



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dottorato di Storia d'Europa  
XXXII CICLO

Tesi di dottorato

**Periferie, gangsterismo e bande giovanili.**

**Marginalità e forme di resistenza urbane  
in uno studio comparativo (Italia-Etiopia)**

*Candidato:*

*Mario Marasco*

*Tutor:*

*Prof. Pino Schirripa*

Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-DEA/01

2019-2020

# INDICE

<b>INTRODUZIONE GENERALE.....</b>	<b>1</b>
(a) <i>Premessa</i> .....	1
(b) <i>Questioni di metodo</i> .....	2
(c) <i>Struttura e contenuti della tesi</i> .....	5
<b>PARTE I. PERCORSI TEORICI.....</b>	<b>18</b>
<b>I.1 Bande giovanili e studi sociali .....</b>	<b>18</b>
I.1.1 La costruzione della devianza .....	20
I.1.2 Deriva securitaria e paradosso europeo.....	30
I.1.3 Oltre la formula delle bande giovanili e gli approcci etnografici .....	33
I.1.4 Per un framework globale e non categorizzante .....	37
<b>I.2 La centralità delle periferie.....</b>	<b>40</b>
I.2.1 Il mondo e gli <i>slums</i> .....	40
I.2.2 ‘Decivilizzare’ la periferia. Lo Stato e i ritiri urbani .....	48
I.2.3 Il superamento di una dicotomia: la centralità dei margini.....	54
<b>I.3 Ripensare lo Stato. Governamentalità, soggettivazione, resistenze .....</b>	<b>61</b>
<b>I.4 Multidimensionalità della violenza. Una breve nota .....</b>	<b>70</b>
<b>PARTE II. ITALIA: R-ESISTENZE DALLA PERIFERIA ROMANA .....</b>	<b>76</b>
<b>II.1 Introduzione alla ricerca “a casa” .....</b>	<b>76</b>
<b>II.2 Marozia: la città nascosta .....</b>	<b>84</b>
II.2.1 Come sei arrivato qui? .....	84
II.2.2 Resilienza locale, stratificazione sociale e disagio diffuso.....	94
II.2.3 Desertificazione strutturale, carriere scolastiche e disoccupazione.....	104
<b>II.3 Gangster a Marozia.....</b>	<b>111</b>
II.3.1 In caserma tutto bene? .....	111
II.3.2 Caccia alla <i>gang</i> .....	118
II.3.3 Razzismo strategico, economia morale ed etica della sussistenza.....	124
II.3.4 Strategie, tattiche e accesso alle risorse .....	133

<b>II.4 Siamo quelli del “bare”</b> .....	<b>140</b>
Premessa .....	140
II.4.1 Amhed e la fratellanza .....	142
II.4.2 Droga, spaccio e uso sociale della “retta” .....	150
II.4.3 Giovani e anziani .....	159
<b>PARTE III. ETIOPIA: R-ESISTENZE URBANE A MEKELLE</b> .....	<b>171</b>
<b>III.1 Introduzione al contesto</b> .....	<b>171</b>
III.1.1 Etiopia: cornice storica dal XIX secolo ad oggi .....	171
III.1.2 Mekelle: quadro urbano, storico e sociale .....	187
III.1.3 Stato sviluppatista, retoriche collettiviste, promesse neoliberiste .....	195
<b>III.2 Le bande adolescenti di Mekelle</b> .....	<b>203</b>
III.2.1 Giovani, identità urbane ed estetiche globali .....	204
III.2.2 Repertori culturali della forza e del prestigio: <i>findata, hayal, jegna</i> .....	210
III.2.3 <i>Technology</i> e <i>fighters</i> .....	215
III.2.4 Repertorio ‘tradizionale’ di lotta e coraggio: dal <i>qilis</i> alla strada .....	220
III.2.5 Il nome, l’onore, la famiglia, gli anziani .....	232
III.2.6 Mondi esoterici .....	245
III.2.7 Gangsterismo, politiche di contrasto e di ‘riabilitazione’ .....	254
<b>III.3 La gang di Salsay Alem</b> .....	<b>266</b>
III.3.1 <i>Choma</i> : figli del quartiere sordo .....	266
III.3.2 <i>Mella</i> : strategie di vita e di malavita .....	281
III.3.3 <i>Tsila</i> : il nemico .....	291
III.3.4 <i>Erqi</i> : mediazione e liturgie del potere .....	300
III.3.5 <i>Chr</i> : l’orizzonte del sospetto .....	316
III.3.6 <i>Abo Geza</i> : fiamme nella prigione modello .....	332
(a) <i>La presa della Bastiglia</i> .....	332
(b) <i>Storie di dentro</i> .....	345
III.3.7 <i>Masinqo</i> : progettare la migrazione .....	360
<b>RIFLESSIONI CONCLUSIVE</b> .....	<b>377</b>
<b>Riferimenti</b> .....	<b>385</b>

## INDICE DELLE FIGURE

a) Titoli di studio nei nuclei ERP e a Roma (%) .....	109
b) Tassi del mercato del lavoro nei nuclei ERP e a Roma (%).....	110
Fig. 1. Uno scorcio dell' <i>Edaga Sonny</i> e le caratteristiche case <i>Deffeo</i> .....	189
Fig. 2. Mekelle e le <i>subcities</i> (MCI 2011).....	192
Fig. 3. Tabella dei maggiori indicatori demografici (CSA 2009).....	193
Fig. 4. Il segno distintivo degli N.W.A.. .....	208
Fig. 5. Interno di una pool house. ....	209
Fig. 6. Scritta <i>Catalon</i> , con monito in tigrino.....	235
Fig. 7. Tag di Miki, della <i>Compton Family</i> .....	235
Fig. 8. Bambini e ragazzi del quartiere che giocano; la nuova città.....	267
Fig. 9. Strada interna al quartiere, lastricata in cubi di pietra ( <i>cobblestone</i> ) .....	267
Fig. 10. Le abitazioni più povere di Da Gabriel; il Monumento ai Martiri. ....	268
Fig. 11. <i>May'chelot</i> e chiesa di Da Gabriel, in lontananza il monumento.....	269
Fig. 12. Saluti distintivi; esibizioni di armi; tatuaggi; imitazione dei 'grandi'.....	271
Fig. 13. <i>Das</i> : tenda funeraria .....	275
Fig. 14. Una manifestazione pubblica in Amhara durante l'estate 2018.....	293
Fig. 15. La propaganda on-line contro il TPLF/Tigray. ....	296
Fig. 16. Poliziotta introduce trasmissione televisiva sulle <i>gang</i> .....	303
Fig. 17. Apertura dell' <i>erqi</i> , benedizione e discorsi dei leader religiosi.....	304
Fig. 18. <i>Shmagiletat</i> , gli anziani/mediatori che intervengono; la platea in ascolto .....	308
Fig. 19. Componenti delle bande; Filmon portavoce; rappresentante rivale; residente. ....	310
Fig. 20. Dichiarazione pubblica di pace; « <i>ygre ygre</i> » .....	313
Fig. 21. Un listro nella <i>tabia</i> ; pettorine di riconoscimento.....	318
Fig. 22. L'ingresso di una <i>tabia</i> , prigionie della stazione di polizia.....	346
Fig. 23. Suonatore di <i>masinqo</i> .....	364

## INTRODUZIONE GENERALE

### (a) *Premessa*

La presente tesi propone al lettore i risultati e le riflessioni inerenti a due terreni di indagine separati: la periferia romana ed una realtà urbana etiopica. Il campo di ricerca in Italia si è svolto per una durata complessiva di otto mesi tra il 2017 e il 2019, presso un'area caratterizzata da un alto tasso di occupazioni a scopo abitativo nel contesto della capitale. Il nome della località urbana verrà camuffato per tutelare la riservatezza degli informatori. Il terreno di indagine extra-europeo, invece, mi ha visto coinvolto sin dalle prime attività di ricerca per la tesi di laurea magistrale a cavallo tra il 2014 e il 2015; da allora, proseguendo e sviluppando tematiche che sono in parte confluite in questo lavoro, a seguito di numerosi ritorni e permanenze negli anni tra il 2017 e il 2019, ho complessivamente trascorso undici mesi sul campo, per lo più corrispondente alla città di Mekelle nell'Etiopia settentrionale, capitale dello Stato Regionale del Tigray.

A ciascuno dei due terreni di indagine verrà dedicata un'ulteriore introduzione. Qui vorrei, in primo luogo, chiarire che lente analitica attorno alla quale è costruito l'intero impianto della tesi è senza dubbio la marginalità giovanile, che in alcuni contesti si esprime anche nella formazione di bande adolescenti urbane, altrimenti dette *gang*. Non è un caso che un interessante e recente progetto, dichiaratamente comparativo, sia nato proprio attorno al fenomeno delle *bande giovanili*: mi riferisco al lavoro curato da Jennifer M. Hazen e Dennis Rodegers (2014), dal titolo "Global Gangs. Street violence across the world". Gli autori evidenziano come la stessa polisemicità del termine *gang*, nonché l'ampia gamma di forme sociali a cui è associata e, dunque, la natura mutevole delle *gang* in quanto organizzazioni sociali, richiedano urgentemente di pensare il fenomeno in termini relativi e comparativi. Una prospettiva comparativa permette di approcciare lo studio delle bande evitando tipologie rigide, 'ghetti

disciplinari' e valutazioni statiche, che pregiudicano la capacità di analizzare la processualità del fenomeno in sé.

La mia attività di ricerca in Italia è stata in parte indirizzata da temi e interessi che mi avevano già visto coinvolto nel contesto extraeuropeo, dove avevo dato inizio, cinque anni fa, ad un percorso di studio sulla costruzione sociale della mascolinità nella società tigrina, trasformatosi poi nell'analisi di fenomeni urbani come quello delle bande adolescenti e le relative politiche, attivate localmente, per arginarlo. Va chiarito – per l'importanza che ha rivestito negli anni sia nella pratica sul campo che nel lavoro di restituzione scientifica – che il terreno d'indagine in Etiopia è un terreno condiviso. Dal 2014 fino ad oggi, le mie ricerche si sono svolte nell'ambito della *Missione Etnologica Italiana in Tigray - Etiopia* (MEITE), la quale è attiva dal 2007 attraverso il contributo di numerosi ricercatori e studenti afferenti all'Università degli Studi di Roma "La Sapienza". I vantaggi di un terreno condiviso verranno sottolineati anche nel corso di questo lavoro, che cerca – nella parte inerente all'etnografia in Etiopia – un continuo dialogo con i contributi dei diversi colleghi di Missione.

Sul terreno italiano, invece, mi sono mosso sui miei soli passi, prestando comunque grande attenzione alla letteratura scientifica sulle tematiche trattate, letteratura che nel contesto 'occidentale' è molto più prolifica. Specialmente durante l'anno 2018, le ricerche in Italia ed in Etiopia sono state condotte in parallelo, permettendomi anche di passare da un campo all'altro di ricerca, carico di stimoli – criticamente – comparativi. In realtà, anche se fenomeni apparentemente universali, nel senso di globalmente diffusi, come la formazione di periferie urbane o di *gang* giovanili possono apparire comparabili in senso stretto, i due contesti di indagine sono stati trattati nella loro storicità e nella pratica, di per sé tipicamente etnografica, di contestualizzare continuamente le esistenze materiali, simboliche e culturali degli interlocutori via via incontrati.

### (b) *Questioni di metodo*

Le indagini etnografiche si sono svolte principalmente attraverso l'osservazione partecipante o meglio attraverso un'«osservazione della partecipazione» (Tedlock 1991) che, come osserva Pavanello (2010: 55), «sposta il *focus* dell'etnografia dalla ricerca dell'oggettivazione alla pratica dell'osservazione riflessiva»: ciò vuol dire che

l'osservatore non solo si sottopone ad un continuo esercizio di auto-osservazione, ma che, al contempo, osserva gli altri che osservano la sua partecipazione. «Questo nuovo atteggiamento [pretende] una più consapevole attitudine dell'antropologo verso il dialogo con i suoi interlocutori, [evitando] un'etnografia basata esclusivamente sulle domande del ricercatore e sulle risposte degli informatori [e] presuppone l'attenzione ai diversi codici retorici che animano il discorso dell'osservatore, da una parte, e il discorso locale, dall'altra» (*ibid.*).

In tale ottica dialogica e autoriflessiva è stato privilegiato l'altro fondamentale strumento d'indagine: l'intervista in profondità. Le interviste in Etiopia si sono svolte quasi sempre in lingua tigrina e con la collaborazione di interpreti locali. Gli interpreti hanno svolto un ruolo fondamentale nella ricerca extraeuropea, non essendo personaggi neutri o privi di significato, né mediatori passivi dell'interrogare dell'etnografo, non essendo essi "invisibili". Per Schirripa (2005: 22) quella degli interpreti è «una invisibilità foriera di pericoli, poiché rende opaco un pezzo della costruzione del dato etnografico e dei suoi problemi». Ho cercato, quindi, di rendere – attraverso quanto più precise analisi linguistiche, sorrette dalle voci dei miei collaboratori – 'visibile' questa loro presenza, a partire dalla raccolta dei dati alla loro organizzazione e, dunque, alla produzione del testo. Interagire con un interprete non è necessario semplicemente perché non si padroneggia una complicata "estranea" lingua locale, che nel contesto tigrino è veicolata anche da un alfabeto alieno al ricercatore, il *ge'ez*. Ciò che è in ballo, nel lavoro quotidiano di traduzione e mediazione, è la comprensione più o meno aderente e più o meno critica di un contesto. Nel raggiungere tale comprensione, non si può trascurare – talvolta sforzandosi di riconoscerla – la creatività degli interpreti, una forza poetica, che spesso si rischia di liquidare come semplice errore o travisamento, ma che deve essere oggetto di continua – appunto – osservazione, nonché di analisi e di riflessione.

Sia in Italia che in Etiopia, le interviste sono state per lo più del tipo semi-strutturato che, progredendo nello scavo etnografico, si sviluppano partendo da uno schema generale per punti. Ad esempio, interagendo con i componenti delle bande giovanili di quartiere, i nodi d'indagine possono riguardare i ruoli all'interno della banda, eventuali regole e organizzazione interna, la distribuzione del prestigio, le pratiche di indottrinamento dei nuovi membri, e così via; tali nodi, in qualche modo concettuali, si

configurano però come argini fluidi di un dialogo che può espandersi, mutarsi, collettivizzarsi, scardinando o provocando successivi spunti di ricerca.

Nel campo extraeuropeo, la più complessa situazione di comprensione e analisi linguistica è stata facilitata da specifiche modalità di trascrizione e translitterazione delle interviste. Si tratta di un metodo già collaudato all'interno della MEITE e che prevede la ripartizione della trascrizione di ogni dialogo, intervista o registrazione su tre linee: una prima linea in lingua e alfabeto locali; una seconda linea per una traduzione letterale in inglese (parola-per-parola) del testo riportato nella linea precedente; una terza linea per una finale e formale traduzione ragionata e di senso compiuto. Grazie a questo dispositivo metodologico, la trascrizione di una testimonianza orale offre un maggior controllo del testo scritto e una minore perdita di dati. La seconda linea, che non è la 'vera' traduzione, ha il merito di rendere visibili tutte le espressioni impiegate ad esempio in un'intervista, facendo emergere le 'parole chiave' in un discorso, in modo da poterle sottoporre a ulteriore verifica e conferma; essa ha però anche la funzione di rendere controllabile l'aderenza della versione ragionata e formale espressa nell'ultima linea con lo stile espressivo locale e i contenuti della narrazione emica.

In qualche occasione ho trovato utile organizzare dei *focus group*, specialmente durante le prime ricerche in Tigray. La scelta di una "tematica", oggetto di discussione condivisa con un gruppo selezionato di informatori, si è rivelata un valido strumento d'indagine per avanzare rapidamente nella scrematura del lessico locale, ma soprattutto gergale, in relazione agli interlocutori della strada o di quartieri poveri e marginalizzati. La ricerca di dati quantitativi, invece, si è profilata a lato dell'interazione con i soggetti istituzionali, quali Enti Pubblici e del Microcredito, Corti Federali e Sociali, Università, forze di polizia, ecc.. Il dato quantitativo è stato analizzato e problematizzato per mezzo del materiale etnografico raccolto 'in strada', rendendomi chiara, ad esempio, l'intenzionalità di alcuni attori sociali 'potenti' nel produrre retoriche, consapevolezza guidata e, in una parola, consenso.

Considerando che i temi affrontati in questa tesi filteranno anche attraverso le storie di vita di giovani italiani ed etiopi, che si muovono ai margini della legalità e, spesso, ben oltre ciò che le norme sociali locali sanciscono come lecito e giusto, ho cercato di mantenere, anche dinanzi alle narrazioni della violenza e dell'odio, come del 'socialmente aberrante', un approccio basato sul concetto antropologico di relativismo



culturale. Quest'ultimo dispositivo metodologico, ma forse meglio sarebbe dire questa postura del ricercatore, si basa su «l'idea che sia necessaria una sospensione strategica del giudizio morale per comprendere e apprezzare le diverse logiche di pratiche sociali e culturali che spesso suscitano a prima vista risposte moralistiche e impediscono un'autoriflessione analitica» (Bourgois, Schonberg 2011: 24). In tal senso verranno esplicitati eventi e situazioni critiche vissute nel corso delle indagini sia nel contesto italiano che etiopico; verranno dichiarate apertamente e argomentate scelte di stile e di scrittura, volte anche a proteggere l'identità e la riservatezza degli informatori.

Il ricorso al relativismo culturale, come «strumento euristico» per documentare le vite di giovani *gangster*, criminali, attori di violenza urbana, generazionale e di genere, ma anche di violenza istituzionale, non deve però essere confuso con un appiattimento oggettivizzante su un mondo locale narrato. È proprio lo scarto tra percezioni, tra incorporazioni di norme, codici e valori 'altri' – nell'esperienza etnografica – che permette di lavorare sul disagio e sull'incomprensione, che non si tenterà di mascherare ma la si lascerà emergere per mezzo di una scrittura anche auto-riflessiva.

### (c) *Struttura e contenuti della tesi*

La tesi si compone di tre parti, ciascuna delle quali è suddivisa in capitoli, la maggior parte dei quali ripartiti in paragrafi mediamente estesi. La prima sezione è inerente alla storia degli studi, a cui segue l'introduzione di alcuni dispositivi concettuali e buona parte dell'impianto teorico adottato. La seconda sezione è interamente dedicata al terreno di indagine nella periferia romana, mentre la terza, più estesa, sezione del lavoro condensa anni di ricerche svolte in Etiopia, in particolare a Mekelle.

Per quel che concerne la prima parte del lavoro, i paragrafi I.1.1 “La costruzione della devianza” e I.1.2 “Oltre la formula delle bande giovanili: la prospettiva etnografica” non forniranno soltanto una storia degli studi, proponendosi di mostrare come molte ricerche abbiano decisamente contribuito alla ‘produzione sociale’ del gangsterismo, inteso come una *performance* definitoria, una retorica utile a predisporre e giustificare certi “dispositivi di sicurezza”, strumenti tecnici essenziali per moderne pratiche di governamentalità (Foucault 1978a: 28). Verrà affrontata, dunque, anche la centenaria ma sempre pronta ad ‘ammantarsi di nuovo’, questione della “devianza sociale”. Il

versante tassonomico nella ricerca di definizioni ‘buone da adoperare’ per circoscrivere gruppi giovanili dissidenti, criminali, marginali ha sempre ossessionato gran parte della letteratura. Si partirà dall’analisi del filone statunitense, che è senza dubbio quello dominante, specie nel versante ‘criminologico’, prendendo le mosse da Thrasher (1927) e dal suo studio pionieristico delle bande nella Chicago negli anni Venti, fino ai contributi più recenti, offerti anche in contesti non occidentali. Passando brevemente in rassegna la letteratura sull’argomento, si mostrerà come le bande siano un fenomeno sociale comune e persistente nella maggior parte delle società – passate o presenti – e come siano principalmente un fenomeno urbano (Covey 2003). Si metterà in rilievo come il termine *gang* sia stato adoperato in maniera discontinua e assai variabile, come sia un termine opaco o una categoria di volta in volta rinegoziabile a seconda degli attori sociali che ne pongono la questione. Si mostrerà, attraverso il lavoro di Hagerdon (2008), come questa ossessione classificatoria produca ben poco in termini di visione della realtà e analisi delle logiche sommerse alle dinamiche delle bande. In controtendenza rispetto alla prospettiva criminologica dominante che colloca le “bande giovanili” in un’ottica di patologia sociale, ci si soffermerà su un movimento di ricerca che propone il ritorno ad un orientamento teorico basato sulla ‘resistenza’ e che si ispira a letterature generalmente non contemplate dalla criminologia tradizionale. Si commenterà la proposta di Brotherton e Barrios (2004: 23) di sostituire drasticamente i termini “gang” o “banda giovanile” con quello di “organizzazioni di strada”, cioè gruppi formati in gran parte da giovani e adulti, provenienti da classi marginalizzate, che hanno come obiettivo di fornire ai propri membri una identità performante, una voce collettiva e individuale ed un rifugio dalle tensioni e sofferenze della vita quotidiana. Gli spunti offerti dalla storia degli studi saranno ripresi e ricontestualizzati, nei capitoli centrali e nelle conclusioni, dopo averli vagliati alla luce delle restituzioni etnografiche e delle narrazioni scaturite dai due terreni di ricerca.

Nel capitolo “La centralità delle periferie”, suddiviso “I.2.1 Il mondo e gli *slums*”, “I.2.2 ‘Decivilizzare’ la periferia. Lo Stato e i ritiri urbani”, “II.2.3 Il superamento di una dicotomia: la centralità dei margini”, si avrà un primo approfondito approccio al quadro teorico di riferimento. Si partirà dall’analisi geopolitica di Mike Davis (2006), che mette in luce come nella nostra epoca stia avvenendo un cambiamento di portata radicale per l’habitat umano, in quanto dal 2005, per la prima volta, oltre metà della popolazione mondiale vive, in un modo o nell’altro, nelle città, prendendo in

considerazione accanto alla formazione di *slums* nei paesi terzomondisti, ora considerati emergenti o in via di sviluppo, la ‘periferizzazione’ delle città europee, connotate da una sostanziale ‘ritirata dello Stato’ e da una contrazione del *welfare*. All’analisi di Davis si affiancherà quella di Hagerdon (2008), laddove la formazione di spazi urbani, percepiti come abbandonati o marginali, vede la nascita o l’intensificarsi di ‘organizzazioni di strada’ armate e non, o gruppi di microcriminalità, *gang* più o meno dichiarate nei loro meccanismi di autorappresentazione, ma certamente come tali percepite dall’esterno, in un’opera di continua produzione sociale della ‘minaccia urbana’. In “I.2.2 ‘Decivilizzare’ la periferia. Lo Stato e i ritiri urbani” si approfondirà, cominciando a metterla in discussione, la questione della ‘ritirata dello Stato’, neoliberista ma non solo (lo si comprenderà meglio quando si analizzerà il contesto di ricerca etiope). Qui l’autore di riferimento sarà Loïc Wacquant (2008) con il suo saggio “Decivilizzazione e demonizzazione”, e si argomenterà come molte scene ritratte da Wacquant di Chicago, così come certi tratti della San Francisco di Bourgois (2008), possano ricordare espressamente alcune famose e temute periferie italiane. L’area periferica romana, che è stato terreno della mia indagine e di cui reinventerò il nome a tutela dei miei informatori, non è esente da certe analogie, ma andrà chiarito che operare certe similitudini è lecito laddove non ci si fermi alle facili apparenze e si cerchi di analizzare la profondità storica e strutturale della marginalità urbana dei luoghi in esame.

Il paragrafo “I.2.3 Il superamento di una dicotomia: la centralità dei margini” prenderà le mosse dalle considerazioni di Roberto Malighetti (2012) nel saggio “Rio de Janeiro. La centralità dei margini”, inerente a una sua esperienza professionale in una *favela* della città brasiliana. Partendo dall’esempio delle *favelas*, che Malighetti definisce “territori d’eccezione”, prodotti di quella «combinazione fra restrizioni materiali essenziali, l’implementazione di politiche pubbliche speciali, la criminalizzazione del territorio, la demonizzazione della povertà e la violenza esercitata dai poteri armati», si cercherà di delineare altri ‘stati d’eccezione’ (cfr. Agamben 2003). Il superamento della dualità o dell’opposizione centro/periferia verrà anche riportato sotto la luce delle analisi di Foucault in merito alle “eterotopie”, luoghi della crisi e della devianza (come le carceri, gli ospizi, ecc.), luoghi reali ma, al tempo stesso fuori da tutti i luoghi (1994), che «insinuano *comunque* un dubbio nei confronti del nostro incosciente e autarchico benessere» (Moscati 2006: 59).

Il capitolo “I.3 Ripensare lo Stato. Governamentalità, soggettivazione e resistenze” approfondirà gli strumenti concettuali che mettono in discussione una presunta natura essenzialistica dello Stato, rendendo ancora più impraticabile la facile definizione di “ritirata” dello stesso. Si partirà da una breve analisi della ‘governamentalità’, così come elaborata da Michel Foucault, quale incontro tra tecniche di dominio esercitate sugli altri e tecniche del sé (Foucault 2001b). Tali riflessioni condurranno al concetto di “soggettivazione”, sempre di matrice foucaultiana, inteso come il processo attraverso cui i soggetti si (auto)costituiscono incorporando le relazioni di potere e di dominio nelle quali si trovano immersi. Si analizzerà, allora, il concetto di ‘resistenza’, come espresso da Akhil Gupta e James Ferguson (1997: 17-25) nei suoi aspetti congiunturali, trasformativi e strategici, vale a dire: un’esperienza tesa a costruire e ricostruire le identità soggettive e a trasformare le relazioni di potere. Si chiarirà l’impossibilità di parlare di resistenza in termini assoluti – da qui il plurale nel titolo del paragrafo e della tesi – poiché essa può esistere solo in relazione a strategie di potere che sono sempre mobili, molteplici e mutevoli.

La violenza, dimensione plurima dell’esistenza umana, attraversa chiaramente i paragrafi fin qui citati e diverrà oggetto di riflessione privilegiato del capitolo “I.4 Multidimensionalità della violenza. Una breve nota”. In particolare, si ricorderà l’analisi – che resta aperta – offerta da Philippe Bourgois (2005), la quale riassume diverse posizioni della ricerca antropologica e sociale sull’argomento, distinguendo tra: violenza politica, violenza strutturale, violenza simbolica e violenza quotidiana. Si affronterà il rischio della diffusione di una “cultura del terrore” (Taussig 1984), cioè di un senso comune che rischia di ‘normalizzare’ la violenza tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica, problematizzando il ruolo e l’opportunità di una antropologia della violenza (Beneduce 2008; Dei 2005).

La seconda sezione della tesi, “Italia: r-esistenze dalla periferia romana” è dedicata al terreno di indagine italiano, nello specifico ad un’area periferica della metropoli romana e alle esistenze di un gruppo di giovani, altrimenti eletti a ‘gang’ dalle cronache cittadine. Un’introduzione alla ‘ricerca a casa’” problematizzerà la postura del ricercatore nell’aprirsi ad orizzonti che solo in apparenza possono sembrare ‘vicini’ o familiari. Rievocando la celebre espressione dello “sguardo da lontano” (Levi-Strauss 1984), si argomenterà come familiarità e distanza etnografica fra ricercatore e ‘osservato’ non dipendano dalla coincidenza tra luogo della ricerca e

familiarità geografica, quanto piuttosto dai processi di produzione della conoscenza (Strathern 1987; Jackson 1987).

Nel primo capitolo “II.2 Marozia: la città nascosta”, diviso in tre paragrafi, verrà introdotta la località romana attribuendole un nome rubato alla penna di Italo Calvino. Di Marozia si delineerà subito il suo contesto peculiare: un abitato composto da ‘sette palazzine’, nate alla fine degli anni Ottanta per scopi non residenziali e presto divenuto meta di pratiche di occupazione a scopo abitativo. Si parlerà della sua situazione strutturale, ai margini dei servizi essenziali riservati alla città ‘ufficiale’ che le cresce accanto, al di là della collina su cui Marozia è arroccata. Si delineerà la storia del luogo e i recenti risvolti nei rapporti con le istituzioni, con una parziale ‘ufficializzazione’ delle dimore occupate, seppur dichiarate ‘alloggi temporanei’, ormai da oltre due decenni. Verrà introdotto il gruppo di giovani interlocutori privilegiati della ricerca romana. Si tratta di una ‘comitiva’ di circa quindici ragazzi, cresciuti in quel blocco urbano, di origini anche diverse. Una comitiva che le cronache locali hanno – di recente – dipinto come *gang*, data anche la fama altisonante che a volte rapisce i media quando ci si ricorda di “Marozia, quartiere di delinquenti”, “il peggiore quartiere di Roma”. La scrittura etnografica prevarrà in tutti questi paragrafi, nel senso che si procederà dalle interviste o dai dialoghi informali, dalle osservazioni, fino agli spazi di autoriflessione che il ricercatore non può far a meno di registrare. Si introdurrà la compagine del gruppo, descrivendola nella sua composizione ‘multietnica’, apparente o esplicita, a seconda dei luoghi di negoziazione. Si parlerà di Amhed, ragazzo di origini egiziane, capo della comitiva, perno di una piccola economia dell’illecito nello spaccio di droghe leggere. Si affronteranno questioni come il “razzismo intimo”, per usare un’espressione di Bourgois e Schonberg (2011), ovvero l’incorporazione di pregiudizi razziali da parte dei membri della comunità locale, nonché la manipolazione di quegli stessi pregiudizi in relazione agli interlocutori e ai rapporti di potere che mutano continuamente il contesto del giudizio morale. Si introdurranno, infatti, altri gruppi che abitano il quartiere ‘parallelamente’, come i Rom che hanno accettato l’insediamento urbano temporaneo offerto dalla municipalità, ormai più di dieci anni fa.

Il capitolo affronterà anche la questione della percezione e auto-rappresentazione dei membri del gruppo. *Gang* o banda di criminali dall’esterno, comitiva di fratelli – “una comitiva come tante” – se giudicata dall’interno, seppur nelle dichiarazioni rese ad un

estraneo che incalza i giovani di domande indiscrete. I rilievi etnografici e i dialoghi protratti nel tempo mostreranno come l'orizzonte morale del gruppo appaia sempre meno offuscato al ricercatore, man mano che egli conquisterà se non la fiducia, almeno una sorta di moderato benessere agli occhi degli intervistati. Le voci degli interlocutori porteranno a considerare la dimensione plurima dello stigma, che può strategicamente farsi discorso per essere riadoperato da chi dovrebbe esserne vittima; una forma di 'resistenza' retorica, dunque, che può essere sì profondamente trasformativa, ma può anche avere l'effetto di mantenere o rinforzare uno status quo (Gupta, Ferguson 1997: 19).

Del gruppo dei giovani di Marozia verranno messe in risalto le strategie complementari di sussistenza, raccogliendo le narrazioni inerenti alle locali economie materiali e morali. Gli interlocutori descriveranno la loro dimensione sociale, le loro aspirazioni, il loro retaggio scolastico e i diversi tentativi – o rifiuti – di acquisire una posizione 'adulta' nella società 'produttiva'. Si delinea la posizione del gruppo di giovani di quartiere all'interno di una economia informale e dell'illecito. Si mostrerà il settore dell'illecito come un microcosmo variegato nel quartiere-bastione, e si racconterà come i giovani ne occupino una piccola fetta: il rifornimento e lo spaccio di sostanze stupefacenti. Si delinea il profilo di Marozia non tanto come "piazza" del suddetto traffico, quanto di base. I racconti dei ragazzi toccheranno il loro apprendistato nell'illegalità, ma anche la loro "etica della sussistenza", riprendendo brevemente concetti espressi da James C. Scott (1982 [1976]). Emergerà dalle narrazioni un aspetto peculiare: la volontà da parte dei ragazzi di non partecipare né della dimensione sociale dei loro padri – dediti a lavori gravosi, soggetti a turni stancanti, poco presenti alle famiglie e per niente padroni di svagarsi – né di quella dei 'criminali radicali', "quelli che fanno i danni seri" come ho sentito più volte ripetere anche ai membri anziani della comunità locale.

Emergerà, verso la fine del capitolo, l'uso sociale della "retta": questa espressione gergale e dialettale esprime una pratica diffusa nel quartiere, cioè fare da basista per un certo quantitativo di droga destinato allo spaccio. Si spiegherà come Marozia abbia assunto un carattere labirintico negli anni, proprio a causa delle trasformazioni dovute al succedersi di occupazioni spontanee o più meno guidate, ma anche – e soprattutto – a causa di operazioni di riallocazione e fusioni degli spazi, concesse dalle autorità comunali, ma non controllate dalle stesse. Gli spazi dell'abitare si sono così mescolati

ai luoghi dell'occultamento. Anche per questo Marozia è una base, perché la sua 'topografia viscerale' è un susseguirsi di camere dei segreti. Si mostrerà, inoltre, come i ragazzi della 'comitiva' creino e attivino reti sociali man mano che fanno girare la droga e ne affidino la custodia, evidenziando come l'uso sociale di questa pratica metta in condizione i giovani del gruppo di valicare anche differenze generazionali e stabilire rapporti di forza inediti con gli abitanti delle 'sette palazzine'.

Trasversalmente a tutta la sezione dedicata al terreno di ricerca romano, il territorio sarà elemento essenziale nelle narrazioni. Si evincerà dai discorsi degli ultraquarantenni come la condizione di temporaneità abitativa ormai sia percepita come un fallimento e, dunque, crei l'urgenza di cominciare una nuova appropriazione dei luoghi che dia loro dignità. Molti attori sociali, che agiscono ai margini delle storie dei giovani maroziani, vivono però intensamente il tessuto sociale, cercando di cambiare le sorti di una periferia rinnegata, o accettando la propria condizione ai margini della città, ma ciascuno con un proprio meccanismo giustificatorio, delineando traiettorie personali di r-esistenza alla volontà politica che ha "decivilizzato" (Wacquant 2008) quei luoghi. Si parlerà della quasi totale assenza sul territorio di agenti istituzionali: considerando unica istituzione, permanente e longeva, due suore che vivono in un 'loro' spazio occupato, poi regolarmente riconosciuto; suore missionarie di un minuscolo ordine, integrate e radicate a Marozia da più di venti anni. Si parlerà di meccanismi di rinegoziazione della violenza, talvolta praticata come unica soluzione possibile da parte di un comitato nato 'spontaneamente' per la 'difesa' dell'abitato. Si mostrerà come la stessa violenza, operata anche dal piccolo gruppo di spacciatori, possa assumere una valenza positiva e socialmente accettabile quando, agli occhi degli anziani, è indirizzata a 'proteggere' il territorio. Emergerà sintetico e categorico il motto di quella parte della comunità che tenta la riappropriazione dell'abitato, "Famo da soli". Un monito, anche, che riassume – come nel ghetto 'decivilizzato' descritto da Wacquant – la desertificazione degli spazi sociali, l'assenteismo e l'insuccesso delle istituzioni/Stato, *in primis* della scuola, la presenza quotidiana della sofferenza, in quanto disagio psichico, solitudine, tossicodipendenza e il senso di abbandono che, se non domato, si fa cronico e irreversibile senso di insicurezza e vulnerabilità.

La terza sezione della tesi, dal titolo "Etiopia: r-esistenze urbane a Mekelle", sarà interamente dedicata al terreno di ricerca estero. Il primo capitolo introdurrà al

contesto locale. Si tenterà di offrire, attraverso una sintesi – chiaramente non esaustiva – un quadro storico del contesto della ricerca, dando particolare rilievo all’analisi di eventi che hanno permesso, nel corso dei secoli, l’emergere di concrete e radicate strutture di dominio e di emarginazione, ma soprattutto nuove sperimentazioni di ‘governamentalità’. Risulterà più approfondita la narrazione del contesto urbano di Mekelle, della sua storia, del suo assetto amministrativo, soffermandosi anche sulle componenti demografiche e sociali. Il paragrafo “III.1.3 Stato sviluppatista, retoriche collettiviste, promesse neoliberiste”, in particolare, inquadrerà in chiave storico-politica il contesto nazionale etiope e quello regionale del Tigray; esso mostrerà come, specie negli ultimi venti anni, l’Etiopia sia stata investita da profondi cambiamenti, durante i quali la commistione di diversi discorsi, registri e retoriche ideologiche ha prodotto un continuo mutamento del processo di “democrazia rivoluzionaria” (Bach 2011; Lefort 2010), su cui poggia la fondazione e ristrutturazione del moderno Stato etiope; verrà, infatti, evidenziata la compresenza – nel contesto locale – di elementi “individualisti” e “collettivisti” nel discorso politico. Emergerà una tensione dialettica tra la pratica di incoraggiare e premiare iniziative imprenditoriali e la volontà di inquadrarle all’interno di meccanismi di mobilitazione comunitaria (Villanucci 2013). Si farà notare come tale dialettica produca pratiche di ibridazione e appropriazione di elementi politico-ideologici liberisti, marxisti, maoisti legati da un lato all’apparato dell’umanitario e, dall’altro, alla volontà di immettersi nel panorama del libero mercato attraverso strategie economiche improntate sul modello degli stati sviluppatisti; strategie che però si concretizzano, nella dimensione quotidiana, in un’arena in cui si dibattono incessantemente “processi di soggettivazione” (Ong 2005: 30).

Il secondo capitolo della terza sezione si concentrerà, introducendolo al lettore, sul fenomeno delle bande adolescenti di Mekelle, cioè delle *gang* di quartiere impegnate in lotte di strada, fenomeno da me rilevato sul campo sin dalle prime ricerche nel 2014. Una premessa chiarirà perché queste bande sono essenzialmente ‘adolescenti’ e quale complesso di significati porti con sé la parola adolescenza nell’orizzonte culturale e morale locale. Si motiverà la necessità di abbandonare certi schemi teorici della letteratura *mainstream* sulle bande, specie statunitense. Anche rispetto al mio stesso terreno romano di indagine, si denuncerà la distanza radicale di queste *gang* mekellesi dal mondo degli adulti, che nella letteratura tradizionale penetra e condiziona la vita sociale di una banda: si pensi ai mercanti d’armi, ai ricettatori, ai



fornitori di droga, ai clienti (Ong 2005). In assenza di traffico di droga o di un mercato d'armi da fuoco, ad esempio, questo mondo adulto appare poco interessato alle faccende di bande di adolescenti 'scapestrati' (*jezba* in tigrino).

Il discorso andrà però a complicarsi man mano che si approcceranno le storie di vita dei giovani *gangster* urbani. Si parlerà di Mogos, capo della banda dei *Mennaharea 09* e attraverso le sue narrazioni si delinea un quadro di violenza urbana e generazionale, ispirata ai concetti di *hayalnet* ("forza virile") e di onore di quartiere (*sefer*), una violenza incorporata nella fisicità *findata* ("muscolare", "aggressiva"). Seguirà il racconto di "Joe il diavolo" e della sua banda, investita agli inizi del nuovo millennio dalle mode di strada e dalla mercificazione dei simboli della virilità "occidentale", mediati dall'irrompente ingresso, nella società mekellese, di tecnologie della comunicazione rapide. Si evidenzierà come i *gangster* locali lottino per la produzione sociale di un 'nome', una fama che diviene moneta di strada da spendere nella ricerca della costruzione della loro "personalità pubblica" (Ong 2005: 283). Si evidenzierà come la costruzione della personalità pubblica di un *gangster* parta dalla sua identificazione con una micro-località urbana d'appartenenza – specie in quei quartieri storicamente marginali o marginalizzati del contesto sociale – o come, talvolta, i membri di una *gang* possano scrivere la loro identità urbana senza ancorarsi ad un luogo fisico, configurando la loro 'fratellanza' piuttosto come un luogo generazionale o di un immaginario condiviso.

In uno dei paragrafi centrali dal titolo "Mondi esoterici" si condenseranno diverse testimonianze etnografiche, raccolte nel corso degli anni, di membri delle *gang* passate o presenti nel contesto mekellese. Attraverso i loro racconti si espliciteranno i meccanismi di formazione delle gerarchie, le regole, le forme di iniziazione, i processi di indottrinamento attivati in seno al gruppo. Si mostrerà come l'*hayalnet* (potenza e prestigio virile) non sia l'unica caratteristica che debba contraddistinguere un *leader* di una *gang*. Si descriverà la figura del capo come una figura complessa, dedita alla 'crescita del gruppo', cioè fare in modo che la banda acquisisca nuovi adepti, da testare e potenziare in esperienza e abilità (attraverso lotte, duelli, sfide virili) e pronti ad essere disciplinati e puniti in caso di scarso impegno. Si discuterà del senso di protezione, quale tessuto emotivo che lega i singoli al capo, ma al tempo stesso crea coesione e definisce l'appartenenza al gruppo. Si chiarirà che un certo tipo di sintesi, del fenomeno delle bande adolescenti locali, deve essere letto mai come scelta

classificatoria e tassonomica; si metterà in discussione buona parte della letteratura in materia, quando essa presuppone che una banda sia sempre un'organizzazione intrinsecamente strutturata e con un vertice sempre definito (spesso proprio per questo votata al crimine e alla violenza).

Emergerà in più punti come lo stare in gruppo, l'incedere nelle dinamiche della *banda*, permetta a giovani senza un'elevata e particolarmente richiesta competenza sul mercato del lavoro, messi ai margini delle possibilità sociali in termini di mobilità, di conservare un grado di autonomia dalla famiglia, in spazi di 'tempo libero' – cioè non occupato dal lavoro, dallo studio, dalle responsabilità 'adulte' – che divengono altamente significativi. Si metteranno in relazione le scelte degli attori sociali ad una continua dialettica – post-moderna e globale – tra aspettative e immaginazione di progresso, ricchezza e benessere (spesso condensate anche nel repertorio *gangsta* occidentale) e altri repertori (tradizionali e culturali) di forza, prestigio, lotta, coraggio, onore, vergogna. Ma si proporranno – per offrire un quadro completo del contesto morale locale – anche esempi in cui i protagonisti della ricerca (i giovani *gangster*), o i loro familiari, indirizzano scelte individuali e collettive relazionandosi ad un *habitus* performante, noto nella letteratura etnografica come *yilunta* in amarico (*sikfta* in tigrino). Si tratta, come si vedrà, di un senso incorporato di onore, vergogna e rispetto, che funge in parte da meccanismo regolatore dei rapporti sociali all'interno di un comune orizzonte di senso.

Si riporteranno, a conclusione del secondo capitolo di questa sezione, le politiche di contrasto e di riabilitazione messe in campo dagli attori istituzionali. Si fornirà in più punti, e poi dettagliatamente in un paragrafo ad essa dedicato, l'analisi di un *erqi*, cioè un processo-rituale di riconciliazione tradizionale, al quale partecipano due parti in conflitto tra loro dinanzi ai mediatori (*shmagiletat*) e ai rappresentanti delle istituzioni e della comunità locale, nonché ai *leader* religiosi. Il processo di riconciliazione in oggetto ha riguardato la risoluzione di una disputa protratta nel tempo tra due gang territoriali, una delle quali, *Salsay Alem* ("Terzo Mondo"), sarà al centro delle etnografie del più esteso terzo capitolo. Tale evento – la riconciliazione tradizionale – è stato così importante da aver meritato uno 'speciale' sulla rete televisiva pubblica del Tigray; di questo evento verrà, infatti, analizzato anche il documento audiovisuale raccolto sul campo.

Si spiegheranno approfonditamente i meccanismi con cui le autorità e le istituzioni cercano di contrastare il fenomeno delle lotte di strada, fondamentalmente attraverso un doppio canale: da un lato meccanismi di controllo e di *awareness* attivati dalle forze dell'ordine e dispositivi giuridici atti a controllare e ridurre gli scontri tra bande urbane, con un inasprimento delle pene connesse al reato di rissa (*ambaguaro*) e la limitazione delle forme 'semplici' di mediazione tradizionale, che in genere permettono di evitare il carcere; dall'altro un canale di riabilitazione sociale, aperto e praticato da poteri diversi, che investe lo spirito di gruppo dei giovani *gangster* in nome di una rimanipolazione ideologica, intrisa di collettivismo, di una visione neoliberista dello sviluppo, che si traduce in "mercattizzazione della povertà" (Schwittay 2011), vale a dire: attraverso schemi imprenditoriali che mirano a trasformare i gruppi di giovani turbolenti in cooperative di lavoratori non qualificati ma altamente controllati. Si mostrerà come questo dispositivo di sviluppo e di "riconversione" dei giovani perturbatori (*jezba*), che animano il mondo della strada, si compia per ampliare la macchina del consenso del Partito-governo e il controllo capillare sulla base della società e sulla "strada", luogo "ambiguo" e a rischio di pericolose alleanze tra "giovani disoccupati", "*gangster*", "vagabondi pericolosi" e oppositori politici (Di Nunzio 2014b).

Le storie di vita soprattutto dei *leader* della banda di *Salsay Alem* renderanno 'tangibili' anche dimensioni immateriali – come quelle del sospetto e della paura – in una società che si mostrerà essere anche il prodotto dinamico dei tentativi di attuare uno "Stato penale" (Foucault 1989) e punitivo, ammantato di locali retoriche del successo ma declinate nella forma di "capitalismo sviluppatista" (Vaughan 2011). Grande spazio sarà, infatti, offerto alle storie del e sul carcere. Si mostrerà come l'esperienza carceraria sia comune a tutti i protagonisti principali delle bande da me incontrate, ma non solo. Sebbene il carcere si configuri come estensione valoriale della strada e come "medaglia d'onore" (Ong 2005) nell'acquisizione di prestigio e nell'esercizio dell'autorità all'interno delle *gang*, le esperienze di carcere qui narrate riguarderanno il clima politico più in generale, laddove lo strumento della denuncia e della detenzione preventiva si affianca a tecniche e strategie di controllo capillare della base della società: quali l'utilizzo di spie formali e informali, o di gruppi di lavoratori ambulanti controllati dalla polizia locale come vettori d'informazione. Si mostrerà

come le *gang* partecipano, navigandolo, di tale orizzonte di senso, orientandosi anche attraverso locali “teorie della cospirazione” (cfr. West e Sanders 2003).

Per quel che concerne la *gang* di *Salay Alem*, si indicherà come questo termine, letteralmente “Terzo Mondo”, nato come stigma per definire l’ultimo dei quartieri, il contesto più ‘arretrato’ della cittadina tigrina, sia divenuto discorso identitario per i giovani che vi risiedono. Si commenterà come il degrado e la criminalità, reale o percepita, si trovino d’un tratto ad abitare in seno a quello che da più voci è considerato il ‘nuovo centro’ di Mekelle, declinazione locale della ‘centralità delle periferie’ (cfr. Malighetti 2011). Attraverso i racconti etnografici, emergerà come la *gang* di *Salsay Alem* reclami un’identità urbana e di gruppo arroccata, una sorta di resistenza allo stigma che la società ha prodotto su di essa, rimanipolando valori tradizionali di solidarietà e definendosi anche come *tsemam sefer* (“quartiere sordo”).

L’identità da *gangster* prodotta dai ragazzi verrà analizzata nella sua valenza performante, sia per reagire a crisi momentanee che strutturali, come l’assenza di lavoro e di ogni politica realmente finalizzata all’emersione di soggettività deboli dalla marginalità avanzata. Oltre ad offrire la descrizione della *gang* nei suoi segni distintivi (saluti, posture, tatuaggi, scelta di armi, gerarchie, mitologie), si percorreranno i tratti peculiari del gruppo e le pratiche di costruzione identitaria, filtrate dalla locale grammatica della violenza. Si evidenzierà come, essere di *Salsay Alem*, nell’economia morale della strada, sia una sorta di “moneta” da spendere nel mercato dell’illecito (furti, rapine, ricettazione) e nell’estensione simbolica della strada stessa, il carcere.

Si inquadrerà la *gang* nella sua peculiarità all’interno della ricerca: è l’unica banda che partecipa ad una economia dell’illecito, adoperando meccanismi collaudati (*mella*) per quel che concerne i furti, le rapine e le estorsioni, ma anche di auto-protezione: la scelta dei crimini da compiere, il rapporto – unico nel mio contesto di indagine – con gli adulti (ricettatori/complici) sono tutti orientati a proteggersi dal rischio del carcere duro, laddove sono ben sacrificabili – quando non evitabili – i giorni e i mesi da spendere nella semplice prigione cittadina (*tabia*). In questa, infatti, i giovani *gangster* di *Terzo Mondo* entrano, per diritto di strada, come *Abo Geza* (letteralmente “padre della casa”), cioè come capi, a cui spetta finanche un obolo da parte di tutti gli altri prigionieri. Tali pratiche dell’illecito, operate dai membri del gruppo, emergeranno anche come un meccanismo di rifiuto di una condizione limbica per la quale l’antropologa Alcinda Honwana (2014: 39) ha coniato l’espressione *waithood*, ovvero

una condizione di sospensione tra l'infanzia e l'età adulta che, divenendo sempre più permanente, finisce per sostituire il periodo della maturità, suscitando però nuove inedite forme di agentività che conducono a mezzi di sussistenza e relazioni sociali alternativi (cfr. Salvati 2018).

Nel paragrafo finale “III.3.7 *Masingo*: progettare la migrazione” si parlerà di una *performance* criminale, operata dai membri della *gang* di *Salsay Alem*, il *masingo*. Il nome si riferisce ad uno strumento tradizionale che viene suonato con un archetto di legno e budello, mentre il braccio si protende perennemente curvato. Nel gergo dei miei informatori questo termine va ad indicare una tecnica di aggressione e stordimento in grado di far perdere i sensi al malcapitato, che immediatamente viene spogliato di tutti i suoi averi. I racconti di Commander, Mussui e Filmon sveleranno come questa pratica sia stata da loro operata con continuità lontano da Mekelle, per agire indisturbati e intercettare passanti danarosi per diversi mesi, e di come i proventi abbiano contribuito a finanziare un tentativo di migrazione illegale, per raggiungere la Libia e da lì tentare il passaggio in mare verso l'Europa. Si spiegherà come i ragazzi abbiano progettato il viaggio, facendo affidamento, oltre che sui guadagni illeciti, sul loro capitale sociale, culturale e simbolico di strada, sulle competenze da *gangster*, scegliendo deliberatamente di non far ricorso al trafficante o ai mediatori del viaggio. Si racconterà lo sviluppo – drammatico – di questo progetto migratorio, con il conseguente (fortunato?) ritorno a casa. Si analizzeranno i discorsi dei ragazzi, come questi abbiano fatto uso delle informazioni sul percorso migratorio, come abbiano percepito – e la percezione è più che consapevole e realistica – i rischi del viaggio, misurandoli al loro orizzonte esistenziale nel ‘quartiere sordo’ di Da Gabriel. Anche la migrazione si configurerà, in parte, come modo limite di negoziare il supporto degli anziani, altrimenti impassibili dinanzi alle richieste dei giovani di mobilità sociale; ma soprattutto essa si presenterà come un tentativo di immaginare (Appadurai 2012 [1996]) un proprio differente essere-al-mondo, un modo per andare oltre il mero resistere alle avversità con il “potere di infliggere danni” (Bauman 1999: 139), prerogativa dei *gangster* urbani, cercando di accedere ad ignote quanto reali “pratiche di libertà” (Foucault 1998b).

# PARTE I

## PERCORSI TEORICI

### I.1 Bande giovanili e studi sociali

Nei seguenti paragrafi cercherò di sintetizzare i maggiori contributi allo studio delle bande giovanili come fenomeno sociale. La materia ha sempre interessato per lo più sociologi e criminologi, nella ricerca – spesso forsennata – di una teoria del crimine e della devianza come strumento ‘comodo’ di prevenzione e controllo sociale. Pur volendo affrontare la delicata questione delle *gang* urbane, partendo da due terreni di ricerca ben delimitati (la periferia romana in Italia e la città di Mekelle in Etiopia), si rende al contempo necessario considerare la letteratura scientifica sull’argomento, che ormai può vantare quasi un secolo di analisi e costruzioni interpretative, anche se spesso dettati da ragioni preminentemente securitarie. Le ricerche compiute fino ad oggi in tema di bande giovanili hanno affrontato il fenomeno da angolature diverse e talvolta radicalmente opposte. Le *gang*, del resto, hanno assunto nel tempo e nello spazio ogni volta caratteristiche e ragioni d’essere peculiari. D’altronde risulta impossibile descrivere un ‘prototipo’ di banda giovanile, ed ogni tentativo in tal senso non può che rivelarsi parziale e riduttivo. Persino la denominazione risulta particolarmente controversa: il termine *gang*, fino ad oggi utilizzato prevalentemente dalla criminologia classica americana, è oggi più che mai intriso di una retorica securitaria e criminalizzante. Nel contesto latino-americano la definizione di *pandilla* è di certo quella più adoperata, mentre le ricerche nel mondo anglofono, a partire dagli anni ‘60, hanno insistito sulla definizione di “bande giovanili”. Recentemente è emersa un’interessante espressione – con scopi, per quanto possibile, non definitivi – quale “organizzazioni di strada” (Brotherthon, Barrios 2004), rispondente ad una lettura delle traiettorie esistenziali di questi in quanto forme di resistenza a marginalità e subalternità sociale, evitando l’assioma della devianza come patologia sociale. Nei capitoli successivi sarà chiarito che, al di là dell’utilizzo di una definizione o di

un'altra, quello delle bande giovanili è un fenomeno che va localizzato, quando incontrato e analizzato, anche se esso si lega a forme ed immaginari globali; si tratta di un fenomeno tanto globalmente diffuso quanto fluido nei contesti urbani mondiali.

Si tenterà una ricostruzione della letteratura tradizionale e contemporanea che si è occupata di gang, partendo dai lavori pionieristici della Scuola di Chicago, passando per gli studi della Scuola di Birmingham, fino ai nuovi orientamenti che si pongono a enorme distanza dalle posizioni criminologiche e securitarie. Come fa notare Basile (2004), scrivendo di bande giovanili «è impossibile ignorare il valore che da sempre hanno assunto le politiche repressive a senso unico sia negli Stati Uniti che a livello internazionale. Ad esempio, la legge del 2007 denominata “*U.S. Gang Deterrence and Community Protection*”<sup>1</sup> ha ottenuto nel congresso americano un consenso bipartisan. Questa normativa pone sotto l’ala federale molti crimini comuni in qualche modo riconducibili alle gang, applicando un minimo obbligatorio di pena di cinque anni per uno qualsiasi dei reati elencati e la pena di morte per ogni omicidio». Il permanere su certe posizioni teoriche *mainstream*, per motivazioni preminentemente securitarie, produce nelle politiche degli Stati (ispirate dal modello statunitense) ciò che André Standing (2006) chiama *parasitic model*: le gang sarebbero distinte e isolabili entità, aventi come principale scopo la perpetrazione di crimini che infettano l’economia, minano la sicurezza e la democrazia, tanto da essere paragonate ad un ‘tumore’, la cui sola rimozione guarirebbe un corpo sociale (considerato) altrimenti sano. Secondo tale modello, la soluzione da opporre al fenomeno consisterebbe in sentenze più severe, nella criminalizzazione di associazioni ‘ambigue’, nel bersagliare le attività economiche delle bande e nell’introduzione di tribunali e corpi di polizia speciali; ciò in parte si è verificato a Mekelle – mio campo di ricerca extraeuropeo – a partire dal 2005, dopo la riforma del Codice Penale, il rafforzamento delle forze di polizia e un utilizzo “guidato” da parte delle istituzioni politiche e giudiziarie dell’istituto locale di mediazione tradizionale (*shmagilina*) e di altre forme di riconciliazione (*erqi*).

---

<sup>1</sup> Corsivo dell’autore. L’atto è stato poi reintrodotta anche due anni dopo, come “H.R. 2857 — 111th Congress: Gang Deterrence and Community Protection Act of 2009”, consultabile all’URL <<<https://www.govtrack.us/congress/bills/111/hr2857>>>.

### I.1.1 La costruzione della devianza

a) *Thrasher e le gang di Chicago*. I primi ad occuparsi organicamente del fenomeno delle bande giovanili sono i ricercatori della Scuola di Chicago negli anni '20 e '30, nell'ambito della teoria della 'disorganizzazione sociale', dando il via ad un importante rinnovamento accademico degli studi sulla città, considerati oggi i prodromi dell'antropologia urbana (Hannerz 1992; Sobrero 1992). Divengono meritevoli di attenzione scientifica temi 'nuovi', come la marginalità sociale, la delinquenza giovanile, la prostituzione; tali sono gli oggetti di studio dell'emergente 'scuola ecologica', che si propone di analizzare le forme di comportamento e socializzazione che sorgono in un nuovo ecosistema urbano. Chicago diviene un immenso 'laboratorio', attraversato da decine di ricercatori con lo scopo di raccogliere il maggior numero possibile di dati sulla composizione sociale della città, sulle forme di interazione, la composizione di gruppi, i loro modelli di vita e la distribuzione di questi gruppi sul territorio; anche i metodi di ricerca sono innovativi per l'epoca, basati su osservazione e interviste qualitative.

In quegli anni il fenomeno delle gang ha dimensioni così rilevanti che nel 1927, dopo sette anni di ricerca sul campo, Thrasher pubblica "*The gang*", argomentando struttura e organizzazione di oltre 1300<sup>2</sup> bande di strada. Se tale numero appare oggi smodato, bisogna comprendere che esso è legato ad un concetto molto estensivo di banda, seppure la Chicago degli anni '20, con la sua peculiare dimensione storica e sociale, fornisce le condizioni oggettive favorevoli alla nascita di innumerevoli e variegata aggregazioni di quartiere. Le analisi della Scuola ci offrono una descrizione di una città in cui i vari quartieri sono differenziati per classi sociali, pur se soggetti a continue ricomposizioni interne: ovvero, man mano che talune comunità si apprestano ad accumulare ricchezze, queste tentano di 'materializzare' la loro mobilità sociale trasferendosi nei quartieri ricchi, mentre per gli ultimi arrivati si profilano gli *slums*, quartieri dormitorio denotati dalle peggiori condizioni abitative e igienico-sanitarie. In tale contesto, scenario di un conflitto sociale in cui, comunque, resta inscritta la

---

<sup>2</sup> Il titolo intero dell'opera è "*The gang: a study of 1313 gangs in Chicago*". Il numero preciso delle 'gang di Thrasher' in realtà non sarà mai noto. Gilbert Geis riferisce una storia, circolata in ambiente accademico presso l'*Illinois Institute for Juvenile Research*, per cui il numero 1313 fu uno scherzo messo in atto dagli studenti laureati che in quegli anni stavano collaborando alla pubblicazione di "*The gang*" e che tale numero si riferisse in realtà all'indirizzo di un bordello di Chicago (Short, Hughes 2006: 13; Geis, Dodge 2000).



possibilità, seppur minima, di un'ascesa sociale, Hagedorn (2011) ricorda che è preclusa qualunque possibilità di riscatto agli afroamericani, confinati nel *ghetto*, unico orizzonte realisticamente praticabile. Questo è, per sommi capi, il complesso tessuto sociale in cui operano gli studiosi della Scuola, contesto che ispira loro la formulazione del concetto di 'disorganizzazione sociale', intesa come incapacità dei residenti, suddivisi in gruppi eterogenei, di convivere, associarsi e cooperare, producendo un ambiente in cui l'assenza di forti legami formali ed informali sono il principale ostacolo alla genesi di un sistema di valori comuni e, dunque, matrice di devianza e criminalità. In tale clima sociale ed epistemologico, Thrasher produce la prima storica definizione di gang: «un gruppo interstiziale originariamente formatosi spontaneamente, e quindi integratosi attraverso il conflitto. È caratterizzato dai seguenti tipi di comportamento: rapporti faccia a faccia, azzuffamenti, movimento attraverso lo spazio come unità coesa, conflitto e progettazione. Il risultato di questo comportamento collettivo è lo sviluppo della tradizione, la struttura interna non derivata da riflessione, l'*esprit de corps*, la solidarietà, il morale, la coscienza di gruppo e l'attaccamento a un territorio localizzato» (1927: 46)<sup>3</sup>. Vengono qui introdotti alcuni elementi che permangono costanti nelle ricerche sulle gang: strutturazione di un'organizzazione interna, utilizzo di una violenza marcata da mascolinità egemonica, ricerca di una dimensione territoriale e culturale da difendere come segno di identità, capacità di progettare attività di vario genere. È significativo che compaiano temi recuperati solo di recente – come vedremo – in prospettiva anti-securitaria, temi quali: la solidarietà, lo spirito partecipativo e affiliativo, visti come necessità di colmare un vuoto e coltivare dei legami che la struttura organizzativa della società evidentemente non garantisce. Negli *slum* descritti da Thrasher, i membri delle gang possono sviluppare differenti forme di organizzazione e stabilire, al riparo dal controllo sociale egemone, regole, ruoli, percorsi di vita. La differenziazione è, infatti, il fulcro del ragionamento dell'autore, che si rifiuta di riferirsi ad un modello di organizzazione prevalente, conscio che «non possono esistere due gang uguali» (Thrasher 1960: 39). La geografia sociale della scuola ecologica è chiaramente rinvenibile nell'aggettivo "*interstitial*", laddove è il territorio di una banda a rappresentare un'area localmente e socialmente interstiziale: le gang sarebbero così un fenomeno tipico delle 'zone di mezzo', liminali ai settori della città maggiormente

---

<sup>3</sup> Traduzione mia.

strutturati, stabili e ben organizzati. Thrasher le dipinge come vere e proprie zone di frontiera culturale, regioni morali considerate devianti e, come nota Hannerz (1992: 120), lo stesso *gangster* è un ‘uomo di frontiera’, violento, disordinato, in grado di sottrarsi al ‘normale’ ordine e al controllo sociale.

Seguendo il lavoro del 1927, si evince che una banda non deve essere necessariamente criminale – seppure si tratti sempre di gruppi connotati da condotte ‘devianti’ –, in quanto il maggior numero di esse si pone semplici finalità ricreative. L’autore afferma che una gang nel suo stato embrionale non sia altro che un gruppo ludico e informale di bambini dello stesso vicinato, con la tensione a sviluppare progressivamente una struttura interna e delle tradizioni comuni, spesso in aperto contrasto con l’ambiente adulto circostante. Thrasher, inoltre, riconduce il fenomeno delle bande ad un contesto migrante, indicando che su 1313 bande censite, solo 45 gruppi sono composti da cittadini di ‘origine’ americana, pur notando che raramente i conflitti possano essere ricondotti a motivi razziali. Il 40% delle bande è formato da individui di varie nazionalità, mentre l’omogeneità etnica del 60% dei gruppi viene correlata all’appartenenza territoriale: i membri delle bande vengono reclutati sulla base del quartiere, così «dato che gran parte della zona di transizione consist[e] di diversi quartieri etnici, le bande etniche non [sono] che una conseguenza naturale» (Hannerz 1992: 119).

Per quanto riguarda i tratti generazionali, i componenti del 35% delle gang censite hanno tra gli undici ed i diciassette anni. Per ciò che concerne l’impiego della violenza, questa è correlata per lo più a ragioni di controllo del territorio, alla preservazione di onore e rispetto sanciti da specifici codici etici, mentre la pubblica autorità è da considerarsi la ‘naturale’ antagonista di ciascuna banda. La maggior parte delle gang descritte sono organizzate in maniera verticistica e guidate da capi chiaramente riconoscibili. Altre gang sono però strutturate con una *leadership* molto diffusa. La partecipazione alla bande non rende i suoi membri impermeabili a certe forme – diremo oggi – di egemonia culturale: ciò è rinvenibile specialmente nei costumi, nei consumi e, in particolare, nei rapporti tra i generi. La gang riproduce l’ideologia patriarcale che permea la società in generale e raramente le donne possono vantare un ruolo nelle bande, se non per assolvere a compiti ben precisi di servitù o prestazioni sessuali. Il *leader* della gang in genere è scelto per le doti violente, ma anche per la capacità di amministrare e gestire i conflitti della strada. Nonostante ciò,

nel lavoro di Thrasher viene raccontata l'esistenza di un piccolo numero di gang formate da sole donne, dedite a rapine o a sole finalità ricreative. La presenza di una donna in una banda 'mista' è dovuta al suo essere 'maschiaccio', ed è nelle zone più periferiche della città che le differenze di genere all'interno delle bande si fanno meno marcate.

b) *The Street Corner Society e l'osservazione partecipante*. Vent'anni dopo l'opera di Thrasher è la pubblicazione nel 1943 di *Street Corner Society* di William F. Whyte ad apportare un importante cambio di prospettiva, pur all'interno della cornice interpretativa della Scuola di Chicago. Anziché concentrarsi estensivamente su un territorio urbano, studiando le diverse 'bande' che lo attraversavano, Whyte (1968 [1943]) si concentra su specifici gruppi giovanili residenti a Corneville, la *little Italy* di Boston. Rispetto agli anni di Thrasher, gli Stati Uniti vengono fuori dalla crisi finanziaria del 1929 e dal conseguente dramma della disoccupazione giovanile strutturale. Le bande rinvenute da Whyte sono così composte prevalentemente da adulti e ciò connota maggiore continuità e stabilità dei gruppi, condizione considerata dall'autore essenziale perché le corrispettive 'subculture' possano crescere e consolidarsi. Whyte si rivela uno dei primi sociologi a far uso del metodo etnografico per indagare i livelli e i legami di solidarietà e reciproco soccorso nella popolazione migrante residente in un quartiere, attraverso la lente d'analisi delle gang; inoltre per mezzo dell'osservazione partecipante, si ritrova in una posizione di prossimità e di scambio emotivo continuo con il suo 'oggetto di ricerca' (Colombo 1998), stabilendo la sua residenza presso una famiglia di immigrati italiani del quartiere.

Nella letteratura sulle bande, Whyte rende celebre Doc, suo informatore principale, leader della gang dei *Norton*. La lealtà di gruppo è descritta come fondata sui principi del mutuo soccorso, in quanto fin dalla prima infanzia, i componenti della banda hanno sviluppato profondi vincoli affettivi e identitari, tanto da considerare il gruppo come una seconda – se non prima – famiglia. Nel lavoro di Whyte la strada si connota come luogo dell'infanzia e vera casa; i membri del gruppo hanno dei soprannomi distintivi; il prestigio del capo si veicola attraverso prove di forza e ciascun componente ha un suo specifico ruolo e la sua importanza. Interessante la descrizione del *leader*, il cui prestigio non si basa esclusivamente sulla forza, ma sulla capacità di tenere il gruppo unito amministrando i toni affettivi dell'amicizia, della lealtà e le

routine quotidiane. Lo studioso è convinto che la connotazione della gang non sia affatto delinquenziale – al di là dell'occasionale partecipazione di qualcuno dei suoi membri ad attività 'illecite' –, tanto da criticare l'agire miope di certi operatori sociali, che condannano i *corner boys* a giudizi di valore basati sulla devianza da un 'normale' socialmente riconosciuto; così, ad esempio, viene letto il rifiuto da parte dei ragazzi di frequentare i luoghi istituzionali di aggregazione, quali i *club*, gli oratori, ecc.. Whyte vede, invece, nelle piccole bande metropolitane, a cui si associano le seconde generazioni di immigrati, una reazione all'esclusione sociale che fornisce, al contempo, un senso di appartenenza, un repertorio di attività organizzate ed i mezzi per affrontare psicologicamente l'emarginazione (Colombo 1998: 24). Egli è, pertanto, uno dei primi studiosi a far emergere il coinvolgimento degli immigrati in quei mondi morali etichettati come 'devianti', leggendoli non solo come una risposta organizzata e collettiva alle diseguaglianze ma, anche, come un modo alternativo di accedere alle risorse della società industriale (*ibid.*).

Basile (2014) sottolinea come molti elementi contenuti nei lavori pionieristici della Scuola di Chicago siano ancora oggi al centro del dibattito sulle gang: territorialità, violenza, mascolinità egemonica, condizioni materiali di marginalità sociale dei giovani coinvolti. Il metodo di ricerca "ecologico", che si focalizza su 'aggregati' più che su singole persone, è coadiuvato da un tentativo di etnografia urbana, anche per mezzo della raccolta di storie di vita (Williams, McShane 2002: 87). «Gli studiosi di Chicago [hanno] l'ambizioso obiettivo di descrivere i complessi scenari delle relazioni sociali urbane della loro epoca. L'idea [è] ricondurre i tanti elementi osservabili ad un minimo comune denominatore, esaltando le caratteristiche più visibili e cercando di dare una sorta di prevedibilità logica a ciò che accade nel mondo reale» (Basile 2014). Certamente, letti oggi, i lavori della Scuola di Chicago possono apparire rei di determinismo oggettivante, ed anche di un certo opportunismo che tende a nascondere o sottostimare il razzismo come fatto sociale imprescindibile per la genesi e lo sviluppo di qualunque banda di strada nelle metropoli americane (Hagedorn 2011: 35).

c) *La devianza come sottocultura*. Come sostiene Bugli (2010: 25), si può far risalire la letteratura 'classica' sul nesso tra bande giovanili e devianza a due tradizioni principali: la prima, partendo dalle teorie ecologiche della Scuola di Chicago, si

sviluppa attraverso la celebre *labeling theory*<sup>4</sup>; la seconda tradizione si dipana invece dalla teorizzazione durkheimiana dell'“anomia”. «Per Durkheim [1893] il termine “anomia” è associato alla mancanza di norme all'interno di una società, in riferimento al fatto che, quando le regole procedurali generali (quelle rivolte al comportamento da seguire nei rapporti con gli altri) si svuotano di efficacia e di significato, le persone non sanno più cosa aspettarsi l'una dall'altra. In seguito, Durkheim [1897] usò il termine anomia in riferimento alla condizione moralmente deregolata, per cui le persone hanno uno scarso controllo sul loro comportamento» (Cimino 2006). Successivamente, Merton (1949) considera l'anomia in stretta relazione con il concetto di devianza; egli nota che quando alcune aspirazioni ed alcuni obiettivi sono particolarmente esaltati in una società, tanto da mettere in second'ordine i mezzi per raggiungerla, si creano le condizioni per l'anomia. Poiché non a tutti è consentito raggiungere per vie ‘legittime’ pari successo economico, alcuni gruppi sociali, come le classi subalterne e marginali, trovandosi svantaggiate, possono cercare di guadagnare posizioni di successo subendo così la condizione anomica (ovvero ‘deviando’). L'interesse di questa prospettiva sta nel fatto che la devianza appare come il risultato di una frattura nel modello organizzativo a capo della società, ed in particolare fra gli ideali di successo culturalmente dominanti e le possibilità concrete di raggiungerli a disposizione di tutti.

Il lavoro di Albert Cohen, “*Delinquent Boys: The Culture of the Gang*” del 1955 viene generalmente associato all'ambito degli studi teorici sull'anomia, sebbene l'autore non faccia alcun riferimento a Durkheim o a Merton. Esprimendo il concetto di

---

<sup>4</sup> Secondo l'approccio di Howard Becker (1963), che è chiamato teoria dell'etichettamento, il fondamento dei processi devianti va rinvenuto nelle regole che definiscono certi comportamenti appunto devianti o leciti, considerando che nulla è deviante di per sé ma lo diventa solo nel momento in cui qualcuno o qualcosa lo definisce come tale. Uno dei concetti fondanti della teoria dell'etichettamento è la distinzione che Edwin M. Lemert (1967) opera tra devianza primaria e devianza secondaria. «Si parla di devianza primaria avendo riguardo ad un comportamento che, pur essendo obiettivamente deviante, non viene censurato e, quindi, non comporta una ridefinizione dello status sociale del trasgressore. Quando il comportamento deviante è ripetuto frequentemente, acquista evidente visibilità ed allora si scatena una reazione sociale: a questo punto si ha il passaggio alla devianza secondaria. Il passaggio dalla devianza primaria alla devianza secondaria è formato da un meccanismo di interazione a più stadi che vede un progressivo rafforzamento nella condotta deviante come effetto di un incremento ripetuto di sanzioni sociali e di formale stigmatizzazione. Alla fine della sequenza, l'attore muta l'originaria autovalutazione del proprio comportamento, accetta il suo status di deviante ed opera gli adattamenti di ruolo corrispondenti. In parole più semplici la devianza primaria ha delle implicazioni marginali anche per la struttura psichica del soggetto che non si vede costretto a riorganizzare il suo progetto di vita complessivo. La devianza secondaria, invece, vede una stabilizzazione del comportamento deviante, la ripetitività lo rende abitudinario con la conseguenza, in certo modo, di professionalizzarlo e di contagiare anche gli altri ruoli che non avrebbero una connessione diretta con l'atto deviante medesimo» (Giusti, Bianchi 2010: 76).

sottoculture delinquenti, Cohen ipotizza che la delinquenza si possa “imporre” su qualunque individuo se le circostanze sono tali da favorire un’intima connessione con “modelli delinquenti” (Cohen 1974: 8). Egli afferma che tutti i giovani vanno alla ricerca di uno status sociale, pur non avendo tutti le stesse opportunità di raggiungerne uno elevato, specie i figli delle classi subalterne, privi di vantaggi materiali e simbolici. Dalla frustrazione per lo status irraggiungibile scaturiscono vari tipi di adattamento ai valori delle classi medie: possono emergere nuove norme e criteri che legittimano certi comportamenti, che portano alla creazione di una nuova forma culturale, appunto ad una ‘sottocultura delinquenziale’. Per Cohen «le tensioni prodotte dalla disgregazione sociale creano un disagio comune a molti giovani dei ceti subalterni, cioè se diventano delinquenti dipende molto dal modo in cui interagiscono coi membri della subcultura delinquenziale, considerando i componenti delle bande come “altri significativi” e identificando la soluzione dei problemi con la subcultura delinquenziale» (Cimino 2006). Dietro le ‘bande delinquenti’ descritte da Cohen vi è la volontà di dimostrare che la nascita di sottoculture delinquenti rappresenti un fenomeno endemico. Mettendo al centro del discorso la ‘frustrazione di status’, allora la posizione sociale di un individuo è quella in cui egli si trova ma agli occhi di qualcun altro. «Quindi non si tratta di una proprietà dell’individuo fissata una volta per tutte, ma di una posizione che varia dal punto di vista di chi mai stia producendo il giudizio» (Cohen 1974: 130). A conclusione di *Delinquent Boys*, l’autore si interroga su cosa la società americana possa fare per fronteggiare o almeno ridurre la delinquenza giovanile, offrendo, più che una risposta, un’interessante suggestione: forse si tratterebbe proprio di operare sulle norme della stessa classe media, per far sì che esse non releghino i giovani delle classi subalterne ad una condizione di strutturale inferiorità sociale, permettendo loro, invece, di essere competitivi nel mondo individualista e arrivista del sogno americano (*ivi*: 192).

Negli anni Sessanta, Cloward e Ohlin mitigano la posizione di Cohen, affermando che possa emergere più di un modo attraverso il quale i giovani – tutti, anche quelli appartenenti ai ceti subalterni – possono realizzare le loro aspirazioni. L’adattamento sarebbe proteso, invece che a quegli immaginari di successo coincidenti con il vertice della piramide sociale in termini di ricchezza, verso un orizzonte più prossimo e avvertito come concretamente raggiungibile, in termini di lavoro e di migliori condizioni materiali dell’esistenza. Non si avrebbe, quindi, una frattura tra fini e

mezzi, quanto piuttosto tra scopi (Basile 2014). Gli autori sono dubbiosi sul fatto che un abitante di un quartiere povero, pur se ricco di relazioni sociali, possa fare a meno di ogni valutazione di successo, desiderando tanto forsennatamente di abbandonare il proprio ambiente e le proprie relazioni per tentare il salto nel mondo ignoto della classe media (Cloward, Ohlin 1968: 85).

Al centro del discorso sull'adattamento del povero rispetto ad un mondo così prossimo nell'immaginario – quanto distante nella realtà – vi è la questione della “consapevolezza” nel progettare una traiettoria deviante. Cloward e Ohlin sostengono che, liberatisi dall'adesione al complesso delle norme che stabiliscono legittimamente il raggiungimento del successo individuale e materiale, i giovani maschi delle classi subalterne possono ‘scegliere’ la strada della delinquenza collettiva per tentare soddisfazioni alternative. Come evidenzia Basile (2014), la «teoria delle subculture delinquenti – all'interno della letteratura scientifica sulle gang – risiede probabilmente proprio nell'introdurre incondizionatamente l'elemento della consapevolezza nella scelta deviante». A differenza di Cohen che, in *Delinquent Boys*, descrive i membri delle bande delinquenti come sfidanti dell'ordine e delle leggi ma, ad ogni modo, persone in grado di attribuire una legittimità residuale alle norme ufficiali della società, forse in maniera inconsapevole, qui ci troviamo di fronte a una intenzionalità consapevole nei suoi comportamenti, pur se scaturiti da un sistema di disegualanze strutturali (*ibid.*).

d) *David Matza: bando, devianza e controllo sociale.* Alla teoria delle sottoculture si contrappone un approccio alla devianza basato sul concetto di controllo sociale. Della prima David Matza (1964) critica il fulcro teorico, ovvero che la devianza possa dar luogo a un mondo indipendente, cristallizzando l'individuo che viola la legge come estraneo al mondo delle norme e dell'ordine legittimo. Per l'autore «la definizione sociale della devianza discende dal conflitto fra il senso attribuito all'atto deviante dai devianti e il senso dato allo stesso atto dagli altri soggetti» (Bettin, Raffini 2011: 253). Studiando i ‘giovani delinquenti’, Matza «vede nel deviante un individuo che partecipa al sistema dei valori legittimo e si pone il problema di spiegare perché il deviante è tale, pur conoscendo e condividendo le regole di comportamento degli altri membri della società» (*ibid.*). Il deviante può, infatti, elaborare delle giustificazioni della propria azione, adducendo motivazioni che legittimano dal suo punto di vista la

sospensione di una norma morale o legale e gli consentono di sentirsi autorizzato a trasgredire. In tale prospettiva, le bande giovanili ‘devianti’ non implicano l’interiorizzazione dei valori di una sottocultura contrapposta all’ordine sociale dominante da parte dei suoi membri<sup>5</sup>.

Matza mette in evidenza come sia proprio il concetto di devianza a dover essere messo in discussione, poiché è difficile immaginarla prescindendo dal rapporto esistente fra crimine ed autorità costituita. La devianza ha sempre a che fare col *bando* e con l’autorità statale: «Ignorare la pressione esercitata dal bando equivale a supporre che il Leviatano sia irrilevante nelle vite degli uomini comuni che vengono a trovarsi entro i confini del suo dominio oppressivo [...] Fra i loro successi più considerevoli i criminologi positivisti riuscirono in ciò che sembrerebbe impossibile. Essi separarono lo studio del crimine dall’attività e dalla teoria dello Stato» (Matza 1969: 256). Lo Stato moderno assolve a una funzione specializzata, esclusiva e protetta di produzione delle leggi, le quali definiscono quali attività e quali persone sono criminali. Scopo principale del bando non è semplicemente scoraggiare i trasgressori sottoponendoli a stigma e punizione, ma anche quello di trattenere tutti gli altri da atteggiamenti devianti, tracciando una linea pubblicamente riconoscibile tra bene e male. «Il colpevole va così a collocarsi dalla parte del male – legalmente e culturalmente costruito – risultandone in quanto tale demonizzato. Con lo stigma, il soggetto è reso consapevole della sua condizione di deviante e viene costretto alla scelta dell’abbandono di un certo comportamento oppure al consolidamento della sua posizione antagonista» (Basile 2014). Per quanto imponente possa essere l’apparato statale, per quanto minaccioso possa essere il bando, resta infatti valido il principio generale secondo cui il soggetto media il processo del proprio divenire. La diminuzione della capacità di mediare il proprio divenire fa parte del processo con il quale si diventa deviante (*ibid.*).

---

<sup>5</sup> Sykes e Matza (1957) pongono l’accento sulle “tecniche di neutralizzazione”, che consentono all’individuo di continuare a considerare legittime le regole che sta violando, nello specifico cinque tipologie di tecniche: la negazione della responsabilità, la negazione del danno, la negazione della vittima, la condanna di chi condanna e il richiamo a lealtà di ordine più elevato. «La neutralizzazione spiegherebbe l’inclinazione di un individuo a compiere atti devianti in quanto la sospensione della fedeltà ai valori sociali libera l’individuo e lo pone alla deriva. La condizione di deriva è aperta sia al reingresso nella conformità sia al proseguimento sulla strada della devianza». (Bettin, Raffini 2011: 253)



e) *La scuola di Birmingham e la “resistenza rituale”*. Operando un taglio rispetto alle prospettive teoriche del passato, a partire dagli anni Sessanta, la Scuola di Birmingham sposta l’attenzione dei ricercatori sociali verso un’analisi del capitale simbolico e ribelle in seno alla gioventù. In tal modo lo studio delle bande giovanili si emancipa dalle tematiche legate alla devianza. Si rende necessario esaminare i modi in cui si esprimono soggettività completamente nuove, attraverso la costruzione di un’immagine comune di gusti e stili (Bugli 2010). La “resistenza rituale” diventa il paradigma attorno al quale cercare di spiegare alcuni comportamenti e tendenze che emergono prepotentemente nella gioventù della classe operaia inglese. Per approcciarsi alle pratiche e ai linguaggi delle nuove sottoculture adolescenti, il concetto di devianza perde di significato e gli autori della scuola attingono, ad esempio, al concetto gramsciano di egemonia, che diviene di fondamentale importanza. Le sottoculture sono considerate rituali competitivi “rappresentati” dagli adolescenti “nel teatro dell’egemonia”, rituali atti a minare il mito del consenso: le loro origini sono legate a periodi storici in cui una crisi di consenso diventa tangibile e visibile. Come in un palcoscenico teatrale, il conflitto si manifesta a livello immaginario, sebbene rifletta vere contraddizioni (Hall e Jefferson 1993, Macciocchi 1974). Diverse “bande spettacolari” che popolano molte delle grandi città inglesi vengono allora ‘esplorate’. Gli skinhead, ad esempio, affermavano senza dubbio i valori che appartenevano alla classe operaia tradizionale (Hebdige 1990: 12), mentre costruivano un linguaggio simbolico “spettacolare” che rompeva contemporaneamente con la cultura tradizionale dei loro genitori e certamente costituiva un’entità subculturale in risposta ai problemi sociali. Il punk, d’altra parte, era «una sintesi innaturale che conteneva i riflessi distorti di tutte le più importanti sottoculture del dopoguerra» (Hebdige 1990: 13). Il suo capitale simbolico, che pretendeva di essere una forma di indipendenza e insubordinazione, era un’esplosione di creste e anfi, giacche di pelle e jeans strappati, cinture ornamentali, spille e adesivi, ornamenti che suscitavano clamore, curiosità e fascino. Lo studio di Phil Cohen (1972) su alcune bande, come *skinhead* e *mods* dell’East End di Londra, rinviene nei comportamenti degli attori sociali un’opposizione simbolica a quei cambiamenti storici e strutturali che investivano in quegli anni i giovani lavoratori londinesi delle classi subalterne. Anche in questo caso, lo studio del fenomeno della banda è strettamente legato alle trasformazioni economiche e sociali che lo circondano. La forza lavoro operaia in quei

primi anni Settanta, dequalificata e frustrata economicamente rispetto al passato, vive un profondo declino. Per reagire a tale frustrazione strutturale, i giovani non si scagliano contro la cultura dominante, per invertire (o riappropriarsi di) valori dominanti, al fine raggiungere mete ritenute inaccessibili. I giovani scelgono invece di dissociarsi e di dirottare le proprie aspirazioni al di fuori del lavoro, nell'ambito dello svago e del tempo libero (Cohen P. 1972).

La Scuola di Birmingham ha il merito di avvicinare il tema delle bande giovanili ad una cornice interpretativa meno rigida rispetto a quella basata sul 'tradizionale' concetto di devianza degli autori statunitensi. «Indicare il nucleo aggregativo principale dei gruppi nella creazione di sottoculture (non necessariamente delinquenziali), nell'elaborazione collettiva di un gusto e di uno stile nell'ambito di un'estetica resistente, piuttosto che nella criminalità o nel capovolgimento di un insieme di valori della cultura dominante, permette di studiare il fenomeno delle bande a partire da una concezione più libertaria e meno stereotipante delle stesse» (Basile 2014). La prospettiva della Scuola offre la possibilità di collocare l'esperienza di gruppi e bande giovanili urbane già nei termini di una dialettica opposizione-resistenza; inoltre, per la prima volta, è la musica ad essere descritta come il più importante elemento culturale di appartenenza giovanile. È proprio grazie alla musica che si tagliano definitivamente i ponti con la cultura dominante, l'austera e rigida società inglese del tempo.

### I.1.2 Deriva securitaria e paradosso europeo

Oggi, gran parte della criminologia contemporanea americana ed europea ha abbandonato ogni tipo di lettura sociale o culturale basata sulla devianza giovanile. Eppure, un nuovo 'dogma' attraverso cui interpretare il perturbante, materializzatosi nel fenomeno delle – spesso volutamente cercate e costruite – bande giovanili è senza dubbio quello della 'sicurezza' delle periferie urbane. Brotherton (2010: 31) sostiene che gli studi di Klein, tra i fondatori del gruppo di ricerca europeo Eurogang<sup>6</sup>, pongono massima attenzione a tre elementi: valutare come osservatori esterni vedono le bande; descrivere l'auto-percezione dei membri di un gruppo; riferimenti espliciti a

---

<sup>6</sup> Eurogang è un gruppo di ricerca internazionale, che riunisce esperti americani ed europei sul tema delle *gang* giovanili. Dal 1996 il gruppo ha attivato un programma di studi comparativi fra la realtà degli Stati Uniti e la realtà Europea. Il gruppo ha prodotto diversi manuali 'interpretativi' tra i quali "The Eurogang Paradox", pubblicato nel 2011.

implicazioni patologiche nel leggere il versante criminale e trasgressivo delle bande analizzate. Klein (2001) afferma che il “paradosso europeo” sta nel fatto che in Europa l’esistenza di bande giovanili non è pienamente riconosciuta, a differenza degli Stati Uniti, dove la presenza di bande è un fatto acquisito. Questa carenza sarebbe dovuta a una presunta differenza quantitativa e qualitativa tra il manifestarsi del fenomeno nei due continenti. Tuttavia, l’autore è convinto che i fatti starebbero diversamente. I ricercatori di Eurogang intendono, dunque, sviluppare un piano di ricerca atto a fornire un formalismo metodologico e linguistico utile per confrontare i dati raccolti in diverse città e culture europee. Si tratta di creare una “cassetta degli attrezzi” (Basile 2014) per interpretare situazioni eterogenee, riportandole ad un minimo comune denominatore. Tale progetto non può che approdare a una riformulazione della definizione generale di banda: «qualsiasi durevole gruppo di giovani votato alla strada (*street oriented*), il cui coinvolgimento in attività illegali fa parte dell’identità di gruppo» (Klein et al. 2001: 418)<sup>7</sup>. Un chiaro manifesto securitario, una formula che poi prosegue elencando alcuni elementi fissi: la durata nel tempo, cioè un certo numero di mesi sufficiente a creare un’idea di stabilità per il gruppo; la territorialità, nel senso che il gruppo deve passare parte del suo tempo al di fuori dei luoghi tipici in cui sono sottoposti al controllo degli adulti; l’età, che deve essere nella maggior parte dei componenti di poco superiore alla ventina; lo svolgimento, infine, di attività illegali come carattere distintivo dell’identità di gruppo.

Sostiene inoltre Klein (2001) che, sebbene sia quasi sempre possibile rintracciare l’esistenza di segni distintivi, come ad esempio un nome, dei colori, simboli, tatuaggi, graffiti, condizione necessaria per definire un gruppo una banda giovanile resta il suo coinvolgimento in attività illegali, in quanto “forma di soggettivazione” dei suoi giovani membri. Per i ricercatori di Eurogang, la valenza patologica delle bande sta proprio nella capacità di queste di agire sui propri membri, incrementando comportamenti criminali (Klein, Maxson 1989). Inoltre, la violenza – esercitata tanto per difendere la “rispettabilità” del gruppo che per preservare il possesso simbolico e la presenza fisica in un dato territorio urbano – permane quale segno di distintivo, sebbene non sia l’unica forma di devianza che si sviluppa all’interno delle gang (Klein 2001).

---

<sup>7</sup> Traduzione mia.

Nel tentativo di fornire strumenti di analisi utili a classificare, differenziare e comparare, altri autori di Eurogang insistono sui momenti di incontro e confronto tra i membri di una banda, descrivendo la regolarità dei *meeting*, l'impiego di regole scritte o tramandate oralmente. Per questi autori la figura del leader è considerata pressoché essenziale, in quanto escludono – o per meglio dire producono l'assioma – che non si diano mai gang gerarchicamente non strutturate. Altri raffronti, tra gli autori del gruppo, si basano sulle attività svolte dalle gang: si individua sempre un tratto distintivo, una specializzazione nelle attività illecite finalizzate al profitto, specie in relazione al mercato degli stupefacenti. Altri autori si soffermano sulla gestione di relazioni esterne al gruppo, ad esempio con bande di altre città, con il vicinato, con i membri della stessa gang finiti in carcere (Weerman 2009).

Maxson e Klein già nel 1995 proponevano una “griglia” formata da cinque tipologie distinguibili di bande, classificate per loro dimensione, longevità, radicamento nel territorio, specializzazioni, e così via<sup>8</sup>.

Nel gruppo di ricerca spicca un'ipotesi di lettura riferita al rapporto tra *welfare* e processi di globalizzazione, suggerita da John M. Hagedorn (1998), prima che costui si muovesse su versanti opposti al formalismo metodologico di Eurogang. Questa suggestione comparativa, poi sostanzialmente sconfessata dallo stesso Hagedorn (2011), muove dall'idea che paragonare la realtà europea a quella statunitense può essere molto difficile se non si tiene debito conto di quanto la deindustrializzazione abbia influito nel trasformare il modello descritto negli anni Venti da Frederic Thrasher. «La realtà “post-industriale” americana, il decentramento produttivo, lo sviluppo sconfinato del terziario, lo smantellamento del *welfare state* costruito nei decenni precedenti, ha determinato un cambio di paradigma per le gang, che esisterebbero adesso quasi esclusivamente in relazione allo svolgimento di attività economiche illegali» (Basile 2014).

---

<sup>8</sup> «Le *traditional gang* [sono] quelle che esistono da almeno venti anni, contano centinaia di membri e contengono sottogruppi formati in relazione all'età e alla durata dell'affiliazione del membro. Si distinguono per la strenua [e violenta] difesa del loro territorio di riferimento. Altrettanto "territoriali" sono le *Neo-traditional gang*, che hanno invece solo una cinquantina di membri, una durata nel tempo prossima ai dieci anni, e sono divise in sottogruppi, sebbene la definizione di questi tenda ad essere meno marcata. Le *Collective gang*, invece, sarebbero caratterizzate dalla coesistenza poco strutturata di una massa di adolescenti e di “giovani adulti” che, pur esistendo da parecchi anni, non hanno simboli distintivi così evidenti, e tendenzialmente esercitano un presidio territoriale più blando. Infine, spiccano le *Speciality gang*, la cui esistenza è riconducibile sostanzialmente a ragioni meramente criminali più che sociali. Le loro dimensioni sarebbero ridotte e l'ambito di interesse solo quella zona in cui sviluppano i loro propositi criminali. Un esempio tipico, secondo i ricercatori, sarebbero i gruppi di spaccio o gli *skinhead*» (Basile 2014).

### I.1.3 Oltre la formula delle bande giovanili e gli approcci etnografici

Nell'ultimo quindicennio, contestando aspramente la prospettiva criminologica dominante che colloca le "bande giovanili" in un'ottica di patologia sociale, si è sviluppato un movimento di ricerca che propone il ritorno ad un orientamento teorico basato sulla 'resistenza' e che si ispira a letterature generalmente non contemplate dalla criminologia tradizionale. È in quest'ottica che Brotherton e Barrios (2004: 23) propongono drasticamente di sostituire i termini "gang" o "banda giovanile" con l'espressione "organizzazione di strada". Ovvero: «un gruppo formato in gran parte da giovani e adulti, provenienti da classi marginalizzate, che ha come obiettivo di fornire ai propri membri un'identità di resistenza, un'opportunità di rafforzarsi ed emanciparsi (*empowered*) sia individualmente che collettivamente, una capacità di discutere e sfidare la cultura dominante, un rifugio dalle tensioni e sofferenze della vita quotidiana del ghetto, ed infine una enclave spirituale in cui possono essere generati e praticati rituali considerati sacri»<sup>9</sup>.

Luca Queirolo Palmas (2006: 158-159) ci ricorda che, seguendo tale prospettiva, «le *street organizations* non possono essere analizzate in termini di disfunzionalità né di riproduzione sociale; al contrario le loro pratiche contribuiscono a generare specifiche situazioni di resistenza/trasformazione dell'ordine sociale e culturale dominante. Tre processi vengono individuati come elementi portanti di una ridefinizione dal basso (rispettivamente psicologica, cognitiva, sociale) di tali esperienze: *recovery*, *renaming*, *reintegration*». *Recovery* indicherebbe la capacità dell'organizzazione di accogliere al suo interno persone con un passato esperienziale traumatico, quale il carcere o una migrazione, fornendogli appoggio, sostegno e caricando il presente di una forte valenza affettiva; per *renaming* si intende la capacità di costruire individualmente e collettivamente nuovi valori, anche alternativi o antagonisti a quelli della cultura dominante; *reintegration* fa riferimento alla possibilità di reinserimento nel sociale all'uscita dal carcere, laddove l'organizzazione di strada diviene casa e seconda famiglia.

---

<sup>9</sup> Traduzione mia.

In Europa sono emerse in questi anni ricerche simili a quelle condotte da Brotherton e Barrios su organizzazioni di strada come i *Latin King* e i *Ñetas*, organizzazioni che si erano ‘riprodotte’ sul nostro continente in relazione al fenomeno migratorio. Tra le più importanti esperienze, cariche di progettualità calata nel sociale, ritroviamo proprio quella del gruppo genovese con in testa Queirolo Palmas. Questi ricercatori, per loro stessa ammissione, si sono avvicinati al fenomeno delle bande di strada incuriositi dal clamore mediatico che accompagnava l’emergere delle gang dei *latinos*, in Spagna a Madrid e Barcellona, così come in Italia a Genova e Milano. Il carattere europeo di queste bande, fenomeno trans-nazionale, ma fino ad un certo punto, lo chiarisce bene Queirolo Palmas: «Ciò che appare interessante è il carattere aperto alla reinterpretazione dell’appartenenza alle organizzazioni di strada nella misura in cui queste divengono esperienze globali, mosse dai movimenti migratori e dai diversi approdi che questi sperimentano nei contesti di ricezione. Latin Kings e Ñetas divengono da un lato *loghi* che possono essere ceduti in *franchising* e quindi risignificati a livello locale, dall’altro spazi di comunicazione e di *agency* transnazionale; capire che cosa risiede dietro queste esperienze dipende da un lato dalle caratteristiche di chi gestisce il marchio a livello locale, dall’altro dal ruolo delle istituzioni pubbliche e dei media, dalla discriminazione esistente o percepita, dai canali di partecipazione e di rivendicazione possibili per la popolazione di origine immigrata» (*ivi*: 159).

In Italia la ricerca realizzata con i giovani di queste organizzazioni si è focalizzata sul loro carattere transnazionale, riflettendo da un lato sull’esistenza di una dimensione metropolitana globale che tende a segregare e stigmatizzare i giovani migranti e di seconda generazione (Queirolo Palmas 2010), dall’altro sulla necessità degli stessi di acquisire visibilità e rispetto, mediante l’accumulazione di un capitale simbolico e culturale composto da un misto di fattori estetici, rituali e disciplinari (Queirolo Palmas 2009). Definirsi nei nuovi spazi urbani come giovani *latinos*, membri di un’organizzazione di strada, appare come una costruzione identitaria che prende le distanze, interpretandole, sia dalla società di provenienza che dalla società di arrivo. I giovani *latinos* incontrati dal gruppo genovese erano per lo più ragazzi giunti in Italia a seguito della migrazione familiare, nel senso che erano trascinati dalla migrazione familiare, non l’avevano cercata, per trovarsi poi proiettati in un contesto culturale che li caricava di invisibilità e inferiorità simbolica. Queirolo Palmas (2009: 135) nota

come «scegliere di essere membri di un'organizzazione della strada significa sottrarsi collettivamente ad uno statuto di invisibilità [...] offrirsi agli sguardi e contestare la definizione della propria presenza come inopportuna, rivendicare con la prossimità visiva una relazione con la società ricevente». La resistenza diviene un paradigma attraverso cui leggere pratiche di solidarietà, mutuo soccorso e riconoscimento culturale in risposta ad una subalternità materiale e simbolica percepita come strutturale. Tra i ricercatori del gruppo genovese, Francesca Lagomarsino (2009a) mette in luce come la questione della solidarietà sia fondamentale per comprendere a pieno tali organizzazioni di strada e il loro universo simbolico, nonché come questi gruppi, in termini sia affettivi che materiali, finiscano per costituire una vera e propria dimensione sostitutiva delle famiglie d'origine, talvolta integralmente o parzialmente assenti a causa della migrazione, o costrette a sacrificare tempo e cure per i figli pur di sostenere gli obblighi dell'accoglienza nella società di arrivo (lavoro e sacrificio 'a tutti i costi' per il mantenimento dello status legale di immigrato).

Le organizzazioni seguite dai ricercatori genovesi creano un'appartenenza ad una "raza latina", la creano nel senso che la dimensione etnica è importante in quanto a costruzione del discorso e nel linguaggio utilizzato, ma non nelle regole che sanciscono l'adesione al gruppo. La 'latinità' permea la ritualità degli incontri (feste, eventi sportivi, momenti aggregativi, ecc.), le cerimonie e la simbologia. Chiunque allora può entrare a far parte dell'organizzazione, purché ne condivida le regole e si impegni a rendere attiva (visibile) la "fratellanza" (Lagomarsino 2009a: 45). Vi sono così ragazzi italiani che entrano in un'organizzazione di strada "latina" poiché con il gruppo già condividevano lo stesso ambiente, gli stessi stili di vita, le stesse aspettative. In genere, si tratta di ragazzi delle periferie urbane, le cui condizioni materiali non sono molto dissimili da quelle dei giovani migranti loro vicini di casa, e che con loro condividono stili espressivi e culturali come l'hip-hop e il rap, percependo gradi simili di discriminazione sociale (Cannarella 2011). Così, per tornare a Barrios che ricostruisce la storia dei *Latin Kings* negli Stati Uniti, i giovani delle organizzazioni di strada sono «imbevuti culturalmente dello stare lì, fisicamente ed emozionalmente presenti, per i loro fratelli e sorelle. Per loro questo è un *atto di classe*»<sup>10</sup> (Barrios 2008: 35).

---

<sup>10</sup> Traduzione in Lagomarsino (2009a: 45). Il corsivo è mio.

Sempre tra i ricercatori del gruppo genovese, Massimo Cannarella (2009) affronta le tematiche del rapporto delle organizzazioni di strada con le istituzioni, delle loro letture da parte dei mass-media e dell'opinione pubblica, nonché del discorso della 'violenza'. Non si nasconde che questi gruppi di strada usino la violenza come mezzo di affermazione e di comunicazione, ed in tal senso questo è spesso l'aspetto più evidente della loro esistenza. Tale dimensione ha prodotto però la costruzione del panico mediatico da parte degli "imprenditori della sicurezza" (Cannarella 2009: 128), quali politici, soggetti economici, attori sociali interessati alla crescita della relativa domanda di sicurezza per questioni di profitto. I ricercatori genovesi hanno investigato anche i modi in cui le notizie filtrano al grande pubblico e gli schemi di comunicazione adottati dalla polizia locale. Hanno notato come sia la polizia a fornire direttamente ai media un contenitore narrativo (le *gang* in 'stile americano'), creando così il mito della banda di delinquenti organizzata, superando di gran lunga la descrizione di una microcriminalità disorganizzata e casuale (Cannarella 2011).

I ricercatori dell'Università di Genova hanno avuto il merito di operare una "ricerca azione partecipata", sperimentando anche forme di restituzione, coinvolgendo gli attori sociali investigati sia nella produzione del sapere stesso che in un processo di "emersione", cominciato nel 2005 sulla scorta di quanto era accaduto un anno prima a Barcellona: nella città spagnola la municipalità aveva promosso un processo di riconoscimento pubblico e "legalizzazione" dei Lating King e dei Ñetas, proponendo loro di «divenire parte delle politiche giovanili della città, in cambio di adesione ad un percorso di abbandono della violenza» (Cannarella, Mei 2009: 18)<sup>11</sup>.

Mauro Cerbino – come anticipato in parte – ha preceduto il lavoro dei genovesi sui Latin King, dapprima a Barcellona<sup>12</sup>, per poi continuare in Ecuador, Porto Rico e New

---

<sup>11</sup> Il processo di emersione nel contesto genovese, rispetto a quello spagnolo, ha goduto di una copertura politica parziale da parte dell'amministrazione cittadina e si è concluso dopo circa quattro anni di lavoro (Queirolo Palmas 2009; Cannarella 2011). Il risultato più evidente a Genova (il processo di emersione delle 'bande' fu esteso anche a Milano) fu forse la fine di scontri aperti tra gruppi di strada, con il raggiungimento di una pace nel 2006, facilitando da parte di questi gruppi pratiche trasformative dello stigma in emblema e accoglienza, in rivendicazione di diritti (dei migranti, come delle classi subalterne) attraverso strategie di sensibilizzazione nel contesto sociale (Cannarella 2009: 131).

<sup>12</sup> Un altro gruppo di ricercatori (Feixa, Porzio, Recio 2006; Feixa 2006), a Barcellona, si è occupato dell'esperienza delle organizzazioni di strada nel contesto migratorio europeo. Adoperando il concetto di "etnogenesi" – processo attraverso cui giovani migranti o figli di immigrati si scoprono e inventano *latinos* nelle società di arrivo (cfr. Queirolo Palmas 2006) – questi studiosi interpretano le modalità attraverso cui tali attori sociali tentano di fronteggiare una "tripla crisi" (Feixa 2006): «la crisi dell'adolescenza, la crisi di una famiglia transnazionale disseminata fra Americhe e Europa, la crisi del vuoto prodotto dall'emigrazione» (Queirolo Palmas 2006:154). In tal modo l'etnogenesi permetterebbe di superare la condizione di "doppia assenza" (Sayad 1999) per accedere ad uno spazio di "doppia



York (Cerbino 2009). Lo specifico contesto sudamericano porta a focalizzare maggiormente l'attenzione sul capitale culturale conflittuale delle *pandillas*, portando al centro dell'investigazione il rapporto dei giovani con la violenza, sia agita che subita (Cerbino 2004), il maschilismo egemonico riprodotto nelle pratiche sociali del gruppo, i significati morali della *leadership* in seno al gruppo. Diventa centrale, in Cerbino, la valutazione delle politiche duramente repressive adottate da governi come Messico e Colombia per fronteggiare il fenomeno delle gang; la critica dell'autore si concentra sull'esito di tali politiche, atte ad aumentare, anziché arginare, in chiave antagonista, la violenza degli stessi giovani di strada, già immersi in un clima minato da abusi di potere della polizia e dell'autorità costituita, da condizioni storiche e sociali, come le continue guerre civili, dalla percezione di governi corrotti e distanti (Cerbino 2004: 58; 2009). La violenza giovanile presa in esame dall'autore andrebbe allora ripensata, non più come espressione di comportamenti devianti o come patologia sociale, quanto come un 'terzo luogo' nel quale molti giovani gestiscono frustrazioni, conflitti e aspirazioni nella società contemporanea.

#### I.1.4 Per un framework globale e non categorizzante

John M. Hagedorn nel suo "A world of gangs" del 2008 prende le distanze dalla prospettiva criminologica dominante, a forte matrice tassonomica ed essenzialista, ed in particolare dal già citato gruppo di ricerca – da lui brevemente frequentato – di *Eurogang*. Scrive Hagedorn (2011: 17): «ero disgustato dall'esportazione spudorata in Europa della ricerca statunitense sulle gang e iniziai a rivolgermi alle esperienze molto più variegata delle gang del terzo mondo [...] I gruppi di giovani armati di cui avevo appreso direttamente dai ricercatori in Africa, Asia e America latina mi hanno insegnato che un framework globale risulta ben diverso dalle statiche "definizioni ufficiali" della realtà criminologica degli Stati Uniti». Hagedorn ha dalla sua oltre vent'anni di studio sul campo delle gang da Milwaukee a Chicago e la partecipazione a numerosi studi internazionali comparativi. Il suo lavoro si basa su tre punti chiave: 1) le gang non sono una forma univoca ma la declinazione locale di molteplici forme di gioventù armata che occupa spazi "non controllati" dei sobborghi urbani; 2) le gang

---

presenza": «da un lato riscoprono, riaffermano, ritraducono le proprie origini latinoamericane, dall'altro le rivendicano, e le agiscono, in termini di identità e di pratiche distintive» (Queirolo Palmas 2006: 154).

subiscono l'influenza di forme di oppressione strutturale, dal razzismo alla povertà dei quartieri degradati, e sono reazioni disperate all'ineguaglianza persistente; 3) le gang contengono aspirazioni e una forza dell'identità – che esse costruiscono localmente – espresse anche da stili globali come la musica e l'arte hip hop, un luogo terzo da cui partire per incoraggiare “identità di resistenza” culturali da ricondurre a movimenti sociali (*ivi*: 24-25).

L'ultimo punto, come visto dai lavori di ricerca-azione descritti nel paragrafo precedente, è la linea che ben contraddistingue gran parte di una ricerca ‘antagonista’, orientata a trasformare lo stigma di partenza delle organizzazioni di strada in emblema di resistenza, attraverso progetti calati negli spazi politici urbani (movimenti sociali). Voglio però soffermarmi sui punti precedenti. Nel primo Hagedorn mette in luce che le esperienze di gang stabili – definite per varie ragioni “istituzionalizzate”, cioè che permangono nel tempo e nello spazio oltre gli attori che le hanno generate o vissute per primi ed esercitano un potere forte su zone urbane e gruppi ‘etnici’ – sono solo una parte di un *continuum* della violenza in cui si dipanano svariate tipologie di gruppi più o meno armati, più o meno organizzati, che di volta in volta vengono definiti gang. L'autore afferma, al tempo stesso, che non è la globalizzazione la causa delle gang, seppure si tratti di un fenomeno globale. La loro crescita è in relazione con l'urbanizzazione massiccia, con l'immigrazione, con la povertà, con l'indebolimento degli stati (*ivi*: 24). Il secondo punto, collegato al precedente, mette in luce come la costruzione identitaria che si opera per mezzo di una banda sia una reazione a una subalternità esistenziale e sociale e che, dunque, ricollegandoci a Barrios (2008: 35) il loro “stare lì”, la loro esistenza, sia essa stessa un “atto di classe”.

Date queste premesse, le bande narrate da Hagedorn non possono essere considerate entità stabili e chiaramente definite in quanto «[le] gang di giovani di oggi domani potrebbero diventare posse di droga o, in alcuni luoghi, anche trasformarsi in una milizia etnica e il giorno dopo in un gruppo di vigilanza» (Hagedorn 2011: 26). Globalità del fenomeno, dunque, al pari di un urbanesimo che si dipana gentrificando e ri-periferizzando al tempo stesso. La critica di Hagedorn è mossa anche contro la retorica operata in molte città occidentali – si riferisce al contesto statunitense, ma il fenomeno è ben noto anche nelle nostre metropoli – che accompagna la trasformazione di quartieri prima ‘degradati’ in residenziali. Tale retorica punta tutta sul concetto di ‘sicurezza’: trasformare i quartieri per renderli più sicuri, per rendere la

città sicura. Quale ‘città’ resta sempre da chiarire, così come quale ‘sicurezza’ e, soprattutto, ‘per chi’. Gli strati subalterni sono sospinti in nuovi sobborghi, ultra-periferizzati in una ennesima topografia dell’invisibilità. Nella metropoli americana osservata da Hagedorn la contropartita di tale retorica securitaria è il pensiero della “cultura della strada” (*ivi*: 33), che legge la gentrificazione (in genere la sostituzione di afroamericani, ispanici e immigrati poveri con i bianchi ricchi) come una sorta di “pulizia etnica interna”, una “guerra segreta”.

Le città dei nostri giorni sono contese, secondo Hagedorn, ed esprimono a pieno le contraddizioni del neoliberismo; esse mostrano la sconfitta di uno Stato che si arrende alle ragioni del mercato, riproducendo meccanismi di ineguaglianza sociale ammantati da retoriche morali o securitarie. Le gang si configurano, dunque, come una caratteristica inalienabile delle nostre città contese. Forse possiamo ripensare a quell’aggettivo ‘interstiziale’ che quasi cent’anni prima Thrasher attribuiva alle bande di una lontana Chicago degli anni Venti. Solo che, questa volta, le fessure, gli interstizi in cui nascono e crescono organizzazioni di strada e gruppi giovanili – etichettati o autodefiniti bande – sono al centro delle stesse città, fisicamente e simbolicamente divise da confini etnici, razzismi, estremismi religiosi, diseguaglianze economiche e di genere, nonché politiche dell’intolleranza. «Finché la nuova economia globalizzata e la gestione politica produrranno ineguaglianza e prolungheranno la sofferenza, le gang saranno una panoplia di atteggiamenti rabbiosi e, spesso, armati» (*ivi*: 34).

Dello stesso anno di “*A world of gangs*” (2008a) è il lavoro di Loïc Wacquant “*Urban Outcasts*”. Le gang compaiono nell’opera di Wacquant all’interno delle più ampie e complesse dimensioni dell’*iperghetto* americano e delle *banlieue* francesi. Si tratta di un testo manifesto per quell’indirizzo di studi sociali ‘schierati’ dalla parte della nuova forza lavoro precaria della città post-industriale, in un’ottica dichiaratamente comparativa, tra la *West Side* di Chicago e la periferia parigina. Per Wacquant lo Stato statunitense e quello francese, pur avendo attraversato entrambi una radicale ristrutturazione economica lungo linee post-industriali, sono approdati – a causa di sostanziali differenze nella loro struttura sociale e nelle diverse strategie politiche adottate – a forme molto differenti di “marginalità avanzata”<sup>13</sup>. Mi soffermerò più

---

<sup>13</sup> Con questo termine Wacquant vuole, da un lato, offrire un dispositivo concettuale per catturare modelli comuni di emarginazione socio-spaziale in diverse società post-industriali, e da un altro lato tentare di identificare i meccanismi che producono significative variazioni di marginalità nelle diverse società.

avanti su altri aspetti del lavoro di Wacquant. Qui mi preme sottolineare come la sua linea di analisi rintracci un punto di convergenza in realtà eterogenee, non solo statunitense e francese, nell'indicare come in gran parte delle società contemporanee il bisogno di agitare il fantasma di nuovi 'barbari', tra cui le gang urbane, sia finalizzato all'ottenimento di due risultati significativi nel governo dei soggetti: attraverso processi di 'criminalizzazione', la sostituzione di politiche sociali con politiche penali e di controllo e, per mezzo del dibattito pubblico, la trasformazione del concetto di sicurezza sociale in quello di sicurezza *tout court* (Wacquant 2008).

## I.2 La centralità delle periferie

### I.2.1 Il mondo e gli *slums*

Già nel 2003, il rapporto UN-Habitat dal titolo *La sfida degli slum* diffondeva dati allarmanti sulla diffusione delle baraccopoli nel mondo. Si tratta di un rapporto cupo e rappresenta la prima analisi approfondita e veramente globale sulla povertà urbana che, rompendo la tradizionale cautela dell'Onu, accusa apertamente il neoliberismo e, soprattutto, i programmi di aggiustamento strutturale (SAPs)<sup>14</sup> del Fondo Monetario Internazionale (Breman 2006: 142). Scrive Mike Davis nel suo lavoro "*Planet of slums*" (2006: 174): «Il brusco movimento tettonico della globalizzazione neoliberale cominciato nel 1978 è analogo al processo catastrofico che ha modellato un "Terzo Mondo" in primo luogo durante l'era dell'imperialismo tardo-vittoriano (1870-1900). Alla fine del diciannovesimo secolo, l'immissione forzata nel mercato mondiale delle grandi masse contadine dell'Asia e dell'Africa, fino ad allora al livello di sussistenza, comportò la morte per carestia di milioni di persone e lo sradicamento di decine di milioni dai più tradizionali lavori. Il risultato finale (anche in America Latina) fu la

---

<sup>14</sup> (*Structural Adjustment Programs* - SAPs). In italiano la sigla che li definisce è PAS, appunto "piani di aggiustamento strutturale", politiche del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale delle cosiddette 'condizionalità', presupposti da soddisfare per ottenere nuovi finanziamenti o tassi d'interesse inferiori su quelli già in atto. Le condizionalità sono stabilite per assicurare che il prestito sarà speso conformemente agli obiettivi globali del finanziamento. I SAPs sarebbero stati creati con l'obiettivo di ridurre squilibri fiscali, per promuovere la crescita economica del paese debitore, perché possa generare reddito e ripagare i debiti accumulati. I programmi di aggiustamento strutturale sostengono e potenziano in genere politiche di libero mercato, portando da un lato a privatizzazioni e deregolamentazioni, da un altro alla riduzione delle barriere commerciali. I paesi che falliscono nell'eseguire i piani di aggiustamento possono essere assoggettati ad una severa disciplina fiscale.

“semi-proletarizzazione” rurale, dove si è formata un’enorme classe globale di semi-contadini immiseriti e lavoratori agricoli privi di ogni certezza di sussistenza»<sup>15</sup>.

Secondo l’autore, l’origine di un’urbanizzazione violenta, foriera di sofferenze e diseguaglianze sociali sta proprio nella cieca volontà di dirigere, attraverso gli aggiustamenti strutturali (SAPs), le sorti dei paesi in via di sviluppo. L’urbanizzazione senza crescita del Sud del mondo sarebbe, dunque, una dura eredità di una congiuntura politica globale: la crisi debitoria mondiale dei tardi anni Settanta e la conseguente ristrutturazione, a guida del Fondo Monetario Internazionale, delle economie di questi paesi negli anni Ottanta. L’urbanizzazione del Terzo Mondo ha stabilito dei tassi di crescita incontrollabili (il 3,8% dal 1960 al 1993), nonostante la caduta dei salari reali, l’aumento generalizzato dei prezzi e una disoccupazione urbana cronica e dal tasso elevatissimo. Sempre secondo Davis si tratta di un “boom urbano” che ha colto di sorpresa tutti gli analisti dell’epoca, messi dinanzi al paradosso africano: «come facevano città della Costa d’Avorio, della Tanzania, del Congo-Kishasa, del Gabon, dell’Angola, e di altri paesi – dove le economie si andavano contraendo a un tasso tra il due e il cinque per cento l’anno – a sostenere una crescita di popolazione annua tra il quattro e l’otto per cento? [...] come ha potuto l’Africa nel suo insieme, attualmente in un’epoca di occupazione urbana stagnante e di produttività agricola ferma, sostenere un tasso di urbanizzazione annuo (dal 3,5 al 4,0 per cento) considerevolmente più alto della media di quasi tutte le città europee (2,1 per cento) all’apice degli anni della crescita vittoriana?» (2006: 21; trad. italiana). La risposta in buona parte starebbe nel fatto che le politiche di “deregolazione” agricola e di disciplina finanziaria del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale avrebbero continuato a produrre un surplus di manodopera rurale destinata a migrare verso gli *slum* urbani, nel momento in cui le città cessavano di essere produttrici di posti di lavoro.

Dalle pagine del *New Left Review*, rileggendo le analisi di Davis, ancora più critico l’antropologo Jan Breman commenta (2006: 143)<sup>16</sup>: «[la] combinazione di mancanza di lavoro e di salari bassissimi fa sì che questa fanteria marciante dell’economia globale sia priva dei mezzi di sussistenza basilari [...] Sempre più spesso gli odierni *slum* si formano ai margini dei centri urbani, in una vasta cintura in cui le zone urbane gradualmente cedono il passo alla campagna circostante. Questo particolare paesaggio è rinvenibile anche in Europa orientale, dove il Secondo Mondo si è dissolto nel

---

<sup>15</sup> Traduzione mia.

<sup>16</sup> Traduzione mia.

Terzo, a condizione che l'eclissi dei "paesi post-capitalistici" non abbia già svuotato di significato il concetto di Terzo Mondo». Ma il discorso può andare ben oltre.

Nel suo recente lavoro dal titolo "La domanda abitativa dimenticata: gli *slums* a Roma", Giulia Agostini rilancia il problema nella piena coscienza del cittadino del terzo millennio che abita le 'nostre' metropoli del 'Primo Mondo'. Dopo aver riconsiderato, con dati aggiornati (UN-Habitat 2012), che il 31,6% della popolazione urbana del pianeta vive in *slum*, che quasi un residente urbano su tre è costretto a vivere in una situazione abitativa inadeguata, l'autrice riafferma che gli *slum* non possono più essere considerati parti marginalizzate delle città. Da un lato, specialmente nei paesi in via di sviluppo, gli *slum* sono diventati la tipologia prevalente di insediamento abitativo e solo in Africa Sub-Sahariana il 61,7% della popolazione urbana vive in tali ambienti (UN-Habitat 2012); da un altro lato la formazione di questi luoghi, manifestazione spaziale e fisica della povertà urbana e delle disuguaglianze all'interno delle città, è dovuta alla mancanza di soluzioni abitative a basso costo per le fasce più deboli della popolazione. In Italia la crisi abitativa è particolarmente grave a Roma, dove coinvolge circa 40.000 famiglie, più o meno 100.000 persone tra immigrati, famiglie sotto sfratto, famiglie a basso reddito, giovani precari ed anziani, ormai esclusi dal mercato dell'acquisto e dell'affitto di una casa (Agostini 2013; Caudo, Sebastianelli 2007); «un censimento del Comune di Roma del Settembre 2009 ha contato almeno 240 insediamenti informali: giacigli, case occupate, baracche, piccole tendopoli sulle rive dei fiumi Tevere e Aniene, occupati da almeno 4.000 persone. [...] Non esistono dati ufficiali su queste "abitazioni informali", tuttavia secondo le associazioni umanitarie (MEDU 2012, Comunità di Sant'Egidio 2011, Caritas 2010 e 2011) con grande probabilità sono molto più di 4.000 le persone che vi abitano» (Agostini 2013: 2). In realtà, altri studi parlano di oltre 10.000 persone solo nelle occupazioni abitative (de Finis, Di Noto 2018).

Riportato davanti ai nostri occhi tale fenomeno, diviene più che mai difficile trovare una definizione universalmente valida di *slum*, che tenga conto dei diversi contesti locali e sociali, delle differenze topografiche e delle diverse variabili storico-politiche, ma che ne riassume al tempo stesso le caratteristiche principali. La parola, di per sé porta ancora lo spettro di quell'Inghilterra vittoriana già evocata da Davis, dove comparve per la prima volta per indicare gli «alloggi di bassa qualità e con condizioni di vita malsane», quelle zone della città in cui erano praticate attività marginali e per la

maggior parte criminose (UN-Habitat 2003): è lo stesso rapporto Onu citato in apertura del paragrafo a mettere in primo piano la realtà materiale degli *slum* anziché gli aspetti socioeconomici. Esso definisce come *slum* un insediamento sovrappopolato, un agglomerato di abitazioni povere e abusive, prive di acqua potabile, servizi igienici, fogne, strade e depositi per i rifiuti, in cui è scarsa la qualità strutturale dell'abitazione, che spesso non permette un'adeguata protezione da condizioni climatiche estreme, dove lo spazio vitale è al di sotto di una 'sufficienza', stabilita in un massimo tre persone per stanza, e dove è assolutamente, o forse inizialmente assente, il titolo legale di godimento dell'abitazione.

A Roma, Agostini (2013: 11) si è trovata dinanzi a realtà urbane definite di volta in volta informali, precarie, abusive, ecc., che rispondevano parzialmente ai criteri elencati dal rapporto UN-Habitat. L'autrice adotta come criterio principale per classificare gli *slum* romani lo spontaneismo e, quindi, «la volontà di creare un insediamento informale da parte di chi non ha altre soluzioni abitative. Da questo punto di vista i “campi” Rom regolari risultano essere una problematica diversa rispetto agli *slums*. Infatti “i rom sono la minoranza etnica più discriminata d'Europa” (Scandurra 2009: 161) e sono vittime di “politiche abitative discriminatorie e ghettizzanti che culminano nell'invenzione dei campi ‘sosta’ [...] ghetti etnici nei quali dilagano tutte le patologie dell'esclusione e dell'emarginazione” (162). I rom non scelgono di vivere nei campi ma sono costretti a farlo, c'è quindi una differenza fondamentale tra gli insediamenti informali spontanei ed i “campi rom”: la mancanza di scelta».

La possibilità di scegliere una “carriera abitativa” (Manzoni 2013) da parte di strati marginali della società urbana tornerà in relazione al mio lavoro sul campo nella capitale, dove mi sono mosso su uno dei luoghi dell'emergenza abitativa romana, un insediamento 'occupato', divenuto col tempo insediamento 'temporaneo', ad oggi da circa vent'anni. Questa anticipazione mi serve per porre al lettore una domanda: come per la categoria di *gang*, quelle di *slum*, *banlieu*, ghetto, sobborgo o quartiere disagiato sono davvero utili ad orientare i nostri discorsi verso una comprensione di fenomeni complessi (vicini e locali quanto globali e trasversali), o servono piuttosto a 'esotizzare' un mondo che, definendolo, vogliamo in realtà tenere lontano, appunto ai margini? Sarà il caso, allora, di chiarire che il concetto di *slum* va inteso in maniera estensiva, così come il concetto di quartiere marginale o di periferia verrà di volta

relativizzato e contestualizzato nel corso della ricerca. Che si tratti di uno *slum*, di una baraccopoli o di uno spazio occupato, o ancora di un ghetto ‘etnico’ creato da politiche locali discriminatorie, da un punto di vista delle dinamiche socio-spaziali, quali sono le domande principali che possono aiutarci a comprenderlo?

Ancora una volta è Davis (2008) a spianarci la strada. Una delle domande da cui poter partire potrebbe essere “Di cosa vivono gli abitanti degli *slum*?”. Davis ne parla analizzando le condizioni e i rapporti nell’“economia informale” (Davis 2006: 178-190), cioè una varietà di “forme di vita economica” (Pavanello 2000) che coinvolge quattro quinti della forza lavoro mondiale. L’espressione è stata coniata all’inizio degli anni Settanta per indicare quei contadini che si riversano in massa nelle città e che, non trovando lavoro nelle fabbriche o in realtà ‘regolari’ del mercato urbano, si guadagnano da vivere con lavori precari, non specializzati e mal retribuiti, privi di qualunque forma di sicurezza o protezione sociale (Breman 2006: 145-146). Questi lavoratori possono al più ottenere occupazioni occasionali, sia come lavoratori salariati che autonomi; questa forza-lavoro fragile si diffonde in tutti i settori dell’economia: dall’industria all’artigianato, dal piccolo commercio ai trasporti, dalle costruzioni ai servizi. A volte sono gli stessi lavoratori ‘sommersi’ a possedere i mezzi di produzione, altre volte questi appartengono ai datori di lavoro o sono addirittura presi in fitto da ‘terzi’. Davis (2006: 179) è molto critico verso coloro – specie economisti – che hanno provato addirittura a lodare tale forma di auto-sostentamento come la migliore strategia per la riduzione della povertà, chiamando questi sostenitori «apostoli dell’auto-aiuto e degli interventi su scala delle ONG», mentre Breman (2006: 146) li definisce «apostoli del fondamentalismo del mercato»<sup>17</sup>. Davis non si scaglia contro le ONG di per sé, ma contro la rinuncia da parte dello Stato di intervenire sugli ‘effetti iatrogeni’ delle riforme strutturali, sul ruolo – in definitiva – che gli stati dovrebbero porsi nel mitigare gli effetti dei mercati sulle condizioni materiali dell’esistenza degli strati marginali e vulnerabili della società. L’accusa è mossa, dunque, a economisti come Hernando de Soto (2001: 229)<sup>18</sup>, il quale arriva a scrivere: «Marx sarebbe probabilmente scioccato nello scoprire come nei paesi in via di sviluppo gran parte della massa brulicante non sia costituita da regolari proletari

---

<sup>17</sup> Traduzioni mie.

<sup>18</sup> Citato anche in Kruckeberg (2004: 2) e Davis (2006: 179).



oppressi, bensì da piccoli imprenditori informali oppressi e con una considerevole quantità di risorse (*assets*)<sup>19</sup>».

Secondo questi teorici, le enormi masse di lavoratori dei ‘settori informali’ si caratterizzano come piccoli imprenditori locali – “eroi” – esclusi dall’accesso al credito formale solo come conseguenza della loro ‘natura non regolata’. Dunque, il microcredito loro erogato da parte delle banche, a condizioni commerciali per esse vantaggiose, consentirebbe, secondo questa linea di ragionamento, di aumentare la loro produttività, aiutandoli a uscire dalla precarietà della loro esistenza. Si tratta di una linea di ragionamento che ispira molte delle politiche giovanili nei paesi ‘sviluppati’, una linea che produce ciò che Anke Schwittay (2011) ben definisce “*Marketization of Poverty*” e che ritroveremo, nella terza parte di questa tesi, a proposito del rapporto tra gruppi giovanili marginali della periferia di Mekelle (Etiopia) e le autorità locali che tentano – attraverso il discorso ‘neoliberista’ dell’auto imprenditorialità – di farli convergere sui binari sociali del controllo e del consenso, spegnendone ogni afflato resistenziale, pur se spesso declinato in violenza urbana ed espressioni da gang (*infra*: III.2.7). Questo modello di sviluppo è una “soluzione” che Davis respinge, giudicandola un mito creato e diffuso dalla Banca Mondiale per attribuire ai poveri “la responsabilità” dello stato di indigenza e marginalità in cui vivono e lavorano. Non è perciò difficile comprendere che gli ampi segmenti di lavoratori dei settori ‘informali’ – da noi siamo soliti adoperare l’aggettivo “sommerso” – costituiscono un esercito di riserva per il mercato del lavoro, ma a condizioni non negoziabili, che prevedono un prolungamento estremo nella durata delle giornate lavorative (alternate a lunghi e irregolari periodi di disoccupazione), l’impiego di bambini e anziani nel processo produttivo, la sottomissione di donne e fasce deboli della popolazione ai diktat dei datori di lavoro e, chiaramente, la più bassa remunerazione possibile. «Si tratta, in breve, di un regime di implacabile flessibilità in cui, in linea con la dottrina neoliberista, l’autorità pubblica è scomparsa in quanto forza regolatrice e ha rinunciato persino alla funzione di equilibrare gli interessi del capitale e della forza lavoro» (Breman 2006: 146).

Questo “regime di costante flessibilità” ha investito ormai anche i templi del liberismo “fondamentalista”, invadendo tutti gli ambienti urbani. Dalle nostre periferie ai nostri salotti dei quartieri residenziali, intere generazioni ormai si confrontano con questo

---

<sup>19</sup> Traduzione mia.

mito della ‘flessibilità a tutti i costi’, ammantato di retoriche del progresso, della ‘crescita’ e del contrasto ad una ‘crisi economica’ percepita sempre più come orizzonte esistenziale, piuttosto che come una condizione strutturale del nostro tessuto economico. Dalle periferie romane, dove ho svolto le mie indagini, ai corridoi dell’università, dialogando con studenti e più o meno giovani ricercatori, la lettura offerta da autori come Davis e Breman mi sembra echeggiare ovunque.

Gli *slum*, le periferie, i sobborghi marginali, le zone ‘degradatae’ – non finiremo mai di trovare definizioni più o meno evocative – hanno la caratteristica di rendere visibile, tangibile, ciò che affligge le società contemporanee nel mondo post-industriale. La globalità del capitalismo sta forse proprio in questo suo “fondamentalismo neoliberale”. Antropologi e studiosi della ‘governamentalità’<sup>20</sup> hanno ampiamente dibattuto se il neoliberismo possa essere inteso come un’ideologia anti-Stato, così per alcuni il neoliberismo si è configurato, innanzitutto, come un progetto politico sullo Stato e le sue funzioni e ruoli nella società (cfr. Hilgers 2012; Wacquant 2010; Ong 2006; Foucault 2005b; Harvey 2004; Hall 1988), pur se appare impossibile pensarlo come progetto politico onnicomprensivo che possa essere semplicemente adottato o rifiutato. A livello locale, calato in circoscritte e storicamente prodotte strutture di potere – sia che ci troviamo in un paese del Primo Mondo che in uno stato sviluppatista – il neoliberismo appare spesso come un insieme fluttuante di concetti – buoni da usare – e come un arsenale di mosse politiche, assunti ideologici, adoperati e strumentalmente evocati anche in combinazione con «pratiche e razionalità governative che incorporato visioni politiche diverse e talvolta contrastanti, per perseguire una particolare idea di società e/o rafforzare gerarchie sociali e politiche»<sup>21</sup> (Di Nunzio 2015: 1185).

Per tornare ai luoghi urbani della marginalità, ai nostri ghetti e alle periferie globali ‘disastrate’, se la privatizzazione di ampi settori della vita economica e dello stato sociale, se la rinuncia dello Stato ad intervenire hanno lasciato un vuoto nella sfera pubblica, che un tempo faceva da contrappeso ad un ‘mercato selvaggio’, in che modo esprimono e difendono i loro interessi gli abitanti degli *slum*, da sempre visti come vulcani fumanti sul punto di eruttare? (Breman 2006: 146). Secondo Davis (2006: 202) le popolazioni degli *slum* adoperano un’infinità di strategie resistenti, attraverso

---

<sup>20</sup> Il concetto di “governamentalità” sarà meglio trattato nel paragrafo I.3.

<sup>21</sup> Traduzione mia. Sulla stessa linea di analisi, cfr. Rose et al. (2006), Ong (2006), Ferguson (2009) e Collier (2012).

«una sconcertante varietà di risposte all’abbandono e alle privazioni strutturali, spaziando dalle chiese carismatiche e dai culti profetici alle milizie etniche e alle gang di strada, dalle ONG neoliberali ai movimenti sociali rivoluzionari. [...] In effetti, il futuro della solidarietà umana dipende dal rifiuto militante dei nuovi poveri urbani di accettare la loro marginalità estrema all’interno del capitalismo globale»<sup>22</sup>.

Le periferie del mondo, delle città, dell’era post-industriale con i suoi paradossi e le sue ineguaglianze, sono – per adoperare le parole di Amalia Signorelli – “le retrovie” nelle quali si accumula «un consistente *capitale simbolico*, da impiegare poi nelle lotte di potere [che avranno] luogo nel *campo* politico» (1996: 132)<sup>23</sup>. Questo “rifiuto militante” può assumere sia forme ‘regressive’ che progressiste, dalla demonizzazione della ‘modernità’ a tentativi di riappropriazione delle sue promesse sfumate: «non dovrebbe sorprendere il fatto che alcuni giovani poveri della periferia di Istanbul, del Cairo, di Casablanca o di Parigi abbraccino il nichilismo religioso [...] e si rallegrino della distruzione dei simboli più arroganti di una modernità aliena. O che milioni di altri si rivolgano alle economie di sussistenza urbana gestite da bande di strada, narcotrafficienti, milizie e organizzazioni politiche settarie. Le retoriche demonizzanti delle varie “guerre” internazionali al terrorismo, alla droga e al crimine sono in realtà un *apartheid* semantico: costruiscono muri epistemologici [attorno a favelas, periferie, *slums*, quartieri marginali] che disinnescano ogni onesto dibattito sulla violenza quotidiana dell’esclusione economica. E, come in epoca vittoriana, la criminalizzazione categoriale dei poveri urbani è una profezia che si auto-avvera» (Davis 2006: 202)<sup>24</sup>.

Si tratta di un mondo di città – come si diceva in apertura del paragrafo –, un mondo nuovo, in cui per la prima volta nella storia dell’umanità nelle aree urbane vive più della metà della popolazione mondiale, eppure un mondo di città senza lavoro e di periferie senza speranza. Siamo dinanzi a una doppia tendenza in questa lotta tra i pochi ricchi e le moltitudini dei margini: da un lato vengono invocate politiche di crescita o sviluppo, che in realtà cementano vasti strati della popolazione in occupazioni di fortuna e in forme di lavoro contrattuali occasionali, creando un modello – detto della ‘flessibilità’ – che in realtà impedisce l’emergere di qualunque nuova e coesa coscienza di classe; da un altro lato, si paventano scenari apocalittici da

---

<sup>22</sup> Traduzione mia.

<sup>23</sup> Corsivo dell’autrice.

<sup>24</sup> Traduzione mia.

cui proteggersi, da cui i paesi più ricchi dovrebbero proteggersi, in primis chiudendo e recintando i loro confini (Davis 2006: 122). «La migrazione di massa verso territori “vuoti” [...] non è più un’opzione per le società che vogliono sbarazzarsi di persone quando sono più un ostacolo che una risorsa per la produttività» (Breman 2006: 146). Mettendo al centro una critica ai ‘fondamentalismi neoliberali’, assumono tutt’altra luce certi moniti securitari<sup>25</sup> come l’altisonante “aiutiamoli a casa loro” – che ‘periferizza’ i discorsi – così come l’etichetta delegittimante di ‘migranti economici’, ovvero gli inaccettabili, coloro che non fuggirebbero da ‘reali’ emergenze. Al tempo stesso, in questa prospettiva sicuramente schierata, perché demistificante dei discorsi politici su e delle città, così come su e dello Stato, anche le periferie di Roma, con un tasso di disoccupazione incalcolabile perché ‘sommerso’ – qui è il caso di adoperare propriamente il termine – da forme alternative, complementari e precarie di sussistenza, meritano di essere riportate al centro di un discorso di critica globale a quei meccanismi di governamentalità che, dietro al feticcio del mercato, producono socialmente sofferenza e vulnerabilità.

### I.2.2 ‘Decivilizzare’ la periferia. Lo Stato e i ritiri urbani

Una disamina del mondo delle periferie globali, attraverso gli studi analizzati nel paragrafo precedente, evoca – in maniera esplicita, anche se spesso con sfumature critiche – un concetto molto noto: quello di ‘ritirata dello Stato’. Un’espressione che trova tanto successo rischia però un crollo di significato se non viene problematizzata e ricontestualizzata a seconda degli scenari che si intende investigare. Rimanendo ancorati ad una prospettiva globale, ma dal suo ambito di studi sulle gang urbane, lo stesso Hagedorn (2011: 46) mette in guardia dall’uso del concetto (*passé-partout*?) di ‘ritirata dello Stato’, dal rischio che possa configurarsi, per chi si occupa di organizzazioni di strada, bande e criminalità, come il ritorno dalla finestra della

---

<sup>25</sup> Senza travalicare i confini degli stati nazionali, le masse contadine ai margini dell’economia globale continuano ad ingigantire la popolazione delle città del mondo. Le retoriche securitarie, con i toni propri delle ‘guerre di civiltà’ non riguardano solo la lotta al terrorismo o l’immigrazione clandestina. Un esempio: “*Nato Urban Operation 2020*” è uno studio condotto dall’Organizzazione per la Ricerca e la Tecnologia della NATO. Partendo dall’assunto che la popolazione mondiale continuerà esponenzialmente a stabilirsi nelle città, e che queste diventeranno progressivamente un luogo sempre più di conflitto e potenziali disordini, si ritiene che il perimetro urbano sia quello in cui concentrare i massimi sforzi del sistema di “sicurezza”. Si stabiliscono degli obiettivi progressivi che i vari paesi membri della Nato dovranno raggiungere: dalla progressiva presenza delle forze militari per le strade alla diffusione dei più moderni sistemi di video-sorveglianza (Basile 2016).

vecchia nozione di ‘disorganizzazione sociale’. Tale nozione, già incontrata nei paragrafi precedenti, a proposito della Scuola di Chicago e dei primi studi sulle aree marginali urbane negli anni Venti, al pari di ‘ritirata dello Stato’ ha il merito di presentare un notevole “fascino intuitivo”: «le gang si formano da gruppi di simili che non sono sotto controllo e perché le istituzioni formali della società – la scuola, la chiesa, la famiglia – si sfaldano» (*ibid.*), cioè se negli anni Venti le gang di Chicago erano un problema connesso all’immigrazione, «un prodotto temporaneo della seconda generazione», esse si formavano perché le nuove istituzioni urbane non si erano ancora ‘organizzate’ per rimpiazzare le vecchie istituzioni dei luoghi d’origine dei migranti (aree rurali, paesi lontani e ‘arretrati’, ecc.).

‘La ritirata dello Stato’, rielaborata poi in chiave securitaria, sarebbe altrettanto intuitiva: il neoliberismo, che alleggerisce la funzione assistenziale dello Stato, ‘ultra-minimizzandolo’ (Nozick 1974), lascerebbe scoperte le “retrovie” ai margini delle nostre città, sacrificate alle ragioni del mercato e della ‘privatizzazione’ dell’intera sfera sociale. Insomma, dietro al termine evocativamente ‘militare’ di “ritirata”, l’immagine di uno Stato che ‘cambia bandiera’ – dal corpo sociale al mercato – per fare uno storico ‘dietro-front’ – in macroeconomia, il passaggio dal consenso keynesiano al consenso neoliberale, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta – è di certo una fortissima suggestione, ma mette in luce solo una parte del discorso. Infatti, come ci ricorda Hagedorn, il concetto di ‘ritirata dello Stato’ non si adegua a tutti i fenomeni locali di conduzione statale nell’era post-coloniale, «perché, per esempio, nell’Africa sub-sahariana non è mai esistito un vero stato moderno che poi si sia ritirato. In sostanza, il concetto include sia il processo delle riforme economiche degli stati del Terzo mondo che le politiche mirate a smantellare il welfare [...] in Occidente» (2011: 49).

Riportando il discorso alle periferie e alla ‘produzione’ delle periferie sociali, se di ‘ritiro’ dobbiamo parlare, se ne parla, dunque, per mettere in evidenza cosa viene lasciato per strada durante tala ritirata o, dall’altra prospettiva, durante l’avanzata del “fondamentalismo liberale”. In tale ottica Loïc Wacquant, nel suo saggio “Decivilizzazione e demonizzazione”, adopera provocatoriamente, appunto, la nozione di ‘decivilizzazione’, per descrivere il ghetto nero della Chicago che lo ha accolto e

‘traumatizzato’<sup>26</sup>. La nozione è derivata da un dispositivo teorico del sociologo tedesco Norbert Elias (1939), intendendo per ‘decivilizzazione’ non «il prodotto di cattive congiunture economiche, dell’eccessiva generosità dello Stato sociale, della “cultura della povertà” né degli istinti “antisociali” dei residenti, quanto piuttosto dell’arretramento dello Stato, cui fa seguito una disintegrazione dello spazio pubblico e delle relazioni sociali nel centro cittadino» (Wacquant 2008b: 83). Per l’autore, senza mezzi termini, è il multiforme arretramento dello Stato americano, a tutti i livelli (federale, statale e comunale), con il progressivo “sbriciolamento” delle istituzioni del settore pubblico (infrastruttura organizzativa di ogni società urbana avanzata) ad aver segnato il destino del ghetto ‘nero’ e il suo continuo deterioramento, la sua concreta “decivilizzazione”, che Wacquant illustra in tre fasi: «la depacificazione della vita sociale e il deterioramento dello spazio pubblico; la desertificazione organizzativa e la politica di abbandono concertato da parte dei pubblici servizi nei territori urbani dove si concentrano i poveri di colore; infine la progressiva indifferenziazione sociale e la crescente informalizzazione dell’economia» (*ivi*: 86). In merito a quest’ultimo punto, l’autore descrive uno scenario catastrofico, dove al collasso dell’economia ufficiale corrisponde la crescita vertiginosa dell’economia informale e, in particolar modo, del traffico di droga: «[in] molte aree del ghetto il commercio di stupefacenti è l’unico settore economico in espansione e il maggiore datore di lavoro per i giovani disoccupati – anzi, l’unico genere di impresa di cui questi abbiano una conoscenza di prima mano e per il quale possano iniziare a lavorare dall’età di sei o otto anni. È inoltre vero che è l’unico settore nel quale la discriminazione razziale non rappresenta una barriera [...] Come mi ha spiegato un informatore mentre passavamo in macchina davanti a una fila di edifici abbandonati vicino a casa sua: “Ecco il punto: far parte di una banda, essere uno spacciatore. Ecco quello che fanno: se ne stanno là, all’angolo della strada, vendono droga e ripuliscono la gente – questa è la loro arte. Capisci, non hanno nient’altro e questa è la loro arte”» (*ivi*: 93).

Leggendo le pagine di Wacquant è molto potente la percezione di una ‘predestinazione sociale’ che aleggia sulle persone di volta in volta descritte. Se sia solo una questione di percezione o di strutturale impotenza, su questo tonerò in seguito, cercando il

---

<sup>26</sup> «I moved to Chicago and lived for six years on the edge of the city’s South Side. Coming from France, I was appalled by the intensity of the urban desolation, racial segregation, social deprivation and street violence concentrated in this terra non grata that was universally feared, shunned and denigrated by outsiders, including by many scholars», rivela l’autore in una celebre intervista (Wacquant 2008c: 113).

confronto con le etnografie della mia ricerca. Resta il fatto che molte scene ritratte da Wacquant di Chicago, così come certi luoghi della San Francisco di Bourgois (2008), possono ricordare alcune famose e temute periferie italiane, quali Scampia a Napoli o Tor Bella Monaca a Roma, solo per citarne alcune. Piuttosto che commentare il settore informale della vita economica dei poveri degli *slum* (cfr. I.2.1), come una risorsa che attende la giusta opportunità per emergere (De Soto 2001: 229), Wacquant la mette in diretta relazione «alla disintegrazione dello spazio pubblico e alla depacificazione della vita sociale locale», spiegando come essa fomenti, in linea con Bourgois (1989: 631-632), una “cultura del terrore” (Taussig 1984: 492), ovvero una regolare esibizione di violenza, necessaria per avere successo nell’economia dello spaccio a livello strada, una violenza fondamentale per conservare credibilità e per prevenire furti o danneggiamenti da terzi; una violenza spettacolarizzata – quella che allo sguardo lontano del ceto medio appare come cieca, ‘disumana’ e priva senso – assimilabile, nel contesto del ghetto, a pratiche di “relazioni pubbliche”, “pubblicità” e “costruzione di rapporti”.

Wacquant, adoperando la categoria di ‘decivilizzazione’, ribalta provocatoriamente l’immagine della missione civilizzatrice dello Stato moderno, che rinuncia al bene comune e per trasformarsi in “guardiano notturno” – per riprendere la celebre espressione di Lassale (“*Nachtwächterstaat*”<sup>27</sup>) – uno Stato pronto ad intervenire solo per punire i reati, ricacciare indietro gli immigrati, presentarsi nelle zone ‘desertificate’ delle periferie urbane con mano forte e proclami securitari (cfr. Nozick 1974). Questa prospettiva provocatoria andrebbe tenuta a mente ogni qual volta si sente reclamare con sdegno – e tanta facilità – “la certezza della pena”, invocata come quella panacea che da sola risolverebbe, se non tutti, almeno la metà dei mali della nostra società e del nostro paese: è in quel momento che facciamo appello al guardiano, senza accorgerci del vero abbandono.

La ‘decivilizzazione’ diviene il contraltare di quelli che Wacquant (1999: 323) definisce i *doxa* del liberalismo, cioè le verità assolute del ‘fondamentalismo’ capitalista, ovvero le già citate “flessibilità” e “deregolazione” (in altri termini, le riduzione delle tutele dei lavoratori), le quali però non garantirebbero semplicemente

---

<sup>27</sup> Si tratta del testo di un discorso pubblico, in cui Lasalle (1862) afferma: «la borghesia concepisce lo scopo morale dello Stato come segue: che esso consista solo ed esclusivamente nel proteggere la libertà personale e i suoi possedimenti. Questa è un’idea di “guardiano notturno”, signori miei, un’idea di un guardiano notturno perché [la borghesia liberale] può solo pensare lo Stato stesso sotto l’immagine di un guardiano notturno, la cui intera funzione è di impedire rapine e furti». La traduzione è mia.

l'applicazione dei meccanismi del mercato a tutte le aree dell'esistenza e della vita sociale, ma costituirebbero l'esportazione globale di un unico progetto politico, implicante lo smantellamento dello stato sociale (Wacquant 2013). Come detto nel paragrafo precedente, proprio su questa posizione estrema l'autore (che vive e insegna negli Stati Uniti) riceve le maggiori critiche, ma la forza demistificante del suo discorso di certo non cambia e ci svela di continuo cosa si celi dietro molte retoriche di uno Stato che tende a vestirsi solo del suo aspetto 'penale'.

Si può in questa sede obiettare che i discorsi e le disamine di Wacquant riguardino troppo strettamente lo spazio sociale del ghetto statunitense<sup>28</sup>. Vero. Ma fino ad un certo punto. In primis, vorrei ricordare che "Punire i poveri" del 2004 si apre con una premessa già dal suo titolo – "L'America, laboratorio vivente del futuro neoliberista" – chiarificatore, dove vi si legge: «Dappertutto risuonano le stesse lodi alla dedizione e alla competenza delle forze dell'ordine [...] la stessa affermazione zelante del sacrosanto "diritto delle vittime" della criminalità, gli stessi annunci stentorei che promettono ora di "far scendere la delinquenza del 10% all'anno" (promessa che nessuno si azzarda a fare circa il numero dei disoccupati), ora di ripristinare il controllo dello Stato sulle "zone di non-diritto", ora addirittura di aumentare costantemente la capacità delle prigioni a colpi di miliardi di euro». Le zone di non-diritto sono l'altro modo di intendere la questione, quando "la ritirata dello Stato" viene vista con lo spirito del guardiano notturno, nella dimensione di un discorso securitario che si fa globale per governare l'insicurezza sociale. «Ne risulta che le manovre securitarie sono per la criminalità quello che la pornografia è per le relazioni sentimentali: uno specchio che deforma fino al grottesco, che astrae artificialmente i comportamenti delinquenti dal tessuto dei rapporti sociali dai quali essi traggono origine e senso, ignorandone deliberatamente cause e significati e affrontandoli semplicisticamente con una serie di prese di posizione volutamente ostentate, spesso acrobatiche, a volte decisamente inverosimili, frutto del culto dell'azione ideale più che dell'attenzione pragmatica al reale» (Wacquant 2006: 6).

Quello di Wacquant è un monito alla società europea che, mentre importa i dettami economici del neoliberismo, ne riceve – per gradi e con modalità diverse – anche le caratteristiche di "Stato penale", uno Stato che ricerca la cura delle 'patologie sociali' e del crimine, nascondendo il nerbo della questione: che la crescita esponenziale

---

<sup>28</sup> Anche se, come già accennato nel paragrafo precedente, gran parte delle analisi di "*Urban Outcasts*" – e non solo – si riferiscono alle *banlieue* parigine.



dell'insicurezza sociale è endogena al neoliberismo stesso (Cummins 2016: 266). Proprio in “*Urban Outcasts*”, l'autore mette in evidenza come il ghetto americano abbia visto – storicamente – la coabitazione sia di una parte del ceto medio afroamericano che della classe operaia, mentre considera il processo di ‘ghettizzazione’ una particolare modalità di dominio ‘razziale’ che ha coinvolto tutti i membri di un'unica ma eterogenea ‘categoria’<sup>29</sup>. La peculiarità di tale processo avrebbe comunque permesso di creare uno spazio in cui si poteva accumulare capitale sociale e dar vita a istituti di solidarietà locale, caratteristiche che il neoliberismo avrebbe del tutto cancellato, portando al configurarsi dell’“iperghetto” (Wacquant 2008: 95-118): definitivo strumento di esclusione, segnato dal ridimensionamento concomitante del lavoro salariato e della protezione sociale, ulteriormente destabilizzato dalla crescente penetrazione del braccio penale dello Stato, legato a tal punto al sistema-prigione da costituire un unico *continuum* carcerario che intrappola una popolazione di giovani afroamericani – uomini, ma anche sempre più donne – in un circuito chiuso e ridondante tra i due poli (ghetto-prigione), in un ciclo perpetuo di marginalità sociale e giuridica (Wacquant 2003).

Il sociologo francese denuncia, ad ogni modo, un uso abbastanza distorto del termine “ghetto” nelle analisi sulla povertà urbana in ambito europeo (Cummins 2016: 266). In questo contesto, Wacquant introduce il concetto di “anti-ghetto” per descrivere le aree più stigmatizzate e demonizzate della povertà urbana, specie della periferia francese: «le [cosiddette] *banlieue* della “cintura rossa” hanno [...] perso la maggior parte delle istituzioni locali legate al partito comunista (a cui dovevano il loro soprannome) che era solito fare girare la vita attorno alla triade di fabbrica, sindacato e quartiere, rendendo le persone collettivamente orgogliose per la loro classe e la loro città. La loro eterogeneità etnica, i confini porosi, la diminuzione della densità istituzionale e l'incapacità di creare un'identità culturale condivisa rendono [oggi] queste aree l'esatto opposto dei ghetti: essi sono anti-ghetto» (Wacquant 2008c: 115)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Per gli immigrati europei il ghetto era una forma abitativa ‘provvisoria’, una tappa volontaria sulla via dell'integrazione, tanto che per loro si può parlare di parziale segregazione in spazi urbani, i quali, ad ogni modo, erano abitati da un variegato agglomerato di classi, tipologie di cittadini e nazionalità. Secondo Wacquant, gli afroamericani sarebbero, invece, l'unica categoria per la quale si può parlare di esperienza di ghettizzazione nella società americana. Al contrario degli immigrati europei, la restrizione della libertà degli afroamericani fu da subito connotata dalla costrizione a vivere in aree in cui la segregazione era totale, essenzialmente involontaria e perpetua. (Wacquant 2008a: 52-58).

<sup>30</sup> Traduzione mia. Corsivo dell'autore.

Ciò di cui soffrono le periferie urbane dell'Europa occidentale non sarebbe la ghettizzazione ma la dissoluzione della classe operaia tradizionale, causata dalla normalizzazione della disoccupazione di massa e dalla diffusione di posti di lavoro in condizioni instabili e precarie, così come la loro denigrazione nel dibattito pubblico. Le retoriche di "ghettizzazione" sono, ad ogni modo, una demonizzazione simbolica dei quartieri popolari, che li indebolisce socialmente e li emargina politicamente (*ibid.*). Le analisi affrontate da Wacquant (2008a) in "*Urban Outcasts*" dimostrerebbero, secondo l'autore, che la tesi della "convergenza" tra l'Europa e gli Stati Uniti sul modello del ghetto nero è, in realtà, pura retorica, errata empiricamente, nonché ingannevole in termini politici. L'inganno di queste retoriche (la ghettizzazione delle nostre periferie) sta nel nascondimento del vero punto in comune tra le due sponde dell'Atlantico: l'emergere della "marginalità avanzata" (*ivi*: 227-252), cioè un tipo di marginalità che non è un "forma residua di povertà", pronta a scomparire con la ripresa del ciclo macroeconomico, bensì è un "sottoprodotto necessario" del nostro "ordine postindustriale". Questo stesso ordine, attraverso il progetto politico del neoliberismo, trasforma gli spazi 'comunitari' del vivere, non più sorretti da pratiche e istituzioni solidali, in spazi indifferenti della «mera sopravvivenza e della competizione implacabile» (*ivi*: 241); questa è la lettura profonda che si può dare al concetto di "ritirata dello Stato", rifiutandosi di ostentarlo come concetto 'finito' e accusa sufficientemente efficace alle sofferenze quotidiane di chi vive una condizione di strutturale vulnerabilità sociale.

### I.2.3 Il superamento di una dicotomia: la centralità dei margini

Il presente paragrafo prende le mosse dalle considerazioni di Roberto Malighetti (2011), nel saggio<sup>31</sup> "Rio de Janeiro. La centralità dei margini", su una sua esperienza professionale in una *favela* della città brasiliana. Scritto dieci anni dopo quell'esperienza, allora non finalizzata alla restituzione scientifica, il saggio di Malighetti invita a considerare come paradigmatiche le esistenze dei *favelados*, ragionando su come le condizioni «dei dannati della terra, dei popoli colonizzati e degli schiavi, dei migranti e dei profughi, dei rifugiati e dei clandestini, degli indigeni e degli indigenti possano rappresentare modelli per interpretare la condizione delle

---

<sup>31</sup> Scritto in forma dialogica con la collaborazione di R. Lazzarino (2011).

soggettività contemporanee, decentrate e delocalizzate dall'accelerazione dei meccanismi disgregatori e dislocanti della globalizzazione» (2012: 261). Le *favelas* vengono definite “territori d'eccezione”, prodotti di quella «combinazione fra restrizioni materiali essenziali, l'implementazione di politiche pubbliche speciali, la criminalizzazione del territorio, la demonizzazione della povertà e la violenza esercitata dai poteri armati» (*ibid.*).

Nel testo, analogamente a quanto detto da Wacquant sull'iperghetto nero della 'sua' San Francisco, “depacificazione della vita quotidiana” e “deterioramento dello spazio pubblico” sono gli aspetti più drammatici della vita nelle *favelas*. In tale contesto la violenza si fa endemica, non solo quella delle bande – strutturate e gerarchizzate<sup>32</sup> – che detengono il controllo su una porzione importante di territorio e sulle locali espressioni del narcotraffico internazionale, ma anche violenza della polizia, unica manifestazione dello Stato che si presenta alle porte delle *favelas* brasiliane. L'incapacità della polizia – connivente con la criminalità organizzata – di garantire protezione, «contribuisce a creare una condizione di violenza e paura generalizzata [...] Il potere generativo della violenza si radica [però] nella vita sociale e nelle istituzioni in termini anche microfisici», investendo le pratiche, le relazioni sociali e gli *habitus* (*ivi*: 248-249). Malighetti descrive come «lo stato di guerra quotidiana struttura l'ordinario intorno alla pratica e alla prospettiva della violenza e della violazione» (*ivi*: 247). La “cultura del terrore”, già incontrata nei paragrafi precedenti (Tausssig 1984; e cfr. Wacquant 2008b; Bourgois 1989), è da un lato la necessaria affermazione dell'ordine delle bande criminali, ma è anche amplificata – in un gioco di specchi – dalle stesse forze dell'ordine, «le quali adottano pratiche di esecuzioni sommarie e aggressioni agli abitanti, promuovendo un clima di terrore congruente con le proprie strategie di concussione» (Malighetti 2011: 248).

Emblematica per le *favelas* è la loro centralità fisica all'interno di Rio De Janeiro. Una centralità che fa parte di una cartolina a noi ben nota: esse sovrastano, dominandole dall'alto, le zone più ricche e le meravigliose spiagge (Copacabana, Ipanema, ecc.), agognate mete del turismo internazionale, le aree ricche della città, dove le classi dirigenti si trincerano nelle case-bunker, sorvegliate dalla polizia privata. In tale contesto la società civile (che si auto-distingue dai *favelados*) scalpita, ansiosa di vedere compiute «punizioni esemplari che non superano la soglia dell'emergenza e

---

<sup>32</sup> Hagedorn (2011), come si è detto in precedenza, le definisce “istituzionalizzate” (*supra*: I.1.4).

dell'eccezionalità. Di fronte alla spettacolarizzazione della violenza prevalgono la condanna e lo scandalo con un effetto di depoliticizzazione immediata» (*ibid.*).

Come mostra Malighetti, la violenza come «pratica e discorso, può essere configurata come dispositivo egemonico e ideologico capace di radicare, circoscrivere e ordinare», specialmente attraverso i meccanismi di un apparato “*extra ordinem*” delle leggi speciali (*ibid.*). Si tratta di dispositivi legali che, una volta attivati, permettono di sospendere la validità di talune leggi a tutela dei diritti civili, per ragioni di sicurezza e difesa dell'ordine pubblico. Applicando questi dispositivi, viene mostrata – ‘pornograficamente’ (cfr. Wacquant 2006: 6) – una contro-violenza di Stato spettacolarizzata, la quale, come nota Malighetti, introduce un «effetto perverso di continuità e ubiquità dell'emergenza, congruente con le strategie dei poteri che possono trarre profitto dall'universalizzazione di tale stato. I dispositivi emergenziali permettono, inoltre, di trasfigurare i problemi sociali in questioni tecniche legittimate dalla performatività e dall'efficacia e giustificano l'imposizione di norme arbitrarie in maniera totalizzante a discapito di modalità alternative di intervento» (*ivi*: 249).

I margini urbani, costituiti dalle *favelas*, non sono solo al centro di una globalità tutta post-moderna del crimine e dei traffici illeciti internazionali, ma sono al centro di un discorso sulle strategie e le retoriche emergenziali, sulla costruzione dell'«eccezione», come categoria da governare. Ecco il punto. L'estremo scenario in cui l'antropologo si è trovato coinvolto e le sue riflessioni a riguardo ci portano a interrogarci se e dove, attorno a noi, si vadano definendo, o nascondendo, altri «stati d'eccezione», espressione, quest'ultima, derivata da Giorgio Agamben (2003). Si tratta di un concetto estremamente suggestivo, come dello stesso pensatore è anche quello di “nuda vita”. Il fascino e il successo – anche letterario – di certi concetti deve però metterci in guardia da alcuni rischi: primo tra tutti la possibilità di offuscare le pratiche diversificate di attori e gruppi sociali dietro alle «grandi allegorie dell'esclusione», come mette in rilievo a tal proposito Gabriella Mondardini Morelli (2009: 122), la quale aggiunge che spetta «poi alla ricerca etnografica, alla sua attenzione alla complessità e ai dettagli del contesto, la verifica dell'efficacia conoscitiva di concetti suggestivi come stato d'eccezione». D'altronde, lo stesso Agamben, per esprimere tale concetto, ne massimizza la sua potenza espressiva nella rievocazione del campo di sterminio, luogo dell'eccezione definitiva e permanente, sua realizzazione più compiuta: «esso è un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento

giuridico normale, ma non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno. Ciò che in esso è escluso è, secondo il significato etimologico del termine eccezione, preso fuori, incluso attraverso la sua stessa esclusione» (1995: 189-190).

I “campi” della storia, delle storie di segregazione, non nascono dal diritto ordinario ma, appunto, dallo stato d’eccezione, misura straordinaria per far fronte a gravi disordini o a presunte emergenze. Con gli esiti nefasti del nazionalsocialismo, il campo diviene «*lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola*»<sup>33</sup>. In esso, lo stato d’eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell’ordinamento sulla base di una situazione fattizia di pericolo, acquista ora un assetto spaziale permanente che, come tale, rimane, però, costantemente al di fuori dell’ordinamento normale» (Agamben 1995: 188). Non si deve pensare che si tratti di una condizione ascrivibile esclusivamente all’etnocidio degli ebrei; l’esperienza del campo ha subito notevoli metamorfosi, tanto da far dire al filosofo: «Il campo come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi, nelle *zones d’attente*»<sup>34</sup> dei nostri aeroporti come in certe periferie delle nostre città» (ivi: 197), ovvero i luoghi in cui trovano ‘accoglimento’ quelle che Bauman (2005) chiama “vite di scarto”, “rifiuti umani” in quanto “vittime collaterali” del cosiddetto progresso economico. Costoro non vengono prodotti solo al di fuori dei paesi avanzati, ma anche al loro interno, dove, dietro allo spettro della “flessibilità” e dei dogmi del neoliberismo, si diffondono vulnerabilità e incertezza sociale. Che si tratti di immigrati de-territorializzati, lasciati permanere nell’esclusione, o ‘altre’ persone-scarto del ‘progresso’ economico globalizzato, altri esseri umani ‘di troppo’, su di loro il potere politico tenta di operare, attraverso il campo, una localizzazione dislocante, non bastando più a contenerli la «vecchia trinità Stato-nazione (nascita)-territorio» (Agamben 1995: 197).

Come nota Piasere, rientrano in questa “localizzazione dislocante” tanto i campi nomadi delle periferie urbane quanto centinaia di ettari di riserve indigene da noi distanti migliaia di chilometri, poiché ogni elargizione di territorio sottende un’inclusione esclusiva: «un’unica logica: quella di porre un confine tra chi vi abita e la società circostante. Marcano una discontinuità, sono delle ferite, degli strappi all’interno del territorio dello Stato nazione» (2006: 12). Nella seconda parte di questa

---

<sup>33</sup> Corsivo dell’autore.

<sup>34</sup> Corsivo dell’autore.

tesi troveranno spazio le voci di chi vive lo stato di “emergenza abitativa” nella capitale romana, nel quartiere che è stato il luogo delle mie ricerche “a casa” e che nasconderò dietro al nome di Marozia. Le persone intervistate in questo ‘spazio’ particolare, ma non unico nel suo genere nella capitale, applicano strategie retoriche differenziate per descriversi come residenti di un insediamento abitativo “temporaneo”, anche se lo è ormai da un ventennio. Tale ‘temporaneità’ risuona solo nei discorsi di chi ha vissuto diverse fasi dell’insediamento preso in esame; ne anticipo le due principali: occupazione spontanea e riconoscimento dell’occupazione in “soluzione alloggiativa temporanea” appunto. Per i giovani, nati e cresciuti in quel contesto, è viva invece la percezione di uno stacco dal resto della città che si è costruita attorno, con abitazioni ‘normali’, palazzi ‘normali’ e spazi meglio ‘serviti’. Nelle retoriche di questi ragazzi della periferia romana, i loro vicini sono definiti “i privati”, in una fusione identitaria tra le abitazioni, comprate e scelte, e i diritti da “cittadini normali” dei loro possessori: miglior accesso al mercato del lavoro, assistenza sanitaria efficace, trattamento scolastico agevolato, diritto al decoro e alla pulizia dei luoghi dell’abitare, ecc., uno scarto di “civiltà” che sulla strada si copre in venti passi, tanto dista Marozia dai “privati”.

Pur se le esistenze di molti giovani miei interlocutori sono ben distanti – in termini di rischio esistenziale – da quelle dei loro coetanei che, attraversato il Mediterraneo e dopo inumane sofferenze, pericoli e abusi si ritrovano a vivere nei nuovi sistemi campo dell’“accoglienza” transfrontaliera, quando e dove (e se) questi sorgono, è impossibile non rimarcare che le nostre società sono disseminate di vari segni o gradi di “localizzazione escludente”, e ciò riguarda anche i giovani interlocutori delle periferie romane che fin qui ho solo rapidamente introdotto.

Al di là della forza espressiva dei concetti finora ricordati, la “centralità dei margini” evidenziata da Malighetti nel contesto brasiliano va, a mio parere, intesa proprio in quella volontà di riportare al centro dei discorsi etnografici il riconoscimento di questi gradi di esclusione, non come ‘eccezioni’ che confermano una regola (di legalità, di inclusione, di equità), ma come permanere dell’eccezione nelle regole del nostro vivere quotidiano. Guardando alle città che abitiamo e ai mondi che costruiamo, prima di Agamben, Foucault (1998a: 310) aveva già manifestato il suo interesse per «quegli spazi che hanno la caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l’insieme dei rapporti che essi stessi

designano, riflettono o rispecchiano». Si tratta delle “utopie” e delle “eterotopie”<sup>35</sup>. Mentre le prime sono spazi irreali correlati alla società, rappresentandola perfezionata o rovesciata, le eterotopie sono spazi assolutamente reali, una sorta di contro-spazi istituiti socialmente (Mondardini Morelli 2009: 116), «luoghi reali fuori da tutti i luoghi» (Foucault 1994: 13). Presenti, seppure in forme diverse, in ogni gruppo sociale, le eterotopie sarebbero ben note alle “società primitive” come “eterotopie di crisi”, ovvero quei «luoghi privilegiati, sacri o interdetti [...] in genere riservati agli individui che sperimentano una crisi nell’ambito del ciclo di vita [adolescenti, partorienti, donne con le mestruazioni, ecc.]» (ivi: 15). Secondo Foucault, le società odierne avrebbero perso le eterotopie di crisi, per assistere al proliferare delle “eterotopie di deviazione”, cioè spazi in cui vengono collocati gli individui considerati ‘devianti’ rispetto alla norma (ad esempio: case di riposo<sup>36</sup>, cliniche psichiatriche, prigionie). Ciò che nelle eterotopie è essenziale è che esse rappresentano «la contestazione di tutti gli altri spazi», principalmente in due modi, «o creando un’illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un’illusione [...] oppure creando realmente un altro spazio» (ivi: 25).

I ghetti, le periferie ‘degradate’, i campi d’ogni genere, le ‘stazioni’ transitorie ed emergenziali, quando permangono nel quotidiano tanto da ‘istituzionalizzarsi’ (nel senso offerto da Hagedorn<sup>37</sup>) nelle esistenze di chi le vive, diventano ‘centri critici’ delle società che le producono e che le ospitano. Definire, marcare un territorio come spazio d’eccezione, produce al tempo stesso la contestazione immanente in quei luoghi delle forze segreganti che hanno operato. Mondardini Morelli (2009: 118) nota come ci sia appunto un’aporia nella descrizione foucaultiana di “luoghi reali fuori da tutti i luoghi”: le eterotopie di deviazione sono il prodotto di una società disciplinare, una società che esclude spazialmente, ma che – al tempo stesso – include nell’atto

---

<sup>35</sup> Foucault parla di eterotopie già nel 1966, all’interno de *Le parole e le cose* (1970: 3): «Le eterotopie inquietano, senz’altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la ‘sintassi’ e non soltanto quella meno manifesta che fa ‘tenere insieme’ (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose». Successivamente il concetto di *eterotopia* viene approfondito da Foucault dapprima nel corso di uno dei due interventi radiofonici andati in onda su *France Culture*, il 7 e il 21 dicembre 1966 (*Le eterotopie e Il corpo utopico*), poi durante una celebre conferenza in Tunisia del 1967, che sarà pubblicata solo nel 1984 col titolo *Spazi altri*.

<sup>36</sup> I «ricoveri per anziani [...] sono in qualche misura al limite tra l’eterotopia di crisi e l’eterotopia di deviazione poiché, dopo tutto, la vecchiaia è una crisi, ma è anche una deviazione, in una società come la nostra in cui il tempo libero è la regola, e l’ozio invece costituisce una specie di deviazione» (Foucault 2001 [1984]: 26).

<sup>37</sup> *Supra*: I.1.4.

dell'esclusione. Le eterotopie sono luoghi separati, ma inclusi nella società e da essa prodotti. È qui il punto di connessione più profondo con lo "stato d'eccezione" di Agamben. Ed è qui, già nel suo fondativo rimarcare confini e tracciare solchi, che l'opposizione centro-margine perde di significato e si disvela il superamento di una – solo apparente – dicotomia.

Rimarcando il concetto di contro-spazi che contestano in modo assoluto e radicale tutti gli altri spazi, nella sua postfazione a "Utopie. Eterotopie", Antonella Moscati (2006: 59) fa emergere la funzione 'resistente' delle eterotopie: «[gli] spazi altri restano luoghi di resistenza – non per quelli che vi stanno dentro, ma forse per alcuni di quelli che stanno fuori – anche quando diventano, come nel caso di molte delle eterotopie contemporanee, spazi di reclusione. Perché prigionieri, manicomi, ospizi per anziani, ma forse anche campi di vario genere [...] insinuano *comunque* un dubbio nei confronti del nostro incosciente e autarchico benessere».

Come molte delle tematiche di ispirazione foucaultiana, anche questa di 'eterotopia' è divenuta celebre presso scrittori, architetti, filosofi, giornalisti, studiosi di scienze sociali e altri. La cosa interessante, forse ironica, è che Foucault arrivò ad auspicare la nascita di una scienza apposita, la "eterotopologia", con il compito di descrivere e comprendere, in ogni società, gli spazi altri da esse prodotte, «una specie di contestazione, al tempo stesso mitica e reale dello spazio in cui viviamo» (1998a: 311). Inoltre, ricordo che per Foucault uno dei principi che connotano le eterotopie sono le modalità a cui si accede ad esse: «le eterotopie hanno sempre un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante. In generale non si entra in un'eterotopia a piacimento: ci si entra o perché si è costretti (come nelle prigioni, evidentemente) o perché ci si è sottomessi a dei riti, a una purificazione» (Foucault 1994: 23).

Personalmente ritengo che sia proprio l'antropologia ad assolvere a buona parte dell'auspicio del filosofo francese, non tanto nel cercare a tutti i costi la definizione di spazi d'eccezione o eterotopie della contemporaneità, ma nel rimettere al centro domande scomode, ad esempio proprio in merito alla penetrabilità delle eterotopie: se l'accesso ai 'campi' connota una situazione limite, l'accesso a una periferia 'depauperata', 'decivilizzata' nel senso di Wacquant, o l'accesso a un'area di emergenza o di autogestione abitativa, sono situazioni forse percepite – comunemente – meno 'gravi' perché chiamano in causa una qualche forma di "responsabilità"



individuale? E tale responsabilità non è forse poi un'accusa in ultima analisi 'economica'? Laddove per 'economico' non si intende quanto emerso in precedenza, cioè una produzione di iniquità e miserie endogene al neoliberismo. Non si tratta, forse, di un'accusa 'naturale', essenzializzante, carica di individualismo e razzismo pauperizzante che ha bisogno della violenza, dell'illegalità, di ogni forma di 'nuova devianza', meglio se spettacolarizzata e territorializzata nelle nuove eterotopie dello scarto urbano, affinché possa anche dirsi ragionevole o 'razionale'? I margini ancora una volta sono al centro, specie nelle 'resistenze' di chi li vorrebbe respingere.

### **I.3 Ripensare lo Stato. Governamentalità, soggettivazione, resistenze**

Nei discorsi fin qui affrontati è emersa – trasversalmente – la questione dell'«arte del governo» che, attraverso un insieme di «istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche», assicura la presa in carico delle popolazioni e garantisce il «governo dei viventi» (M. Foucault 1978a: 28) e che Foucault definisce, appunto, governamentalità. Ma cosa è esattamente? E in cosa si distingue dal 'semplice' concetto di governo e dal più recente, quanto 'di moda', concetto di *governance*? Mi occuperò subito e brevemente dell'ultima questione. Per *governance* si intende generalmente «un nuovo stile di governo, distinto dal modello di controllo gerarchico e caratterizzato da un maggiore grado di cooperazione e dall'interazione tra lo stato e attori non statuali all'interno di reti decisionali miste pubblico/private» (Mayntz 1999: 3). Per essere sintetici, il concetto di *governance* emerge in discontinuità con quello classico statale di 'governo', si tratta di uno stravolgimento del 'tradizionale' rapporto stato-territorio-popolo, dato che la geometria degli attori in gioco (politici e non) si riconfigura su livelli differenziati, dal locale al globale, al punto che c'è chi si è spinto a teorizzare un "governare senza governo" (Rosenau 2002). Senza fissarci su posizioni così estreme, il concetto di *governance*<sup>38</sup> indica, generalmente, l'emergere di attori che non appartengono alla sfera di governo tradizionale, ma che giocano una

---

<sup>38</sup> Lunghi però dall'assumere una valenza critica nei confronti di tali relazioni complesse, il concetto che nasce – ed è indicativo – in ambito aziendalistico (*corporate governance*, ovvero: governo, direzione dell'impresa) – si è rapidamente allargato per definire l'insieme di procedure, modi e principi per la gestione e il governo di società, enti, istituzioni, o fenomeni complessi, dalle rilevanti ricadute sociali; pertanto si ha un proliferare di forme particolari di questo termine onnicomprensivo: si parla di *governance* della pubblica amministrazione, delle politiche pubbliche, delle relazioni internazionali, *governance* europea, e così via.

parte importante nel controllo degli affari pubblici e stabiliscono complesse relazioni (antagonistiche, complementari, giustappositive) con lo Stato (Blundo, Le Meur 2009: 2).

Il concetto foucaultiano di governamentalità presenta tratti che il filosofo chiarisce particolarmente nei suoi ultimi lavori (Foucault 2005, 2010). Secondo Foucault, il 'governo' si connota dal XVI secolo in un'accezione più ampia, come «complesso costituito dagli uomini e dalle cose», in netta distinzione dalla sovranità, che «si esercita innanzitutto su un territorio e per conseguenza sui sudditi che lo abitano» (Foucault 1978a: 18). Così, se da un lato «il fine della sovranità le era implicito [...] e essa traeva da se stessa i suoi strumenti sotto la forma della legge, il fine del governo è nelle cose che dirige, è da ricercare nella perfezione, nell'intensificazione dei processi che dirige, e gli strumenti del governo invece di essere delle leggi saranno delle *tattiche multiformi*<sup>39</sup>» (*ibid.*: 21). Ad ogni modo, tra sovranità e governo moderno non si dà una successione, una sostituzione o una evoluzione. Ciò che avviene è piuttosto uno spostamento di grado: «Dobbiamo quindi capire le cose non nei termini della sostituzione di una società di sovranità da parte di una società disciplinare, e poi di quest'ultima da parte di una società di governo; abbiamo in realtà il triangolo: sovranità-disciplina-gestione di governo, il cui bersaglio principale è la popolazione, ed i cui *meccanismi essenziali sono i dispositivi di sicurezza*<sup>40</sup>» (*ibid.*: 27).

Il punto è che Foucault rinuncia al concetto 'tradizionale' di Stato, o meglio a una 'teoria dello Stato', arrivando a dire: «evito, voglio e devo evitare una teoria dello stato, così come si può e si deve evitare un pasto indigesto» (Foucault 2005b: 74). Il punto del suo rifiuto sta nel ribadire che «lo stato non ha essenza» (*ibid.*). Si tratta dell'abbandono di un'analisi che fa dello Stato l'oggetto del discorso, partendo dalle sue funzioni, assumendolo come un universale che non necessita di dimostrazione e da cui far discendere, deduttivamente, una innumerevole serie di pratiche politiche. Per Foucault non è ammesso procedere dall'ovvietà della figura statale o dal principio indimostrabile della sua unità e della sua legittimità. Ciò che viene meno è così non solo un'idea metafisica – il “gelido mostro” di Nietzsche (2001: 52) – o organicistica di Stato, ma anche l'assunto che esso sia la fonte da cui deriva il potere. Lo Stato è, piuttosto, qualcosa che viene attraversato dal potere, anzi da più forme di potere, che però non traggono origine dal suo interno. «Per dirla in breve, lo stato non ha cuore. E

---

<sup>39</sup> Corsivo mio.

<sup>40</sup> Corsivo mio.

non solo perché, come ben sappiamo, non prova sentimenti, né buoni, né cattivi, ma soprattutto perché non ha un interno. Lo stato non è altro che l'*effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici*<sup>41</sup>» (Foucault 2005b: 75).

Abbandonata la teoria dello Stato 'classica', con il termine "governamentalità", Foucault indica tre aspetti costitutivi di uno stesso processo, che ha caratterizzato la formazione dello Stato moderno in occidente: «1) l'insieme costituito dalle istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma molto specifica sebbene molto complessa di potere, che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l'economia politica, per strumenti tecnici essenziali i *dispositivi di sicurezza*<sup>42</sup>. 2) La tendenza, che in tutto l'Occidente non ha smesso di condurre, e da molto tempo, verso la preminenza di questo tipo di potere, che si può chiamare il governo, su tutti gli altri: sovranità, disciplina, ecc., il che ha condotto da una parte allo sviluppo di tutta una serie di apparati specifici di governo e dall'altra allo sviluppo di tutto un insieme di saperi. 3) Il processo, o piuttosto il risultato del processo attraverso il quale lo Stato di giustizia del Medio Evo, diventato nel XV e XVI sec. Stato amministrativo, si è trovato a poco a poco "governamentalizzato".» (Foucault 1978a: 28).

Nel processo di "governamentalizzazione" dello Stato, la popolazione diviene il fine ultimo del governo, nel senso che si attua uno spostamento del potere da potere sulla morte (esercitato dai sovrani degli *ancien régimes*) a potere sulla vita: «La vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dall'amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita. Sviluppo rapido nel corso dell'età classica delle varie discipline – scuole, collegi, caserme, *ateliers*; emergenza anche, nel campo delle pratiche politiche e delle osservazioni economiche, dei problemi di natalità, di longevità, di salute pubblica, di habitat, di migrazione; esplosione dunque di tecniche diverse e numerose per ottenere la subordinazione dei corpi ed il controllo delle popolazioni. Si apre così l'era di un "bio-potere"» (Foucault 2010: 123-124). Non più solo il diritto di uccidere il nemico e di servirsi della vita dei sudditi sono alla base della sovranità, che nella sua configurazione di governo moderno, a partire dal XIX secolo, si incentra (legittimandosi) sulla riproduzione e la salvaguardia della vita, così che «[al] vecchio

---

<sup>41</sup> Corsivo mio.

<sup>42</sup> Corsivo mio.

diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte» (Foucault 2010: 122).

Ad una concezione “repressiva” del potere – secondo un asse ideologico Freud-Marx-Marcuse (Sorrentino 2008: XXIX) – Foucault contrappone una visione “produttiva”, affermando che «bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: “esclude”, “reprime”, “respinge”, “astrae”, “maschera”, “nasconde”, “censura”. In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L’individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione»<sup>43</sup> (Foucault 1993 [1975]: 212). Si tratta di una incessante “produzione”, quella del potere, *in primis* produzione di “soggettività”. Il nesso con il concetto di governamentalità è così evidente: «Questa forma di potere [cioè il governo] viene esercitata sulla vita quotidiana immediata e classifica gli individui in categorie, li marca attraverso la loro propria individualità, li fissa alla loro identità, impone loro una legge di verità che essi devono riconoscere e che gli altri devono riconoscere in loro. È un tipo di potere che trasforma gli individui in soggetti»<sup>44</sup> (Foucault 1989: 241)

Il potere viene concepito da Foucault come una tecnica per la costruzione dell’identità degli individui. Non esiste «un soggetto trascendentale, che possa osservare in disparte, o dall’alto, lo svolgersi della dinamica sociale, proprio perché ogni soggetto può essere soltanto un soggetto in situazione, preso direttamente – e fin dalla nascita – all’interno di una serie di dispositivi di potere (la famiglia, la scuola, il posto di lavoro, ecc.) che lo hanno disciplinato, plasmato, normalizzato perfino nella sua interiorità, in ciò che ha di più caratteristico e di più personale. Perciò non si dà un fuori dalle relazioni di potere. Non esiste un “luogo” della libertà, ma si è sempre “dentro”, si è sempre presi all’interno dei dispositivi di potere/sapere» (Domenicali 2014).

In ambito antropologico il pensiero di Foucault ha avuto importanti ed eccellenti prodromi e sviluppi. Tra questi, riflettendo sui processi in atto nel contesto della globalizzazione, Aihwa Ong (2005: 41), ricostruendo le narrazioni di migranti cambogiani negli Stati Uniti, impegnati in un percorso di riconoscimento del loro *status* di cittadini, considera la cittadinanza proprio come «processo socioculturale di

---

<sup>43</sup> Questa prospettiva “produttiva” del potere si fa “bio-potere” quando agisce sugli individui attraverso «un regime di sorveglianza e di controllo di tipo “panoptico”, cioè di estensione capillare della visibilità dei soggetti da parte delle istituzioni [e] attraverso la manipolazione dei corpi umani, [ridefinendo] le categorie di “natura”, “soggetto”, “persona”, “sé”» (Pizza 2005: 152, 238).

<sup>44</sup> Corsivo mio.

“soggettivazione”». L’antropologa mette in rilievo le tecnologie di governo indirizzate a plasmare soggettività individuali e lo fa operando una decostruzione dei complessi di sapere-potere di cui quelle tecnologie sono il prodotto. Ong mette però in evidenza anche il ruolo attivo che gli stessi individui rivestono nella propria “autoproduzione”, per mezzo di una molteplicità di strategie quotidiane: dall’appropriazione, al rifiuto, alla modificazione, fino alla trasformazione delle istanze governamentali (Villanucci 2014a: 54). La soggettivazione si riferisce allora ad una dinamica di negoziazione, essa è «nello spazio dell’incontro e dell’invischiamento» (Ong 2005: 40). In linea con il discorso foucaultiano, la Ong è ben consapevole che non si può parlare di un’univoca forma di potere né di un insieme omogeneo di soggetti da essa plasmati.

Come fa notare Villanucci (2014), in un’ottica simile alla Ong, Bayart (2006: XLVII) parla, infatti, di soggettività al plurale, o meglio di linee di soggettività che si generano da una molteplicità di movimenti culturali e sociali all’interno di uno stesso campo di azione, appunto lo Stato, da intendere però come complesso di pratiche e rappresentazioni plurali, un campo controverso in cui si dispiegano ibridazioni, giustapposizioni, e conflitti di soggettivazione. Queste soggettività al plurale sono, d’altronde, chiare già nel messaggio di Foucault, che in una celebre intervista ebbe modo di chiarire: «Ho rifiutato che si presupponesse a priori una teoria del soggetto [...] e che, a partire da questa teoria del soggetto, si ponesse la questione di sapere come fosse possibile tale forma di conoscenza. Ho cercato di dimostrare come il soggetto costituisse se stesso in questa o quella determinata forma, in quanto soggetto folle o soggetto sano, in quanto *soggetto delinquente* o in quanto *soggetto non delinquente*, attraverso alcune pratiche che erano giochi di verità e pratiche di potere<sup>45</sup>. Dovevo rifiutare una certa teoria a priori del soggetto per poter fare l’analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto e le differenti forme di soggetto e i giochi di verità, le pratiche di potere, ecc.» (Foucault 1998b: 282-283). Dal rifiuto della teoria dello Stato al rifiuto di qualunque teoria del soggetto. Per l’antropologia si tratta di afferrarne più l’indirizzo metodologico che l’apparato concettuale da solo: si tratta di confrontarsi nel gioco del campo etnografico, così come in quello della restituzione del sapere, con le pratiche delle soggettività altre, incontrate in un contesto dove sono in atto altri giochi, appunto di “verità” e “potere”,

---

<sup>45</sup> Corsivo mio.

ricordando, al contempo, che il ricercatore non è mai del tutto libero da un complesso di potere-sapere di cui egli stesso, in quanto soggettività complessa, fa parte.

Un'antropologia che fa sua la lezione foucaultiana, in breve, non può accontentarsi di guardare al solo al lato "produttivo" del potere, come forza plasmante e incontrastabile delle soggettività incontrate. Si tratta di porsi il problema della libertà e, nel contesto delle pratiche espresse sul campo politico e sociale, porsi il problema delle forme di resistenza. E, in tal senso, libertà e resistenza non viaggiano mai separate, come si evince dal 'gioco' che Foucault opera sull'ambiguità del termine francese "*sujet*": «Ci sono due significati della parola soggetto: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé» (1989: 241).

Il punto è: dov'è la libertà? Foucault parte dalla considerazione estrema della condizione di dominio: «nelle relazioni umane, vi è tutto un fascio di relazioni di potere, che possono esercitarsi tra gli individui, in seno a una famiglia, in una relazione pedagogica, nel corpo politico. [Altra cosa sono gli] stati di dominio, in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse. Quando un individuo o un gruppo sociale giungono a bloccare un campo di relazioni di potere, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento – con strumenti che possono essere economici, politici o militari –, ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio. È certo che, in un simile stato, le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate» (Foucault 1998b: 275). E altrove: «Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi. Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possano essere realizzati [...] la libertà [è] la condizione di esercizio del potere (Foucault 1989: 249)». Tralascio qui, volutamente, l'opposizione al dominio, che ci porterebbe alla questione della "liberazione" o alle lotte di liberazione, le quali a loro volta aprono «un campo per dei nuovi rapporti di potere» (Foucault 1998b; 276).

Foucault sostiene, dunque, che le relazioni di potere, distinte dagli stati di dominio, sono state definite come un modo per strutturare il campo delle risposte possibili da parte dell'"altro". L'esercizio della libertà, le pratiche di libertà come le chiama

Foucault, possono dunque coincidere con ‘altri’ processi di soggettivazione che costituiscono una maniera autonoma di condursi all’interno degli spazi lasciati liberi dal potere (Domenicali 2014). Vincenzo Sorrentino (2008: LI) fa notare come nell’ultimo Foucault il potere appaia sempre ancorato ad individui concreti e non astratto, né tantomeno ad una specie di “inconscio collettivo”, poiché «se parliamo delle strutture o dei meccanismi del potere, è soltanto nella misura in cui supponiamo che alcuni lo esercitino su altri» (Foucault 1989: 246<sup>46</sup>). In realtà, anche in precedenza Foucault si era occupato della capacità e delle possibilità di resistenza dei soggetti, in maniera assolutamente esplicita: «non ci sono relazioni di potere senza resistenze; [...] queste sono tanto più reali ed efficaci quando si formano proprio là dove esercitano le relazioni di potere; la resistenza al potere non deve venire dal di fuori per essere reale, ma non è neppure già intrappolata per il fatto di accompagnare il potere. Esiste quanto più e là dove è il potere; dunque è anch’essa molteplice e integrabile in strategie globali» (Foucault 1978c: 28). Dinanzi alle accuse di teorizzare un potere assolutizzante – cosa che rifuggirebbe come “un pasto indigesto” – Foucault non smette mai di affermare la dimensione relazionale del potere: il potere non esiste in sé, ma è sempre situato nelle «relazioni di potere, che nascono incessantemente, come effetto e condizione di altri processi» (Foucault 1978b: 8). In quanto «azione su un’azione», presente oppure futura, la “relazione di potere” riconosce l’altro come soggetto che agisce e pertanto offre sempre un campo di reazioni possibili (Sorrentino 2008: XLVI). Sulla scorta di queste riflessioni foucaultiane sono nate tutte quelle analisi antropologiche e quegli studi interessati a cogliere le diverse forme di resistenza – più o meno consapevole ed esplicita – e di agentività “tattica” (De Certeau 2010) degli attori sociali “soggetti” ai dispositivi e ai sistemi di controllo governamentali.

Tra questi studi, Akhil Gupta e James Ferguson (1997: 17-25), concettualizzando la resistenza nei suoi aspetti congiunturali, trasformativi e strategici, la descrivono come un’esperienza tesa a costruire e ricostruire le identità soggettive e a trasformare le relazioni di potere. «Non si può infatti parlare di resistenza in termini assoluti: essa può esistere solo in relazione a strategie di potere che sono sempre mobili, molteplici e mutevoli. Non va dunque intesa come un contro-discorso che si opponga frontalmente ad un discorso di potere: i discorsi, secondo Foucault, sono elementi tattici che

---

<sup>46</sup> Cit. in Sorrentino (2008: LI).

operano nel campo delle relazioni di forza. Pertanto, all'interno di una stessa strategia possono coesistere discorsi diversi, o addirittura contraddittori, e, al contrario, gli stessi discorsi possono circolare da una strategia all'altra senza cambiare forma» (Villanucci 2014a: 53). Le pratiche resistenti a una particolare strategia di potere non sono quindi mai “innocenti” o al di fuori del potere, poiché esse serbano sempre la capacità «di essere strategicamente appropriate e di essere dispiegate all'interno di un'altra strategia di potere, sempre a rischio di scivolare dalla resistenza alla complicità»<sup>47</sup> (Gupta, Ferguson 1997: 19). Paradossalmente, dunque, la resistenza può avere l'effetto di mantenere o rafforzare lo *status quo*, eppure in entrambi i casi essa produce non solo il successo o il fallimento tattico, ma un effetto formativo sul soggetto resistente (*ibid.*).

A conclusione di questo paragrafo in cui ho cercato, sinteticamente, di ricordare l'apporto teorico di Foucault all'analisi antropologica, mi preme fare delle ultime considerazioni, riprendendo alcune questioni affrontate in precedenza. Se rifiutiamo una visione essenzialistica dello Stato, vedendo quest'ultimo come l'«effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici» (Foucault 2005b: 75), che operano attraverso un insieme di «istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche» (Foucault 1978a: 28), allora il concetto di ‘ritirata’ di quello stesso Stato assume tutta un'altra luce. La ‘decivilizzazione’ e la desertificazione di spazi urbani (Wacquant 2008b), l'abbandono sistematico e strutturale di ampi settori dello stato sociale, possono meglio apparire come un insieme di strategie e pratiche di potere ben precise, che – lungi dall'essere un progetto politico uniforme e uni-diretto (Wacquant 2013) – trova la sua attuazione a partire da un momento storico determinato: la crisi petrolifera del 1974 e l'abbandono delle politiche economiche keynesiane fino ai giorni nostri; il configurarsi di una società post-industriale; l'emergere di modalità di governo che prendono forma su campi politici attraversati da forze e poteri esterne agli stati nazionali. Il neoliberismo, che si attua al crocevia di tali diverse congiunture storico-politiche-economiche, può essere allora letto nella duplice valenza foucaultiana di ‘discorso’ e insieme di strategie di poteri.

Interessante sarà, allora, nell'ottica comparativa della presente tesi, ragionare su – e attraversare – spazi etnografici tanto distanti, la periferia romana e i nuovi scenari urbani nell'Etiopia settentrionale, a Mekelle, per contestualizzare di volta in volta quei

---

<sup>47</sup> Traduzione mia.



discorsi, quelle retoriche e strategie di poteri, con le pratiche di ‘soggetti’ ai margini di grandi trasformazioni sociali: in entrambi i contesti di ricerca l’essere giovani sarà il minimo comune denominatore, ma anche questo tratto, lo si vedrà in seguito, sarà inafferrabile se non collegato ai processi di soggettivazione declinati nei rispettivi campi locali. In entrambi i terreni di ricerca il definire (o auto-definirsi) «soggetto delinquente» o «soggetto non delinquente», sarà letto in maniera processuale, cercando di decostruire i differenti livelli dei discorsi e facendo emergere «giochi di verità e pratiche di potere» (Foucault 1998b: 283). Ci si interrogherà sul “gangsterismo” come pratica discorsiva e definitoria, come strategia di governo appunto, e come controparte ‘pubblica’ di locali “dispositivi di sicurezza”, strumenti tecnici essenziali per le moderne pratiche di governamentalità (Foucault 1978a: 28).

Le etnografie che seguiranno tenteranno anche di fare emergere il tratto della ‘resistenza’, intesa, come abbiamo visto, nella sua valenza di margine di libertà, interstiziale alla produzione di soggettività – ovvero ai processi di soggettivazione – operata sui giovani interlocutori delle aree urbane più disagiate dei contesti in esame, da parte di ‘altri soggetti’ forti. Cercherò di interrogarmi su un ulteriore aspetto, prima sfiorato, che emerge dal pensiero foucaultiano. Si è detto che il potere è non solo negazione, ma soprattutto produzione e che, oltre a produrre soggettività – se non nel caso di vero ‘dominio’ – produce la libertà stessa, tanto che anche quest’ultima è concepita come tecnologia di potere (Foucault 1989: 249); dunque, la questione è: quando le resistenze degli attori sociali da me incontrati si trasformano in pratiche di libertà? O, al contrario, quando le loro pratiche permangono nella forma di ‘mera’ resistenza?

Lo scarto tra queste due posizioni, o meglio modalità d’azione, non è cosa da poco. Come evidenzia Filippo Domenicali (2008: 4), leggendo Foucault emerge una differenza sostanziale tra ‘resistenze’ e ‘pratiche di libertà’: le «prime infatti “reagiscono” alle sollecitazioni del potere, resistono alle sue linee di penetrazione esplodendo in certi punti, insorgendo come un contraccolpo, sono il *vis à vis*<sup>48</sup> del potere. Esse posseggono quindi un carattere semplicemente reattivo. Le pratiche di libertà invece, sono per natura creative, sono la risposta originale data ad un problema concreto, si materializzano nell’elemento della contingenza, cioè dell’evento [...] Di

---

<sup>48</sup> Corsivo dell’autore.

fronte al potere possiamo sempre essere certi che vi saranno delle resistenze; non altrettanto delle pratiche di libertà».

#### **I.4 Multidimensionalità della violenza. Una breve nota**

La ‘violenza’, intesa come dimensione plurima dell’esistenza umana, ha attraversato di certo questa prima parte della tesi, sia ripercorrendo la storia degli studi sulle bande giovanili che tentando di offrire un quadro teorico di riferimento per le successive sezioni etnografiche. La questione di un rischio per l’antropologia di trovarsi ‘fuori contesto’, di perdere cioè la dimensione storica, analizzando la società attraverso la lente della violenza e del suo rapporto con lo Stato, è posta da Fabio Dei (2005: 33) nella sua introduzione ad una raccolta di celebri saggi, sottolineando come «in relazione al contesto contemporaneo, attribuire le cause della violenza e della discriminazione a un fattore così generale come lo Stato non ha molto senso, e non ci pone in grado di distinguere società più o meno violente (al loro interno e nei confronti di altre); né ci consente di valutare, nelle forme “moderne” di gestione del potere, il rapporto e la tensione tra gli aspetti repressivi, da un lato, e dall’altro il riconoscimento dei diritti e della dignità degli individui (ancora una volta, e in varia misura, interni ed esterni)». Dei (*ivi*: 36) riprende le riflessioni della Arendt (2001 [1969]) per discutere dell’ambiguità violenza/potere: «lontano dal rappresentare la diretta espressione del potere, la violenza “compare dove il potere è scosso” [*ivi*: 61]. Il potere, scrive la filosofa, fa parte dell’essenza di tutti i governi: non così la violenza, la quale da sola non può mai fondare un potere [*ivi*: 54-57]». Così, leggere lo Stato come soggetto che tenta – quando non riesce – di accaparrarsi il monopolio della violenza (anziché del potere) ha senso solo in una visione marxiana dello Stato, che si configura «“come strumento di oppressione nelle mani della classe dominante”, cosicché “l’insieme della politica e delle sue leggi e istituzioni [sarebbero] pure e semplici sovrastrutture coercitive, manifestazioni secondarie di altre forze sottostanti” [*ivi*: 37-38]» (Dei 2005: 37).

Ad ogni modo, attraverso la riflessione di Wacquant (2006, 2008a, 2008b) si è già evidenziato come talune politiche neoliberali producano una inquietante ed iniqua “civilizzazione a zone”, nel senso della produzione sociale di un settore marginale della società, specie urbana, settore che paga il prezzo più alto del crollo del *welfare* e del trionfo di una società punitiva e del controllo. In tal senso, parte della letteratura

antropologica tende a riconoscere come la riproduzione di marginalità e iniquità sociali – in un mondo complesso, al di là delle forme statali che si incontrano – sia intrinsecamente legata alla ‘violenza quotidiana’ «di cui le istituzioni sono spesso direttamente responsabili: dall’indifferenza al ritardo delle risposte, dall’intervento arbitrario al controllo spietato di ogni forma di trasgressione, sino all’esclusione attiva dei rappresentanti di [qualsivoglia] nuovo sotto-proletariato [...], la cui violenza, il cui habitus aggressivo contiene significati e valori assai più complessi e strategici di quanto gli aggressivi giudizi dell’opinione pubblica o le moralistiche analisi di molti intellettuali non lascino intendere» (Beneduce 2008: 24). Lo stesso Dei (2005: 37), pur annotando una ‘certa’ carenza di dimensione storica nelle analisi di molta antropologia critica, riconosce a Nancy Scheper-Hughes<sup>49</sup> il merito di tener vivo il tema di un *continuum* della violenza, in pace come in guerra.

Forse non è necessario intitolare alla violenza una branca dell’antropologia per poterne riconoscere il carattere di ‘fatto sociale totale’: in quanto, come mette in rilievo Beneduce (2008: 25) si tratta di una dimensione che coinvolge il versante psichico, individuale, emotivo, storico, relazionale di ciascuno di noi. L’antropologia non può, allora, ignorare che la violenza indirizza processi di ‘soggettivazione’. Cercherò, in questo breve paragrafo conclusivo della prima sezione del mio lavoro, di anticipare alcuni lati di questo prisma analitico, che è la violenza, quando cerchiamo di concettualizzarla. Quando mi sono avvicinato alla porzione di periferia romana dove ho svolto le mie indagini, l’ho fatto perché attratto, “incuriosito”, dal messaggio mediatico di “quartiere di bande criminali”. I giornali locali, cartacei e on-line, come avrò modo di approfondire, descrivevano una sorta di anti-città, un luogo il cui accesso era rischioso per i cittadini ‘normali’. I ricercatori dell’Università di Genova (Queirolo Palmas, Lagomarsino, Cannarella 2009) hanno messo in rilievo considerazioni equivalenti quando hanno approcciato le ‘temute’ bande di *latinos* che proliferavano, secondo il linguaggio mediatico, ‘conquistando’ il territorio cittadino. Il punto, come mette in rilievo anche Lagomarsino (2009b: 104), è che nei discorsi ‘securitari’, la nostra società si dipinge come una società perfetta, non violenta, accogliente, che rischia però di essere contaminata dalle *barbarie*: immigrati, stranieri,

---

<sup>49</sup> Nancy Scheper-Hughes (2005: 247-302) introduce la nozione di “continuum genocida”, volendo evidenziare come anche nella quotidianità si possano rinvenire dinamiche da cui può scaturire la violenza di massa: quest’ultima sarebbe semplicemente incardinata nel “senso comune” della vita sociale quotidiana (Scheper-Hughes, Bourgois 2004: 22) e preparata dalle più diffuse istituzioni e sentimenti sociali (Dei 2005: 37).

gang delle periferie degradate, ecc.. Il nostro è invece un contesto tutt'altro che pacifico, un contesto sociale in cui «la marginalità e l'esclusione sono condizioni che si apprendono, diventano una seconda pelle, si trasformano in condotte e questa è una violenza ancora maggiore» (Reguillo 2000: 17)<sup>50</sup>.

Il discorso 'comune' sulla violenza è solito focalizzarsi su comportamenti che comprendono scontri fisici, coercizioni dirette, tra persone o gruppi, e raramente ci si sofferma su altre espressioni e modi della violenza, meno espliciti ma parimenti o più gravi dei primi. Nel soffermarsi sulla pluridimensionalità della violenza – pur ricordando che le classificazioni sono utili fin tanto che restano 'aperte' – Philippe Bourgois (2005) riassume le posizioni della ricerca antropologica e sociale sull'argomento, distinguendo tra: violenza politica, violenza strutturale, violenza simbolica e violenza quotidiana.

a) Per *violenza politica* si intendono quelle forme di aggressione fisica e di terrore amministrato da autorità locali o da oppositori alle autorità 'ufficiali', in nome di una ideologia, un movimento o uno Stato (ne sono esempi la tortura da parte di forze dell'ordine, la repressione per mezzo dell'esercito, la rivolta armata, ecc.).

b) Per *violenza strutturale* – termine coniato dal ricercatore norvegese Johan Galtung (1969) e quindi ripreso e definito da Bourgois stesso – si intende una forma cronica di oppressione economico-politica, che si accompagna ad una disuguaglianza sociale storicamente radicata, tale da riuscire ad imporre condizioni di sofferenza fisica e psichico-emotiva sugli strati più vulnerabili di una popolazione, così da garantire il dominio di un gruppo sociale privilegiato (si possono leggere in questa chiave le condizioni di sfruttamento economico post-coloniale o neocoloniale, tradotti in accordi commerciali profondamente sbilanciati, o ancora le condizioni di lavoro gravemente rischiose, che non tengono conto dell'integrità psico-fisica della persona, ripercuotendosi sulla salute dei lavoratori stessi, ecc.). È però Farmer (2003) ad imporre, nella letteratura antropologica, l'espressione, mettendone in rilievo il carattere 'indiretto' – presente anche in Jamil Salmi (1993) – di tale violenza, che non avrebbe bisogno di uno specifico 'attore' per essere esercitata, poiché essa è prodotta dalla società stessa, dalle sue intrinseche disuguaglianze, traducendosi in sofferenza cronica, patologie, miseria, mortalità infantile, abusi di genere, ecc..

---

<sup>50</sup> Citazione e traduzione in Lagomarsino (2009b: 105).

c) Il concetto di *violenza simbolica* deriva da Bourdieu (1988, 1992): all'opposto della coercizione fisica e normativa, essa è invisibile ma al pari della seconda – o maggiormente – è efficace, poiché costringe i dominati a collaborare attivamente alla loro dominazione. «La violenza simbolica si istituisce tramite l'adesione che il dominato non può non accordare al dominante (e quindi al dominio) poiché, per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone soltanto degli strumenti di conoscenza che ha in comune con lui, i quali, essendo semplicemente forme incorporate dei rapporti di potere esistenti, fanno apparire questo rapporto come naturale» (Bourdieu 2015 [1998]: 45)<sup>51</sup>. All'origine, Bourdieu in “*Sur le pouvoir symbolique*” (1977) parte da un nesso più sfumato tra potere e violenza, esprimendo il concetto di “potere simbolico”, cioè il «potere di costruire il dato attraverso l'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, in questo modo, l'azione sul mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l'equivalente di ciò che è ottenuto con la forza (fisica o economica), grazie all'effetto specifico di mobilitazione, che si esercita soltanto se è riconosciuto, cioè misconosciuto come arbitrario» (traduzione in Boschetti 2003: 126).

d) La *violenza quotidiana* si riferisce ad un livello micro-sociale, a pratiche ed esperienze interpersonali, che caratterizzano un piano sommerso e insospettabile della violenza, che pertanto si riformula – come accennato in precedenza – in quel *continuum* tra guerra e pace teorizzato da Nancy Scheper-Hughes (2005: 282), che scrive: «[ho] suggerito che esiste un continuum genocida fatto di un'infinità di “piccole guerre e genocidi invisibili” condotti negli spazi sociali normativi: nelle scuole pubbliche, nelle cliniche, nei pronto soccorso, nelle corsie d'ospedale, nelle case di cura, nei tribunali, nelle prigioni, nei riformatori e negli obitori pubblici. Questo continuum rinvia alla capacità umana di ridurre gli altri allo status di non-persone, di mostri o di cose, meccanismo che dà una struttura, un significato e una logica alle quotidiane pratiche della violenza. È fondamentale che riconosciamo nella nostra specie (e in noi stessi) una capacità genocida e che esercitiamo un'ipervigilanza difensiva, un'ipersensibilità nei confronti di atti forse meno evidenti, ma autorizzati e quotidiani di violenza che, in altre condizioni, rendono possibile la partecipazione a

---

<sup>51</sup> Violenza simbolica e dominio simbolico operano attraverso schemi di percezione, valutazione ed azione, ovvero ciò che Bourdieu, riprendendo la lezione di Mauss (1965), chiama *habitus*, per cui esulano dal livello cosciente e non sono controllabili con un puro atto di volontà: solo una trasformazione delle condizioni sociali di produzione e delle disposizioni che portano i dominati a percepirsi come tali può provocare una rottura di questo rapporto di complicità (Bourdieu 2015: 53).

genocidi e questo forse più facilmente di quanto ci piacerebbe credere. Includerei tra questi atti tutte le forme di esclusione sociale, disumanizzazione, spersonalizzazione, pseudo-speciazione e reificazione che normalizzano il comportamento brutale e la violenza verso gli altri».

A proposito di quest'ultimo aspetto, come evidenziato da Lagomarsino (2009: 106) la violenza quotidiana può cristallizzarsi nella già citata "cultura del terrore" (Taussig 1984), un senso comune che rischia di 'normalizzare' la violenza tanto nella sfera privata quanto in quella pubblica.

Tali dispositivi teorici che riprendono, multidimensionalmente, il concetto di violenza, sono utili se ci permettono di interrogare quelle etnografie in cui la narrazione della violenza non è una mera ostentazione di situazioni limite o spettacolari – rischiando di scadere in quella "pornografia della violenza" denunciata da Bourgois (2005) – ma rappresenta un tratto permanente di un mondo morale locale<sup>52</sup>. In precedenza, ho accennato all'interesse dell'antropologia nell'approcciare la violenza, quando si accorge di come essa indirizzi processi di soggettivazione. Un esempio chiarificatore può essere la questione della costruzione sociale del genere, specie della mascolinità, declinata nei suoi rapporti con la violenza stessa. Si consideri che gran parte dei miei interlocutori, protagonisti delle storie urbane che mi accingo a riportare, sono giovani maschi in transizione – più o meno agevole o più o meno bloccata – dall'adolescenza all'età adulta. Le bande giovanili, o le organizzazioni di strada, o i gruppi giovanili di quartieri marginali – al di là di come si voglia 'restituirli' nella descrizione etnografica – sono 'luoghi' di socializzazione secondaria, in cui l'autorità del gruppo, attraverso la figura del capo ad esempio, si sostituisce spesso all'azione pedagogica della famiglia o della scuola. Come evidenziato da Aiwā Ong, tali nuove autorità e ruoli si impongono – anche – attraverso un uso sistematico e spettacolare della violenza, pur se la figura del leader risulta essere più orientata «alla formazione dell'identità che alla violenza, sebbene a volte si [debba] ricorrere alla seconda per formare la prima» (2005: 282). Il nesso virilità-violenza, così come i dispositivi concettuali e analitici di violenza simbolica (Bourdieu 2015 [1998]) e violenza quotidiana (Scheper-Hughes 2005) possono aiutare a districarsi nella comprensione di complicati rapporti di potere e

---

<sup>52</sup> Uso l'espressione in riferimento all'approccio narrativo adottato da Arthur e Joan Kleinman (1991), per descrivere quei "mondi" che segnano le «vicende sociali quotidiane» dei soggetti coinvolti in una ricerca, cercando di tenere da conto ciò che è «"praticamente" in ballo» per loro (in Quaranta 2006: XXIII).

logiche della strada, che fanno da sfondo alle narrazioni dei giovani '*gangster*', protagonisti di questa tesi.

## PARTE II

### ITALIA: R-ESISTENZE DALLA PERIFERIA ROMANA

Oggi Marozia è una città dove tutti corrono in cunicoli di piombo come branchi di topi che si strappano di sotto i denti gli avanzi caduti dai denti dei topi più minacciosi

“Le città invisibili” di I. Calvino (1972: 160)

#### II.1 Introduzione alla ricerca “a casa”

Introdurre la ricerca svolta sul terreno italiano, nella periferia romana, necessita di alcuni chiarimenti sulla cosiddetta antropologia “a casa”. Si tratta di problematizzare, in primo luogo, la postura del ricercatore nell’aprirsi ad orizzonti che solo in apparenza possono sembrare ‘vicini’ o familiari. Il dibattito sulla “*anthropology at home*” si fa molto sentito, a livello internazionale, particolarmente negli anni Ottanta. Nel 1981 Lévi-Strauss partecipa ad una celebre trasmissione radiofonica francese<sup>53</sup> e, rispondendo alla domanda dell’intervistatore sul perché l’etnologo elegga come oggetto di studio le società lontane, sostiene che siamo troppo vicini alla nostra per farne oggetto di analisi antropologica. In particolare, egli afferma come ci siano «molte cose che non vediamo [nella nostra società], perché le vediamo da quando siamo nati»<sup>54</sup>. A distanza di trentotto anni, questa affermazione di Lévi-Strauss lascia di certo perplessi se si pensa alle diverse ‘svolte’ che l’antropologia ha manifestato, fino ai più recenti ‘risvolti’ critici.

---

<sup>53</sup> Si tratta della trasmissione “*Radioscopie*”, condotta da Jacques Chancel. Registrazione rinvenibile all’indirizzo: <<<http://www.ina.fr/audio/P13256167/claude-levi-strauss-et-le-metier-d-ethnologue-audio.html>>> (ultimo accesso: 08-02-2019). Parte dell’intervento radiofonico è trascritto in Mogno (2018: 50).

<sup>54</sup> Traduzione mia.



In Italia, sulla questione dell'antropologia "a casa", Tullio Seppilli (2003:13) si è chiesto a riguardo: «ha senso oggi, per noi antropologi, definire "at home" questo ambito di ricerche solo perché rivolto a realtà ubicate in Occidente o comunque nelle società industriali? Si tratta di realtà cui volgono ormai la loro attenzione non soltanto ricercatori occidentali ma anche altri, di differenti provenienze [...] Che senso avrebbe, in questi casi, definire un tal tipo di indagini come condotte "at home"? E peraltro: appare ancora legittimo ed euristico – nel quadro degli attuali processi di interazione planetaria – distinguere la ricerca antropologica concernente l'Occidente da un'altra diretta "altrove"?».

Lascio per il momento aperti i quesiti posti da Seppilli, per ricordare un'altra importante affermazione di Lévi-Strauss: «Non sarebbe possibile nessuna conoscenza se non si distinguessero i due momenti [di uno sguardo da vicino e di uno da lontano]; ma l'originalità dell'indagine etnografica consiste in questo va-e-vieni incessante» (Lévi-Strauss 1988: 214). Che senso può avere oggi questa affermazione? 'Scendendo', ad esempio, a raccogliere 'testimonianze' di lavoratori precari in un *call-center* sotto casa, o spostandoci di due, tre quartieri per 'osservare' l'ultima protesta di un 'movimento per l'abitare', quello sguardo da vicino e quello da lontano hanno ancora un significato? Come ci spiega Stefano Montes (2017), più che una topologia epistemologica – i due sguardi intesi come impossibilità o possibilità di vedere 'oggettivamente' un fenomeno sociale – sarebbe meglio cogliere il principio implicito nell'affermazione dell'antropologo francese, laddove conta più il dinamismo che l'osservazione statica: «il va-e-vieni non ha a che vedere – soltanto – con uno spostamento fisico in un luogo lontano ed esotico, ma, soprattutto, con l'attitudine dinamica alla comparazione, con il duplice movimento gnoseologico dato dal 'trasporto' del proprio sguardo indagatore nella prossimità dell'oggetto studiato (che amplifica i dettagli a scapito dell'insieme) e poi nella lontananza da esso (che consente invece, in modo complementare, la *saisie* della visione d'insieme a scapito del dettaglio)».

Nello stesso anno, il 1981, in cui Lévi-Strauss rilascia la citata intervista radiofonica, Marilyn Strathern pubblica le sue ricerche etnografiche su Elmdon (Strathern et al. 1981), un villaggio nell'Essex e, più in generale, sulla parentela in Inghilterra. L'antropologa – che, si ricorda, ha lavorato a lungo in Papua Nuova Guinea – con quel suo lavoro mette profondamente in discussione le posizioni di chi riteneva che fare

antropologia a casa fosse una questione semplice. Il punto focale, messo in evidenza dalla Strathern, qualche anno dopo, è che prossimità e distanza etnografica fra ricercatore e “osservato” non dipendono dalla coincidenza tra luogo della ricerca e familiarità geografica, quanto piuttosto dai processi di produzione della conoscenza (Strathern 1987). L’antropologa inglese intende l’antropologia “a casa” come un’“auto-antropologia”, vale a dire quell’antropologia “portata avanti nel contesto sociale che l’ha prodotta” (*ivi*: 17), evidenziando che, essendo il progetto antropologico un progetto occidentale, qualunque antropologo che si trovi a lavorare in un qualsiasi contesto occidentale può dirsi, in un certo senso a casa. Eppure non è abbastanza. Secondo Strathern (1987: 28), se lo sguardo antropologico è rivolto alla società occidentale, allora la restituzione e la scrittura renderanno conto delle loro stesse “invenzioni” o “espedienti” (“*an account of contrivance*”): l’antropologia “*at home*”, condotta con ‘onestà’, metterebbe in luce sia quelle “premesse” alla vita sociale che informano la società occidentale che i modi in cui tali premesse operano proprio nella disciplina antropologica, prodotto di quella società occidentale.

Il punto è che lo sguardo verso le società complesse, industriali, ad alto tasso tecnologico – sono tanti i modi attraverso cui si è espresso il concetto – è stato a lungo considerato appannaggio della sociologia. Nella prima parte di questa tesi si è parlato a lungo, ad esempio, dei lavori pionieristici della Scuola di Chicago. Cosa implica per l’antropologo trovarsi “a casa”, se con quest’ultimo termine intendiamo la società in cui la sua stessa disciplina si è prodotta? Ma davvero basta dare una tale definizione di “*at home*” per far sentire l’antropologo a casa? Alla prima domanda rispondo riprendendo il discorso interrotto di Tullio Seppilli, alla seconda riportando delle brevi considerazioni di Amalia Signorelli.

«Io credo, invece, che la indicazione “*at home*” debba significare qualcosa di più profondo, non già un *oggetto* ma una *condizione*, la quale in effetti può verificarsi non solo in Europa o in tutto l’Occidente [...] bensì in qualsiasi parte del pianeta: il fatto cioè che *il ricercatore e l’oggetto della ricerca* (e quindi anche i problemi da cui la ricerca nasce e le ricadute sociali che i suoi risultati perseguono) *siano radicati in un unico e medesimo contesto sociale*»<sup>55</sup> (Seppilli 2003: 13). Seppilli prosegue chiedendosi cosa cambi, allora, se chi indaga e chi “viene indagato” sono radicati nel medesimo contesto. Oltre quanto espresso dalla Strathern, l’antropologo italiano ne fa

---

<sup>55</sup> Corsivo dell’autore.

una questione – anche, ma non solo – deontologica: «va aggiunto, peraltro, che terminata la ricerca, il permanere del ricercatore nel medesimo territorio in cui essa ha avuto luogo – come solitamente avviene quando appunto si tratta di una indagine “at home” – lo carica inevitabilmente di una persistente “responsabilizzazione”, di uno stato di “indebitamento” nei confronti di coloro che della ricerca sono stati oggetto, e di speculare “attesa”, da parte di questi ultimi, di un qualche “utile” soggettivo o oggettivo [...] una situazione, questa, che anche al di là delle sue valenze etico-deontologiche finisce per incidere almeno in qualche misura nel trattamento e nella diffusione delle informazioni raccolte [...] È quasi inutile sottolineare che tutto ciò avviene di fatto in misura decisamente minore allorché il ricercatore, terminata la sua ricerca “abroad”, se ne torna tranquillamente (cinicamente?) nel suo [paese]».

Perché cominciare dalla sezione etnografica dedicata al terreno romano di indagine? Perché non dal terreno etiope, sul quale ho trascorso più tempo “di ricerca”, ripetutamente, negli anni e dal quale ha preso le mosse il mio interesse per certe tematiche? Potrei affermare che, in un lavoro di tesi ‘comparativa’, preferisco partire dal terreno di indagine più familiare, non solo a me ma anche al lettore. Questo, però, sarebbe vero solo in parte. C’è sempre, infatti, la constatazione che «comuni o abbastanza simili fra i due poli della ricerca [ricercatore e soggetti ‘osservati’, ma anche tra questi e il lettore] sono in larga misura gli orizzonti di vita e l’impianto culturale di fondo in base ai quali entrambi elaborano i propri punti di vista, i riferimenti al passato, le gerarchie dei valori e una gran quantità di codici e convenzioni» (*ivi*: 14). Eppure, se si problematizza questa “miopia” tanto temuta dello “sguardo da vicino”, rimettendo in discussione l’appartenenza ad una stessa “casa”, proprio quelle “gerarchie dei valori”, quelle “convenzioni” e quei “codici” possono risultare estranei, alieni, radicalmente “altri”, pur se agiti dai nostri “vicini” – mai troppo vicini – interlocutori.

Ho speso nella periferia romana, complessivamente, dieci mesi di indagine. Ricordo che un’idea – in apparenza scontata – pur mi è balzata alla mente all’inizio: che sarebbe stato di certo un campo molto più ‘efficace’, meno soggetto a ‘tempi morti’, tanto più perché avrei parlato la stessa lingua (con lo stesso alfabeto!) dei miei interlocutori e che, inoltre, abitando lo stesso territorio, li avrei immediatamente capiti, questi interlocutori, su un’innumerevole quantità di riferimenti storico-culturali. Sbagliato. Nel momento in cui ho cominciato a lavorare alla restituzione scritta delle

mie indagini, ho realizzato che volevo iniziare proprio dal terreno ‘domestico’ perché è quello in cui mi sono sentito ‘sofferente’ e ‘fuori casa’ in modi che prima di allora non ho mai percepito. Inoltre, come rammentato da Seppilli, vi è un debito, che si sente profondamente verso gli informatori e gli attori sociali che hanno contribuito alla ricerca e, di certo, tale debito lo avverto da molto più tempo verso le persone che ho incontrato in Tigray, in Etiopia; eppure, l’abitare il terreno dei propri interlocutori, quando costoro sono così prossimi alle barricate che si eleva il ricercatore – siano esse le mura domestiche o quelle concettuali della comunità scientifica –, crea un senso di disagio nell’avvertirsi come soggettività tanto prossima quanto aliena, una sorta di scherzo del destino, che raramente si è disposti a vedere. Mai con tanta chiarezza mi è stato fatto notare uno scarto tra ‘me’ e ‘loro’, come sul campo romano:

Sì, possiamo sta’ qui a parla’ pe’ anni. Ma se non ci sei stato dentro, in un posto così (un’occupazione abitativa emergenziale, una piazza di spaccio, ecc.), non puoi capì fino in fondo come vanno le cose. Tu sei uno ‘per bene’, uno che è cresciuto co ‘na famiglia alle spalle. Te lo posso spiegà ma comunque non puoi sapè com’è quando nun c’hai scelta! (Michele, 16-12-2017)

Michele ha 28 anni, fa parte di un gruppo di giovani che introdurrò a breve, un gruppo che i *media* hanno etichettato “gang” per svariati motivi, *in primis* per l’uso della violenza (sporadica) e in secondo luogo (ma fondamentale) per la forte connotazione territoriale, la presenza in un quartiere ai margini della città, riconosciuto come luogo di spaccio e di altre “criticità urbane” (per adoperare una nota e significativa categoria mediatica e politica). Fin qui sembra che io voglia rimarcare l’alterità del mio interlocutore, intesa dalla narrazione di quest’ultimo, attraverso una sua presa di distanza, percepita come “di classe”, e poi narrata in un orizzonte emico, preteso come ‘moralmente’ impenetrabile. Bene. Se dicessi solo questo sarei perfettamente a mio agio, tra le mie tranquille – appunto – mura concettuali e ben compreso da chi, come me, le abita. È, invece, *il contesto* in cui tali parole mi sono state rivolte a dare realmente un senso a quanto, con difficoltà, sto cercando di far passare. Michele mi sta parlando del suo ‘ritorno’ alla vita della ‘comitiva’ di quartiere, alla piazza di spaccio, ai tempi e ai luoghi del ‘gruppo’, dopo aver terminato un impiego, faticosamente ottenuto, come operaio edile presso un cantiere distante meno di un chilometro da casa sua, per l’esattezza il cantiere della sede di una locale università privata. La disoccupazione, la percezione del ‘proprio’ posto nella società, il senso di

ineluttabilità, che spesso riassumiamo come disagio strutturale, non sono estranei al mio interlocutore, essendo tra le prime cose che egli ‘vuole’ comunicarmi per rimarcare la differenza tra lui e me: eppure Michele mi racconta che era felice per quel lavoro che lo impiegava duramente almeno dieci ore al giorno; anzi, magari avesse potuto continuare a lavorare in quel contesto, dove la gente ‘come me’ studia o insegna, o a edificare altri luoghi che in fondo non gli sarebbero mai appartenuti. Mi confessa:

Il lavoro è finito. Chissà come me l’hanno fatto fa’. Io speravo che la ditta me pigliava pe altre cose... ma so’ sempre uno de qua, chi te piglia? Nun ce stava che da tornà sotto “ar bare”. (Michele, 16-12-2017)

Raggiungere gli altri del gruppo viene figurativamente espresso come ritorno al “bare”, al bar. Anche qui il contesto ci dice molto di più, tale locuzione (sentita più volte) è interessante se si considera che a “Marozia”, il blocco urbano in questione, la desertificazione degli spazi sociali è tale che non esiste nessun bar, nessun ristorante, nessun luogo aggregativo che sia un esercizio commerciale o di svago. Il centro dell’abitato è la piazza, di cui si parlerà a breve. Il “bare” a cui far ritorno è il gruppo dei pari, dei ragazzi nati e cresciuti in quel blocco. Il contesto a cui si torna è un contesto ‘non giudicante’, equo, in cui il tempo di lavoro, quando perso o negato, recupera una tonalità affettiva nel tempo della comitiva, familiare e accogliente, per mezzo della quale, nonostante un senso (o una retorica) di predestinazione sociale – come vedremo ancora – si possono mettere in campo tattiche di sussistenza collaudate. Non mi spingo oltre nell’anticipazione di alcuni temi che seguiranno, ma devo porre qui due premesse importanti. La prima riguarda il versante dell’‘oggetto’ della ricerca ‘a casa’, cioè il gruppo di giovani – o *gang* – residenti nella porzione urbana in questione (‘Marozia’); la seconda è inerente al ‘soggetto’ che compie la ricerca, alle resistenze sue e di coloro che ha progressivamente incontrato.

Come accennato, ho rivolto il mio ‘sguardo’ al terreno romano di indagine dopo essermi già occupato, per un certo tempo, delle esistenze di *gang* urbane nell’Etiopia settentrionale; nella periferia romana, la prima impressione di poter agevolmente inquadrare il contesto del terreno ‘domestico’ è stata ben presto smentita dalla constatazione di un enorme grado di complessità sociale, politica e, persino, culturale, se con questo termine si includono i processi di produzione della conoscenza

(Strathern 1987) e della ‘visione del mondo’. Ho ‘selezionato’ il quartiere urbano romano, come dirò meglio, partendo anche da una ‘curiosità’ scatenata dalle rappresentazioni mediatiche di quel contesto e delle *gang* che (sempre secondo i *media*) lo abitano e lo ‘agiscono’. Infatti, più avanti nel discorso, verranno presentati e analizzati almeno i resoconti della carta stampata e dei quotidiani *online* che hanno descritto il territorio, contribuendo fortemente a costruirne l’immagine pubblica o a strutturare l’immaginario cittadino su di esso (*infra*: III.3.2). Muovendomi su questo terreno, però, mi sono da subito reso conto che le rappresentazioni mediatiche (sugli abitanti e sulle ‘bande’ di Marozia) non solo non restituiscono una realtà estremamente complessa, ma mi hanno portato a chiedermi – avanzando nello ‘scavo’ etnografico e al limite della rottura epistemologica – se si possa davvero parlare di *gang* per il contesto di riferimento: questo è il motivo per cui prima di incedere nelle narrazioni di (e sul) gruppo di giovani, descritto come *gang* specialmente nelle retoriche ‘esterne’, ho dato ampio spazio al territorio, alla questione abitativa e alle pratiche dell’occupare che lo hanno strutturato nel tempo, nonché all’alternarsi di generazioni e gruppi di nuovi ‘residenti’ nel comprensorio. È per tale ragione che, anche destrutturando il concetto stesso di *gang*, alla fine risulterà più importante la descrizione dell’orizzonte morale degli attori sociali, anziché della ‘banda’ in sé.

La seconda premessa (riflessiva) si lega alle parole dell’informatore di sopra. Michele ha voluto marcare l’ineffabilità del proprio mondo morale e la sua distanza da quello del ricercatore: si è trattato di uno ‘schiaffo’, di una ‘chiusura significativa’, come ne ho registrate altre, le quali però hanno contribuito profondamente a reindirizzare, di volta in volta, il mio modo di procedere sul campo. Leggendole così, fuori contesto appunto, tali ‘chiusure’ appaiono un argomento a cui l’antropologia contemporanea e gli studi sociali in generale sembrano abituati: la resistenza dell’interlocutore a dipingere la sua prospettiva (dimensione emica) come impenetrabile – e quindi, cosa più importante, ingiudicabile – da chi non ha vissuto, “sulla propria pelle” le stesse esperienze.

Retorica, resistenza, difesa della propria soggettività, possiamo chiamare in causa tante concettualizzazioni di questa interazione, ricordando che l’etnografia resta un modo di interpretazione (o conoscenza) della realtà e non di partecipazione assoluta – chiaramente impossibile – alla realtà dell’altro. Il punto è cosa hanno provocato in me queste chiusure: quel tempo breve, quella mancanza di mediazione, anche linguistica

per mezzo di un interprete (se lo paragono al mio lavoro in Etiopia), qui nella periferia romana si è fatta ‘immediatezza’ nella sua valenza di respingimento alienante. Pur portando con me quel bagaglio concettuale che poteva indirizzarmi alla comprensione di tali chiusure, ciò non mi ha tenuto al riparo dal sentirmi un totale “estraneo”, un navigante occasionale, finanche opportunista, forse un predatore di storie di vita, che nasconde a sé stesso e agli altri – i quali ne sono comunque consapevoli – che, dopo aver fatto il proprio lavoro di ‘raccolta’, è pronto a sparire nel suo comodo angolo di città. Questa percezione di una mia presenza aliena e predatoria si è andata rafforzando attraverso le memorie locali del ruolo di ‘altri’ – non che io mi dichiarassi tale – operatori sociali, che attraversavano e attraversano episodicamente quello specifico terreno di indagine: assistenti sociali, associazioni di volontariato per i diritti dei minori, sociologi e anche altri antropologi, interessati però ad un ruolo di mediazione tra gli abitanti del quartiere e l’azienda sanitaria locale, al fine di promuovere indagini e azioni in materia di prevenzione delle malattie e assistenza sanitaria di base.

A conclusione di questo paragrafo resta da dipanare il secondo quesito lasciato prima in sospeso, cioè: basta dare all’espressione “*at home*” la valenza di un’antropologia svolta nel contesto sociale che ha prodotto la disciplina per far sentire l’antropologo a casa? Detto ancora in altri termini, quando l’antropologo ‘scende’ sotto casa, incontra categorie familiari incarnate negli ‘altri’ o incontra ‘alterità’ su cui deve imparare a ragionare? Nel suo lavoro “Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia”, un testo di un’attualità ancora sconcertante per ampiezza di analisi ed esemplare per la ricerca “*at home*”, Amalia Signorelli ci offre una risposta a riguardo. L’antropologa, parlando della scoperta delle ‘differenze’, delle alterità svelate negli interlocutori, per così dire, ‘domestici’, ad esempio nelle periferie, come nelle borgate italiane, scrive: «Le ho sempre prese in considerazione [queste ‘differenze’] come il prodotto della dialettica fra *gli immaginari* dei soggetti (incluso il mio) e *i rapporti tra* i soggetti. Ho ipotizzato che il rapporto, qualsiasi rapporto, tra soggetti implichi un *quid* in più, non riducibile alle rappresentazioni e valutazioni che i soggetti se ne danno [...] Comunque si è trattato di un lavoro da antropologa. Se non altro perché abitanti di borgata, terremotati, operai metalmeccanici, falegnami, tifosi e immigrati sono senza dubbio “altri da me” e mi hanno chiaramente mostrato di considerarmi “altra da loro”» (Signorelli 1996: 23-24<sup>56</sup>). Anche la periferia dietro l’angolo può divenire spazio

---

<sup>56</sup> Corsivo dell’autrice.

‘alieno’, luogo in cui mettere in crisi categorie e aprirsi a una riflessione sull’alterità, ciò grazie alla ‘vocazione ironica’ dell’antropologia, «se con ironia intendiamo la capacità di generare aporie che mettono in grado di mostrare i limiti delle nostre certezze» (Fabietti 1999: X).

## **II.2 Marozia: la città nascosta**

### II.2.1 Come sei arrivato qui?

A nord ovest della grande e fagocitante metropoli romana, Marozia<sup>57</sup> sorge arroccata e dimenticata. La domanda più volte rivoltami durante la mia attività sul campo è stata certamente “Come sei arrivato qui?”, altre volte “Come conoscevi Marozia?”. Non sono domande banali, seppur spontanee non sono per nulla scontate. Queste domande meritano un momento di riflessione, uno scivolamento dalla leggerezza con cui io stesso le ho accolte ad una consapevole constatazione. Chi mi parla sa di essere in un mondo “nascosto”, in un angolo di città che non si palesa facilmente al cittadino metropolitano. Certo, di Marozia hanno talvolta parlato le televisioni, anche nazionali, i giornali e il web. Finanche il cinema vi ha fatto recentemente un ingresso lampo, in questa ‘esotica’ cornice di periferia. Ma altrettanto fulminee sono state e sono le ritirate da questo luogo, facile oggetto di pregiudizi e di ‘selettiva’ dimenticanza. E, dunque, ne racconto brevemente la storia.

Non molto tempo fa, negli anni Ottanta, vi era un’area del quadrante ovest della Roma capitale, sulla strada per l’aeroporto, ancora dominata dalla campagna. Qualcuno, dal ‘palazzo’ delle politiche cittadine, appoggiò allora un’idea – di un soggetto privato – per la creazione di un nuovo polo residenziale, ma solo per ‘forestieri’ di passaggio, un magnete per attrarre clienti di un certo livello, prima che questi prendessero il largo per altri lidi, o meglio per altri voli. Nell’area metropolitana più prossima si ergevano alcuni importanti edifici, come ad esempio un ospedale abbandonato in attesa di riconversione, per il quale alcune ‘voci’ di palazzo auspicavano l’imminente realizzazione di un nuovo polo universitario. Questo blocco di residenze temporanee si

---

<sup>57</sup> Per tutelare la riservatezza dei miei informatori e di coloro che hanno collaborato alla ricerca, prendo in prestito un toponimo inventato da Italo Calvino. Tra le molte “città invisibili” dello scrittore, ho scelto Marozia perché il racconto in questione mi ha fornito più di una suggestione nel rileggere le testimonianze e le esperienze etnografiche raccolte nella periferia romana. Tutti i nomi degli interlocutori, sia occasionali che assidui, di tutti i protagonisti di questa ricerca sono fittizi.



sarebbe così 'venduto', o meglio affittato ciclicamente, oltre che ai clienti e al personale viaggiante dell'aeroporto, anche a professori e studenti universitari. Prendeva così corpo il progetto di un ennesimo non-luogo, che avrebbe offerto un tetto e un letto ad una indistinta fiumana di vite in transito, in un'area che allora era ben distante da qualunque negozio o attività commerciale o spazio sociale 'reale', un luogo privo di linee di trasporto pubblico, che lo collegassero con il resto della città. L'idea era di creare determinati servizi proprio all'interno di questa isola della transitorietà. L'azienda costruttrice, che chiamerò 'Soldo S.p.A.', aveva, su tali premesse imprenditoriali, ottenuto la licenza per realizzare il progetto, ed avrebbe pensato a tutto: l'area sarebbe stata formata da sei palazzine, di soli monocali di trentaquaranta metri quadri con un bagno (dunque qualcosa di molto più simile ad una struttura alberghiera che ad un complesso di condomini); al centro di questa nuova isola urbana ci sarebbero state otto grandi strutture di un solo piano, destinate ad ospitare i negozi per l'approvvigionamento di beni di prima necessità, nonché altri servizi utili, in modo che l'utenza avrebbe evitato di metter piede fuori dal grande muro di cinta. Aspetto non da poco conto, infatti, questo luogo sarebbe stato una sorta di transitoria *gated community*, uno spazio 'sicuro' e protetto.

Le cose vanno, invece, diversamente. Dopo due anni dall'apertura del cantiere, il complesso alloggiativo è realizzato solo per metà: gli edifici hanno le mura, un tetto e le scale, mentre l'impianto fognario non è terminato, gli ascensori sono presenti ma non funzionanti, le rifiniture interne sono totalmente assenti. Il polo universitario non viene realizzato in questo quadrante urbano e la strada per l'aeroporto è tutt'altro che un'agile arteria in grado di rendere fattibile lo 'spostamento' di clienti viaggiatori da Fiumicino. L'affare dei privati è saltato. Anzi, non è mai partito come dichiarato nelle intenzioni. Ma per il costruttore ci sono altre possibilità. La 'Soldo S.p.A.' ritiene più conveniente bloccare i lavori e 'attendere' un acquirente pubblico; nel 1989 il Comune di Roma decide di acquistare questa 'isola' residenziale per ottemperare alla gestione dell'emergenza abitativa: si intende trasformare Marozia in un comprensorio di alloggi temporanei (cioè per un massimo di sei mesi) per chi non ha un tetto sulla testa e versa in condizioni di indigenza. Ma già da qualche anno, diversi 'comitati' e movimenti di lotta per l'abitare, insieme a centinaia di sfrattati stanno occupando alloggi

abbandonati, disseminati nella capitale<sup>58</sup>. Queste situazioni non sono rare in quegli anni, dato che i grandi imprenditori dell'edilizia, alimentati da fondi pubblici, hanno appreso che costruire 'a singhiozzo' rende molto di più: molti cantieri sono, infatti, lasciati a metà, in attesa di drenare nuovi finanziamenti per il loro completamento. Così, nei lunghi periodi in cui le abitazioni quasi finite restano abbandonate a sé stesse, in attesa della nomina di una delibera comunale *ad hoc*, qualcuno in particolare e alcuni 'comitati' in generale si organizzano: un tetto bucato e una parete di mattoni è sempre meglio di un ponte sul Tevere, dunque le occupazioni proliferano.

Per tutta la prima metà degli anni Novanta i monolocali delle sei palazzine di Marozia vengono progressivamente occupati. Ai primi senz'altro di fine anni Ottanta si accodano – o si sostituiscono – intere famiglie, anche assistite da qualche comitato, alcune delle quali hanno già tentato altre occupazioni 'spontanee', che però sono, in un modo o nell'altro, fallite o si tratta di 'sfrattati' da altre 'realità critiche', che per motivi di ordine pubblico sono state sgombrate. Un esempio è il caso di Errico, 53 anni, ex-operaio di una industria farmaceutica, attualmente disoccupato:

---

<sup>58</sup> Preziosa è la sintesi offerta da Vereni (2015a: 150-151): «Roma italiana vive una cronica “emergenza casa” diffusa, più evidente nei quadranti Est e Sud, storici bacini dell'afflusso migratorio. Con una sintesi forse estrema, possiamo dire che la crescita urbanistica di Roma è interpretabile come la sistematica riduzione degli spazi fisici del welfare, se con questo termine intendiamo la disponibilità di servizi tesi a migliorare non solo le condizioni materiali dei cittadini, ma anche le loro esigenze di socialità. L'emergenza abitativa si manifesta fin dai primi anni Sessanta soprattutto nella sua dimensione di sussistenza, con una popolazione consolidata di senza tetto, baraccati e abitanti di case fatiscenti e comunque inadeguate, raggruppate nei borghetti spontanei, ma già attorno alla metà del decennio un nuovo clima sociale produce forme originali di protesta e di rivendicazione del diritto alla casa, in particolare con occupazioni di massa di case popolari non ancora assegnate. Inizia così una stagione di incrocio tra iniziativa politica extraparlamentare e attività illegale delle occupazioni a scopo abitativo, che proseguirà a fasi alterne fino agli anni Ottanta, quando comincerà a prendere forma un modello di occupazione molto diverso [...] Sofia Sebastianelli [2012] ha elencato con chiarezza le differenze tra le occupazioni che venivano condotte a cavallo degli anni Sessanta e quelle che invece sono ripartite dagli anni Novanta. Per prima cosa sono mutati il contesto socio-economico di fruizione e il tipo di partecipazione alle iniziative legate alle occupazioni. Negli anni Sessanta, possiamo dire, le occupazioni erano il demartiniano “ingresso nella storia” delle classi strumentali e subalterne urbanizzate da poco. Si trattava in larghissima maggioranza di famiglie di origine centro-meridionale con un recentissimo passato di lavoratori della terra che, arrivate in città, non avevano potuto accedere ad alloggi dignitosi per ragioni di censo [...] Per queste persone l'occupazione era dettata in buona misura da una necessità primaria, l'estrema povertà. [Dagli anni Novanta soprattutto], invece, le persone colpite dall'emergenza abitativa non appartengono esclusivamente al (sotto)proletariato urbano, visto il progressivo innalzamento della soglia di povertà (anche a causa di un sistema di aspettative crescenti). Una seconda differenza tra le occupazioni degli anni Sessanta e quelle [anche oggi] in corso dipende dal tipo di edificio occupato. [In precedenza si] entrava a forza [...] negli alloggi dell'Ina-Casa non ancora assegnati, perché [si] temeva che le assegnazioni fossero altrimenti condotte secondo criteri clientelari (legati soprattutto al sottobosco della politica comunale). Gli occupanti pretendevano l'assegnazione fuori lista perché si sentivano ultimi tra gli ultimi, esclusi dalla rete di conoscenze e piccole complicità che sola poteva garantire il soddisfacimento di questo diritto. [Da allora] la situazione è mutata in misura radicale. Non mancano nuovi casi di occupazione abusiva di alloggi popolari (realizzati anche scacciando il legittimo intestatario con metodi malavitosi), ma, sebbene questi episodi, come vedremo, destino una certa attenzione nei mezzi di informazione, una novità spesso trascurata è costituita dal fatto che le occupazioni in corso sfidano sovente il luogo comune della sacralità del possesso individuale e occupano edifici di proprietà privata, in molti casi non concepiti come destinati all'uso abitativo. Scuole dismesse, cliniche abbandonate, ma anche caserme e altri alloggi sono occupati con l'intento di riconsegnare “alla collettività” una porzione urbana percepita come sottratta indebitamente all'uso pubblico».

Sto qua dal 1994. Eravamo andati via da Bravetta... dal Residence Roma<sup>59</sup>, lo conosci? Là era un macello serio... io so venuto qua co' la famiglia. Sto palazzo all'inizio era er meglio, stava messo bene ... ma nun è che venivi e ti davano un documento, 'na sicurezza ... era 'na guerra, peggio de mo, che più o meno ci siamo stabiliti e 'na metà de noi siamo 'na comunità, ci conosciamo, ma prima era il *far west*. N'anno dopo che stavo qua co' la moglie e i ragazzini, c'era uno che voleva casa, uno che ce minacciava... voleva entra' per forza... ha dato fuoco al piano de sotto e noi nun potevamo uscì, pure se stavamo co le bombole del gas... o morivamo come topi o se uscivamo morivamo pe' strada. Abbiamo resistito .... nun era come mo... la peggio gente veniva e poteva fa' quello che voleva ... era 'na guerra! (Errico, 18/02/2018).

Errico dice di appartenere alla “prima generazione” di Marozia, vale a dire i primi occupanti, coloro che hanno vissuto i rischi maggiori di un drammatico momento ‘fondativo’. Sono questi “vecchi” – altro appellativo in cui si riconoscono – ad aver sofferto “tutto” pur di acquisire e mantenere la loro posizione vitale in questo spazio urbano. Vedremo ancora come da qui nasca il peso di una ‘posizione etica’ che distingue i vecchi dai nuovi abitanti di Marozia, siano questi ultimi stranieri o italiani, giunti da pochi anni per prendere il posto di qualcun altro o per occupare spazi lasciati

---

<sup>59</sup> Si tratta di una nota vicenda romana, parallela in parte alla storia di Marozia. Il “Residence Roma” viene edificato tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta. Il Gruppo Mezzaroma Costruzioni costruisce cinque palazzi di sette piani per un totale di 533 mini-appartamenti non residenziali, in parte progettati ad uso del personale di Alitalia, di cui non vi sarà mai traccia. Dal 1982 il Residence viene destinato dal Comune all'accoglienza temporanea per cittadini indigenti in attesa di una casa popolare. La permanenza “temporanea” degli inquilini si protrae fino alla metà degli anni Novanta. Agli inizi degli Ottanta la proprietà vende l'immobile all'Enpam (Ente Nazionale di Previdenza e Assistenza dei Medici), rimanendo ‘gestore locatario’ del Residence, attraverso una società satellite. Alla fine degli anni Novanta riprendono lentamente le assegnazioni di case a chi ha una posizione nelle ‘graduatorie’ del Comune; il gestore inizia ad affittare a diverse comunità straniere che prendono dimora nella struttura pagando regolarmente l'affitto. Nel giro di poco si arriva al sovraffollamento, aggravato dal decadimento strutturale, dei servizi fognari e igienici in particolare; la situazione diviene un campo di tensioni che esplodono in una vera guerra tra ‘ultimi’: il «14 marzo 2001, una bambina di due anni muore carbonizzata in una roulotte parcheggiata nel cortile del “Roma”; 15 aprile 2004, muore un macedone di 27 anni, colpito da una spedizione punitiva [; il] 25 agosto 2004, il corpo di una ragazza di venticinque anni viene rinvenuto nei pressi del “Residence” [; il] 3 settembre, nella stessa zona viene ritrovato un altro cadavere; [...] alla vigilia della manifestazione organizzata dalle comunità straniere, viene accoltellato [...] un ragazzo senegalese; nella notte tra il 12 e il 13 novembre 2005, due giovani senegalesi rimangono feriti in un incendio doloso [; il] 22 gennaio 2006, una coppia di immigrati viene trovata senza vita nel cortile del “Bravetta”. I due sono stati prelevati dal loro appartamento, uccisi altrove e poi riportati nel cortile. L'evento di cronaca nera, ultimo di una lunga serie, porta il “Roma” sulle prime pagine di tutti i giornali e costringe il Comune ad accelerare i tempi della dismissione» (“Il Manifesto”, 17 Agosto 2006). Il Residence viene così ‘svuotato’ radicalmente: oggi è un ‘ecomostro’ che campeggia su via di Bravetta, con le pareti interamente abbattute, per evitare nuove occupazioni, facendolo piuttosto sembrare – dopo essere stato adoperato e ‘spremutato’ per anni – lo scheletro di un'opera mai finita, anziché ciò che resta del famigerato “hotel dei poveri”. Sul Residence Roma, Lombardi-Diop (2014) ha scritto di come una comunità di circa 800 senegalesi si fosse configurata, tra il 2001 e il 2006, in una sorta di “villaggio verticale”, non solo in termini di spazi dell'abitare, trasformati in luoghi ‘riprodotti’ di un villaggio ‘originario’ (ad esempio: la cucina all'aperto), ma anche come traslazione di reti parentali, solidali e, dunque, lavorative nell'ambito di uno specifico transnazionalismo. Cit. anche in Vereni (2015b: 138), il quale riflette su come «queste occupazioni autogestite e spesso caratterizzate in senso etno-nazionale, altri immigrati stranieri in emergenza abitativa, come gli antecedenti italiani degli anni Sessanta, [abbiano] incrociato i loro destini con quelli dei vari movimenti che si battono per il diritto alla casa [entrando] a pieno titolo nei ranghi delle occupazioni».

ancora liberi (come garage, negozi o depositi abbandonati). Ciò che emerge in questa testimonianza è la violenza nella sua dimensione di motore scatenante e orizzonte morale di arrivo. Errico fugge da una ‘occupazione’ che egli definisce fuori controllo, quella di Bravetta, una situazione che mette a rischio l’incolumità della famiglia, ma comunque si trova a dover resistere ad altra violenza, estremamente feroce, dopo solo un anno dal suo arrivo. L’unica reazione è la resistenza – rischiosa – ad un assedio. La violenza, infatti, qui reale, pericolosa, brutale è al tempo stesso invisibile al resto della città e alle istituzioni. Essa è isolata e lontana dallo sguardo dei comuni cittadini, al di fuori delle mura perimetrali di Marozia. Questo è il “far-west” di Errico. Non vi è autorità (o legge) a cui far ricorso, perché per le autorità fuori dalle mura ciò che si presenta è uno scontro tra ‘criminali’: Errico avrebbe perso la posizione acquisita, la sua dimora, non solo scappando dal pericolo dell’assedio, ma anche chiamando e lasciando entrare le forze di polizia. La dimensione del nascondimento del quartiere abitativo, già insita nella pianificazione urbana – una cittadella murata e arroccata su una collina in campagna – riflette la dimensione di una violenza nascosta e taciuta già all’origine di una comunità. I primi abitanti di Marozia sono appunto coloro che hanno resistito alla prima ‘doppia violenza’ (delle istituzioni che li avrebbero scacciati e dell’arbitrio di altri soggetti privati intenzionati a scalzarli), una resistenza e una violenza fondative, appunto.

Ancora oggi, per entrare a Marozia bisogna arrivare in fondo ad una via tortuosa, in cima al colle dove è costruita l’intera struttura. Di fronte all’ingresso del comprensorio c’è un parcheggio vuoto, talvolta adoperato come deposito illegale di rifiuti ingombranti, ma spesso come scorciatoia per sbucare in auto da un’arteria stradale trafficata ad un’altra. Ad eccezione delle poche auto che passano per tale ragione – quindi di coloro che conoscono la scorciatoia, cioè pochissimi romani – nessuno passa di qui, nessuno si accorge di questa comunità, resa parzialmente invisibile da un grigio alto muro di mattoni che, come detto, in origine avrebbe dovuto tener separato questo spazio ‘unico’ – destinato a clienti in transito – dal resto del mondo urbano.

Le tre grandi palazzine denominate A, B, C formano un piccolo semicerchio e di fronte, quasi specularmente, si trovano gli edifici E, F e G, disposti in maniera più lineare l’uno di seguito all’altro. Al centro del complesso, sorgono dei campi sportivi (uno di calcio, attualmente ristrutturato da una Onlus), che sarebbero dovuti essere i luoghi di svago dei clienti del progetto originario. Sempre tra le due fila di

edifici, spuntano sei casupole, strutture di un solo piano, che al momento dell'occupazione erano magazzini e negozi mai finiti e abbandonati, serrate con grate di ferro. La gente del posto li chiama "bandoni", parola mai sentita prima, che mi hanno spiegato richiamare lo stato di abbandono che li ha sempre caratterizzati negli anni. Vengono chiamati così ancora oggi, pur se alcuni di questi edifici hanno trovato una funzione. Una di queste casupole è divenuta sede di un comitato di quartiere, un punto di riferimento territoriale, sorto spontaneamente su iniziativa di alcuni 'maroziani originari', di cui ho appena parlato. Da poco più di due anni, uno di questi edifici è stato acquistato regolarmente da una congregazione evangelica peruviana, la quale, però, non ha né radici né seguaci a Marozia. La presenza degli evangelisti sudamericani ha portato ad un certo attrito sociale. La congregazione si comporta come una comunità bunker, chiudendosi e recintandosi nella sua proprietà: ha innalzato un muro e delle grate di protezione attorno alla struttura, tanto da destare preoccupazione e rabbia per presunti 'sconfinamenti'.

Ce so' venuti a rubba' spazio nostro. Lì ci mettiamo le macchine e pure quel giardinetto là, che era pieno de erbacce, monnezza e siringhe se nun eravamo noi del comitato a pulirlo così rimaneva ... se so' allargati pure là. Dicono che è proprietà loro, ma nun ce credo, dicono che c'hanno le carte, e allora se devono vede' ste carte (Ornella, 27-03-2018).

L'interlocutrice ribadisce la posizione dei primi residenti di Marozia, riuniti in comitato. Attorno a lei, ho avuto modo di raccogliere più voci, sempre molto critiche e aggressive verso l'arrivo di questi stranieri religiosi, che si barricherebbero nelle loro stanze a cantare e a suonare, rubando spazi alla comunità. Le accuse sono quasi sempre rivolte al fatto che se ora qualche soggetto privato ha comprato una parte degli spazi abbandonati (che erano rimasti in mano alla società costruttrice) è solo perché loro, i "vecchi", hanno messo su un'opera di riqualificazione a proprie spese. Interessante che dopo anni di occupazioni, spontanee o organizzate, e – come si vedrà in seguito – anche illegalmente fittate e vendute, Ornella chieda, almeno in linea teorica, di voler vedere "le carte". La novità è che dopo circa trent'anni, per la prima volta, la comunità vede insediarsi al proprio interno dei soggetti privati, dei proprietari che 'usufruiscono' dello spazio acquistato.

Qua se so scordati tutti de quello che abbiamo passato. Nun te potevi move de casa, nun te potevi fida' de nessuno fino a dieci anni fa. Che come te movevi, te veniva uno dentro e stavi pe strada. Pure il tuo vicino nun era amico tuo. (Viola, 18-02-2018)

I residenti ultraventennali hanno esperienza di altre occupazioni. Spesso i luoghi che hanno lasciato erano comunità di quartiere o condominiali già coese. Molti sono stati 'cacciati' da altre realtà abitative estremamente precarie, a causa di sgomberi e azioni istituzionali, più che sospinti dalla morsa della 'delinquenza' locale. Altri invece hanno inseguito la possibilità di trovare nuovi spazi per una famiglia ormai troppo numerosa.

Se capisce, se hai trenta metri quadri e siete in otto, tu stai col coltello tra i denti! Chi te conosce? *Mors tua vita mea!* (Vittorio, 18-03-2018)

Non è mai stata mia intenzione occuparmi nello specifico del fenomeno delle occupazioni a scopo abitativo. Nel contesto romano, queste sono state studiate da Piero Vereni (2015a), ed è da alcune sue considerazioni che voglio partire per evidenziare la peculiarità di Marozia in tale ambito di pratiche sociali, laddove sono già emersi alcuni dei suoi aspetti costitutivi. «L'occupazione [è] qualcosa di più di uno spazio privato assegnato al proprio nucleo domestico, si trasforma in un letterale spazio di welfare, un posto dove ci si può sentire a proprio agio, dove ci si muove comodi. Occupare è quindi un gesto intrinsecamente politico, in cui i "bisogni primari" degli individui o delle unità familiari nucleari sono per forza riletti in un quadro più ampio di diritti condivisi da una comunità intenzionale [...] Si tratta di gestire la convivenza, riconoscendo il ruolo ineluttabile del vicinato, uno spazio di prossimità che non solo offusca il rigido confine tra privato e pubblico nella sfera spaziale [. Infatti,] nelle occupazioni a scopo abitativo si muovono motivazioni e finalità ben più complesse della semplice emergenza dei bisogni, e queste motivazioni sono imbevute di considerazioni di ordine morale su cosa siano una casa, una famiglia, una comunità, un vicinato, una città e perfino un individuo». (*ivi*: 158-159). Le considerazioni di Vereni si riferiscono ad un 'modello' attuale di occupazione, tanto che l'autore le formula in un articolo in cui discute la possibile ricostruzione di un «welfare dal basso»: in primo luogo, egli mette in evidenza come le politiche sociali (come quelle dell'abitare) siano "scelte culturali", che in Italia hanno tenuto

storicamente da parte i soggetti più indigenti (“barboni e zingari”); in secondo luogo, nel mutamento strutturale che ha investito lo stato sociale degli anni Novanta, l’etnografia di Vereni rileva come la crisi economica, esasperando paradossalmente la domanda di welfare (maggiore richiesta a fronte di una diminuzione dell’offerta), configuri «le occupazioni a scopo abitativo come [funzionali] prima di tutto (e spesso in modo tanto esclusivo quanto paradossale) [alla] stessa utenza che prima della crisi sarebbe stata servita dal sistema delle case popolari, vale a dire le “famiglie” in fase di *upgrade* sociale, non certo i “barboni” (al massimo alloggiati in ricoveri di emergenza, non in case) e non certo gli “zingari”<sup>60</sup> [relegati nei “campi”]» (ivi: 166-167).

Dunque, la prima differenza che mi sento di evidenziare nella storia di Marozia, sta nella sua genesi che non è – preminentemente – spazio occupato per iniziativa di un comitato organizzatore, con un progetto, una linea di condotta riconoscibile: ad esempio, uno sportello che raccoglie le richieste, la partecipazione del richiedente alle assemblee, la selezione da parte delle famiglie richiedenti da parte del comitato, la scelta di un edificio (anche non ad uso residenziale) da occupare, l’irruzione reale, la divisione e la ristrutturazione degli spazi, l’organizzazione di un controllo all’ingresso, la condivisione di regole per gli spazi comuni, per gli ospiti e per gli occupanti stessi, la circolazione di una economia interna di servizi o piccoli prodotti (Vereni 2015a; 2015b: 140-141). Marozia, come si è detto, si forma dal ‘naufragio’ di altre occupazioni, ma soprattutto di alcuni ‘residence’, pagati dal Comune per sopperire all’emergenza abitativa. Specialmente all’inizio degli anni Novanta, a Marozia si fondono (e confondono) le storie di famiglie ritrovatesi improvvisamente ‘per strada’, ma anche di chi cerca di impossessarsi di uno spazio urbano per un progetto individuale di indipendenza dalla famiglia d’origine, o ancora di stranieri ‘nuovi arrivati’ che cercano il riscatto da subaffitti precari o dall’affollamento di occupazioni «mono o oligo-etniche» (Vereni 2015b: 148), per tentare il sogno ‘domestico’ piccolo-

---

<sup>60</sup> In seguito verrà contestualizzata la presenza di “zingari” nel (e attorno al) comprensorio di Marozia. Un gruppo di rom napoletani, dunque cittadini italiani, prima baraccati lungo il Tevere, divengono assegnatari (da parte del Comune) di case (in ‘soluzione temporanea’ poi divenuta permanente) proprio all’interno del comprensorio, non senza conflitti e resistenze da parte dei più ‘vecchi’ residenti (*infra*: III.3.3); verrà però mostrato come, col tempo, questi due gruppi troveranno un equilibrio e un’alleanza conveniente contro un terzo gruppo sociale, cioè i rom rumeni del vicino campo, esclusi radicalmente sia dal ‘sistema emergenziale’ del Comune che dalle pratiche di occupazione organizzate dai comitati.

borghese<sup>61</sup>. Non vi è alla nascita delle occupazioni di Marozia la progettualità, la visione politica, la contestazione che si fa pratica di un welfare alternativo.

Questa dimensione – uno stato sociale recuperato dal basso – si va creando (parzialmente) nel tempo. I primi anni, per i membri ‘anziani’ della comunità di Marozia, sono stati soprattutto anni di resistenza per lo più ‘individuale’; vi è un canovaccio narrativo che si ripete nelle testimonianze in riferimento al primo decennio: occupare, resistere alle minacce interne ed esterne, chiudersi.

Mia figlia c’ha 28 anni. Siamo venute qua che faceva le elementari, m’ha sempre portato a casa tutti ‘dieci’. Mo lavora, sta in un hotel a via Veneto. M’è venuta su bene ... ma io mica la facevo uscì de casa. Nossignore! Nun ce doveva ave’ niente a che fa’ con gli altri qua! Tutti i problemi che erano scappati dalle altre occupazioni erano arrivati qua ... tutti assieme... ladri, prostitute, spacciatori. Mo una parte della gente è più unita, ci si aiuta! C’è il doposcuola! All’epoca eravamo da sole! (Viola, 18-02-2018)

Si tratta ancora di Viola, che ha già raccontato dei rischi della ‘prima ora’ («[...] come te movevi, te veniva uno dentro e stavi pe strada. Pure il tuo vicino nun era amico tuo»). La sua storia è indicativa di quelle di tante donne che vivono a Marozia dalla fine degli anni Ottanta, o dall’inizio dei Novanta. Molte di loro si son trovate a crescere i figli in solitudine, con i mariti o i compagni in carcere, o fuggiti o morti, spesso a seguito di una forte dipendenza da droghe pesanti e specialmente da eroina. Viola e altre donne mi raccontano, infatti, che per mantenere un lavoretto, spesso si organizzavano per accudire i figli a turno, ma non solo, anche per tener d’occhio le abitazioni occupate. Lo spirito di comunità si comincia a cementare lentamente e non a

---

<sup>61</sup> Vereni (2015a: 167) rileva che «[se] pure vi è chi partecipa alle occupazioni con un forte intento ideale, sono decisamente numerosi (forse più numerosi tra gli stranieri) i *free riders*, che non hanno altro modo di partecipare al sistema del decoro borghese (le mattonelle in cucina, la luce soffusa nell’angolo del divano, l’immancabile mensola coi ninnoli in porcellana) se non agganciandosi a occupazioni [e] in modo da poter godere almeno surrettiziamente del luccichio urbano da cui si sentono esclusi». Nei paragrafi successivi, tale posizione sembra rispecchiare quella del padre di Ahmed, il leader della *gang* locale di cui parlerò approfonditamente (*infra*: II.4.1): il padre di Amhed, egiziano con permesso di soggiorno a tempo indeterminato, non è però un occupate, appartiene ad una ‘seconda tornata’ di residenti locali, che hanno ricevuto l’assegnazione di un alloggio dal Comune di Roma, dopo che questo, come si dirà, ha trasformato Marozia in comprensorio di ‘alloggi temporanei’ (ma di fatto permanenti) per chi è nelle liste per le abitazioni popolari. Per il genitore di Amhed si tratta – da subito e diversamente da quegli occupanti italiani che si sono poi ‘rassegnati’ a quella residenza – di un punto d’arrivo: la casa propria (se non di proprietà), in cui crescere la famiglia secondo standard piccolo-borghesi, risolto materiale di una storia di immigrazione e di duro lavoro: «avere uno spazio proprio, da arredare con il decoro e il gusto di chi ‘ce l’ha fatta’» (Vereni 2015b: 152). Con questo ‘ideale’, infatti, si confronterà anche lo stesso Amhed, che non condivide il ‘senso’ di dimora dato dal padre alla residenza maroziana, per la quale il giovane offrirà una sua narrazione attraverso le *performance* sociali, culturali ed economiche del gruppo di giovani di cui è a capo (*infra*: II.4.2; II.4.3).



partire da uno specifico comitato di lotta o da un movimento per la casa, trainato dai suoi ‘quadri’<sup>62</sup>, ma in una porzione della popolazione, man mano che si avvicinano i periodi più turbolenti, scanditi da eventuali attacchi alle case da parte di soggetti di fatto ‘predatori’, sia interni (il vicino non integrato che ha preso di mira i metri quadri di chi gli vive accanto) che esterni (individui o gruppi che cercano di scacciare chi già è dentro anche con metodi ‘malavitosi’, per sostituirsi ad essi).

Il doposcuola è una delle poche ‘istituzioni’ – in totale ce ne sono due – oggi riconosciute ‘apertamente’ nel quartiere. Si tratta di un’associazione che da quindici anni ha messo su un programma, appunto, per assistere i bambini e i ragazzi di Marozia e per combattere l’abbandono scolastico, estremamente diffuso. Molto più della metà dei giovani a Marozia non ottiene un diploma di scuola superiore<sup>63</sup>. Di fatto, il doposcuola presenta oggi delle criticità, perché gli operatori cambiano spesso, dato che i fondi a disposizione dell’associazione permettono per lo più l’impiego di volontari, non pagati, che prima o poi “mollano” o trovano lavoro altrove.

Una persona in particolare ha, invece, tenuto duro per dodici anni, la chiamerò Eva: un’insegnante precaria nella scuola pubblica, che non ha mai smesso di presentarsi a Marozia per offrire un doposcuola gratuito. Ha continuato in questa attività anche al di fuori dell’associazione di cui ho parlato, in quanto è riuscita a instaurare un rapporto di familiarità e cura con un buon numero di famiglie del posto, e di madri in particolare. Grazie ad Eva sono stato in grado di superare le reticenze iniziali di molti interlocutori. La sua mediazione è stata fondamentale, permettendomi di avvicinare la fascia di età tra i 16 e i 28 anni, un gruppo di ragazzi considerati “turbolenti”, “piccoli criminali”, che qualche anno addietro sono stati suoi alunni.

L’altra istituzione ‘reale’ riconosciuta a Marozia è rappresentata da due suore, missionarie di un piccolo ordine semiconosciuto. Le due religiose hanno ‘occupato’, con l’appoggio di un primo nucleo di fedeli, un appartamento e un ampio spazio al piano terra, trasformando quei luoghi nella loro casa, in una piccola chiesetta

---

<sup>62</sup> Scrive Vereni (2015b: 132) in nota: «[sembra] comunque sensato distinguere una ‘massa’ nelle occupazioni e un sistema di ‘quadri di movimento’ (termine proposto da un portavoce in un colloquio avvenuto nell’agosto 2015), questi ultimi spesso riconoscibili per un più intenso e diretto coinvolgimento nelle iniziative del Comitato, per una spiccata predisposizione alla presa della parola in assemblea e anche per una maggior visibilità pubblica. Se un unico comitato organizza diverse occupazioni nel corso del tempo, è assai probabile che molti dei ‘quadri’ del comitato partecipino alle fasi iniziali di tutte o quasi tutte le occupazioni, mentre ‘la massa’ tende a restare insediata nell’occupazione che fisicamente abita. Un’altra differenza non secondaria [...] è che mentre nella prima i cittadini di nazionalità non italiana possono essere numerosi, e anche la quasi totalità per alcune occupazioni specifiche, i quadri di molti comitati sono tutti cittadini italiani».

<sup>63</sup> Sulla popolazione residente circa il 75% non ha un diploma superiore (*infra*: II.2.3).

(all'origine arrangiata nel loro soggiorno) e in un'area polifunzionale, che ospita anche il doposcuola. Le due suore hanno resistito, dall'inizio degli anni Novanta e assieme alla comunità locale, a tanti momenti critici. Anche alla distruzione dei locali che 'gestiscono', talvolta proprio da parte dei giovani del quartiere ai quali si rivolgono:

Questi ragazzi vivono in case da trenta metri quadri, spesso con la mamma, il compagno della madre, fratelli, sorelle e qualche altro parente. Ci sono molti che devono sopportare situazioni di profondo disagio, come malattia e disabilità dei loro familiari. Per loro, la casa non è casa, è una frustrazione continua. Non hanno una vita sociale piena, non possono invitare amici o condividere quello che in altri quartieri 'normali' della città condividono i loro coetanei. Ma quella vita sociale lì la vedono, la conoscono. Così se ne stanno qui a passare le giornate, qui fuori... li vedi? [...] Quando sono violenti? Qui è capitato che hanno distrutto anche il nostro doposcuola... poi si sono pure pentiti. Ma tu devi capire: a scuola, come arrivano, gli mettono vicino un insegnante di sostegno solo perché vengono da [Marozia]; nessuno prova a capire se sono intelligenti. Quando vedono loro vedono un problema! Questi qui (indica un gruppo di ventenni all'esterno dell'edificio, radunati nei pressi del campetto di calcio) vendono droga, lo fanno tutti qui... quasi tutti... ma non puoi dire a un ragazzo che quelli che incontra fuori hanno tutto e che loro non hanno niente, neanche lo spazio per respirare a casa, ma che gli deve andare pure bene così, sempre bene così! (Marianna, suora missionaria, 20-03-2018)

Le parole di Marianna, dalla sua 'missione urbana' ventennale, aprono tematiche che incontreremo nei prossimi paragrafi. Marozia è sì nascosta, nascosta allo sguardo della città 'normale' che le cresce all'esterno ed è un nascondimento comodo per chi non avrebbe né la volontà né l'interesse di conoscerla. Si comincia però a intravedere la sua valenza, per usare un concetto foucaultiano, di "eterotopia": la sua stessa esistenza è un'accusa a ciò che è fuori, piuttosto che a ciò che è dentro.

## II.2.2 Resilienza locale, stratificazione sociale e disagio diffuso

È bene ritornare un attimo allo sviluppo di Marozia come comunità resistente e fondata su una doppia violenza originaria. Dalla testimonianza di Viola, emerge anche che Marozia è stata 'scelta' da molti per trasferirsi da altre occupazioni o assegnazioni 'emergenziali', e che questa migrazione intra-urbana avrebbe trascinato con sé "tutti i mali" o "le peggiori cose", come ho sentito dire più volte, quali criminalità, violenza, soprusi, droga, iniquità, precarietà. Nelle narrazioni di molti interlocutori sopra i

quarant'anni, tutto questo "scarto" sociale è stato traslato e concentrato nel comprensorio di Marozia a partire dalla fine degli anni Ottanta. Ma la comunità che si è formata e che si considera oggi "originaria", il nerbo morale di Marozia, non ha resistito solo a quella fase di 'caos primordiale'. Essa si riconosce originaria non solo per una 'disperata' scelta iniziale, ma anche per aver reiterato con consapevolezza assoluta la scelta di rimanere, quando si è concretizzata la possibilità di andare altrove – per molti – grazie all'assegnazione di vere e proprie abitazioni popolari, che avrebbero significato abbandonare gli alloggi 'temporanei', cioè inadatti alla vita di una famiglia protratta nel tempo, insufficienti per spazio, servizi e condizioni igieniche. Perché quel rifiuto da parte di molti?

Per comprenderlo bisogna ritornare ai primi anni del 2000: gli abitanti di Marozia sono inseriti nelle liste per l'assegnazione di nuove case popolari. Più di duecento di loro (su una popolazione che si stimava già sui 1400 residenti) vengono chiamati a una scelta: le nuove case sono lontane da Roma, per lo più a Santa Palomba, Cerveteri, Dragoncello, Aprilia, Anzio, Nettuno, Finocchio. Qualcuno accetta, ma si tratta solo di una metà all'incirca degli interpellati.

A me era toccata Santa Palomba, non ci stava niente lì all'epoca. Come potevo permettermi di arrangiare qualcosa? Come potevo campare? Io qui mi facevo le mie cose, le pulizie ... da qualche signora a Roma... pure se dovevo pigliare tre autobus e camminare quattro chilometri... qui ero sempre a Roma. (Ornella, 8-02-2018)

La casa che mi avevano dato là, sì, sarebbe stata mia, assegnata con i documenti apposto, ma era comunque piccola, perché avevano fatto un impiccio, era di 40 metri quadri... io stavo con mia madre, due sorelle, un fratello, mio padre a volte, quando nun stava a Rebibbia, mio zio e mia nonna, che era malata... e andò la spostavamo? Qua ci avevamo ormai i dottori, pure qualche parente che ogni tanto ci dava 'na mano! (Vittorio, 17-03-2018).

Ce sta pure chi è voluto rimane' perché c'aveva i giri suoi... qua si poteva fa' le sue cose ... lo spaccio, i furtarelli ... fuori! Quelli fuori (ride) ... ma c'hai Roma di fronte... è 'na risorsa, no? (Gustavo, 25-02-2018)

Chi lavora con una certa regolarità, pur arrangiandosi, ma non ha grandi introiti, non può permettersi di lasciare la capitale; altri non possono perdere una seppur minima rete di solidarietà e di sostegno sociale, rappresentata da conoscenti, amici o parenti; altri, sia che navighino nel mercato sommerso o che siano dediti ad attività illegali e di

piccola criminalità, non possono allontanarsi parimenti dall'ambiente metropolitano. Il tutto è aggravato per le famiglie che hanno parenti disabili o malati. Conversazioni con le associazioni di volontariato locale, ma anche con altri ricercatori che si occupano dell'aspetto sociosanitario di Marozia, e non da ultimo le testimonianze dei miei interlocutori che la abitano, hanno fatto emergere una situazione estremamente complessa: sono molti i casi di disabilità mentale, tossicodipendenze aggravate da una forte percentuale di malati di HIV/AIDS, innumerevoli le condizioni di cronicità come diabete e malattie cardiache e l'elenco potrebbe continuare di molto. Il punto è che non tutti gli spostamenti, verso case 'nuove', lontano della metropoli, sono facilmente praticabili, ma non c'è solo l'aspetto dell'opportunità sociale o dell'impossibilità 'materiale' dovuta a condizioni di estremo disagio.

In parte similmente alle analisi di Amalia Signorelli (1996: 123-124) sulla borgata romana di Pietralata, si assiste qui alla formazione di una polarizzazione identitaria. Per tutti gli anni Novanta, a Marozia è un susseguirsi di occupazioni. All'inizio degli anni Duemila, lo status di molti occupanti è mutato: pur nell'emergenza, essi risultano "alloggiati temporaneamente" in attesa di assegnazione di una casa popolare, che rappresenterebbe un ulteriore terzo passaggio di status verso una cittadinanza urbana 'normalizzata'. Il rifiuto da parte di alcuni di 'subire' un allontanamento radicale dalla città produce i suoi effetti nella percezione identitaria e di una cittadinanza 'altra': la «città era indispensabile alla sopravvivenza della borgata. Ma, nei fatti, in città ci si "andava a cercare lavoro, cibo, soldi", "non ci si *restava*" come soggetti integrati nella città stessa»<sup>64</sup>, scrive la Signorelli (1996: 124), aggiungendo che in tali casi «il rapporto con la città [è] tanto necessario quanto precario»; la città, intesa come "città vera", "città normale", "centro", è necessaria e gli abitanti di Marozia la frequentano, pur percependosi spesso degli 'occupanti' temporanei, tollerati oppure temuti, «permanentemente esposti al rischio di essere di nuovo espulsi»:

Ce volevano mandare confinati. Pure perché qua doveva veni' altra gente, si potevano fa' nuovi affari... ma nun è che ce davano una soluzione, o te ne andavi o ti arrangiavi... Eravamo cittadini, ma no come loro! (Gustavo, 25-02-2018)

Il "centro" cittadino è il luogo delle politiche; dal centro quelle politiche hanno sempre tentato di scalzare i maroziani della prima ora: come detto, molti di loro, prima di

---

<sup>64</sup> Corsivo dell'autrice.

giungere qui, provenivano da altri alloggi ‘emergenziali’, altri luoghi marginalizzati e criminalizzati, come il famigerato “Roma”<sup>65</sup>, l’“hotel dei poveri”, il cui nome era specchio deformante di una cittadinanza, la loro, avvertita come “difettosa” e incompleta. A differenza degli studi della Signorelli su Pietralata<sup>66</sup>, qui, in un luogo isolato e nascosto dallo sguardo degli abitanti del centro, i maroziani ci “sono venuti” da soli, nel senso che la loro scelta si è limitata all’elezione del luogo da occupare (quando non è stata indicata da eventuali movimenti per la casa, ma senza che ciò si traducesse nel progetto di una comunità occupante integrata e organizzata). Come per i primi residenti di Pietralata che, durante la dittatura fascista, erano categorie di cittadini “respinti” dalla città, di cui però non potevano continuare a fare a meno, questo rapporto con la città “normale”, «tanto necessario quanto precario» produce – in coloro che scelgono poi di rimanere a Marozia e di non lasciarsi “deportare” – un primo nucleo di identità collettiva forte: «di un “noi” che è anche un “qui”, opposto a un “loro” che è anche fuori di qui. Poiché il “noi” si è costituito nel corso di un evento-nello-spazio [...] il “noi” e il “loro” si sono costituiti come oggetti-sociali-nello-spazio: l’“altro” sociale è sempre anche in un “altrove” spaziale» (Signorelli 1996: 123).

Le similitudini con lo storico caso di Pietralata a mio parere si fermano qui. Così per Marozia si apre – dopo la sua ‘fondazione’ – una seconda stagione piena di eventi e contraddizioni. Siamo all’inizio degli anni Duemila, chi resta deve far fronte ad alcuni ostacoli nuovi: in primo luogo si vede reiterare una dose di discriminazione e disinteresse da parte delle istituzioni comunali, ora legittimate – dopo il rifiuto di molti al trasferimento – ad incolpare e criminalizzare la comunità ‘residuale’.

Da un altro lato, tale comunità si va rafforzando non solo come identità locale, un noi di “qui”, contro un loro “fuori di qui”, ma anche resiliente: nel significato originale del termine, nella sua valenza di resistenza ai colpi che vengono dall’esterno, dalle aggressioni, dalle delusioni, dall’indifferenza, ecc..

Nel 2004, infatti, l’allora sindaco di sinistra, Walter Veltroni (forse il sindaco maggiormente criticato per essersi, in quanto istituzione, ‘ritirato’ volontariamente

---

<sup>65</sup> *Supra*: II.2.1, nota 59.

<sup>66</sup> La borgata di Pietralata nasceva come deportazione di una porzione di cittadini indigenti dal centro storico romano verso un nuovo complesso di case, in realtà baracche, separate da molti chilometri dall’area urbanizzata e nascoste visivamente anche al passante, perché tirate su nel 1936 in una cava abbandonata, al km 6 della Tiburtina, molto al di sotto del livello della strada principale (Signorelli 1996: 125). Sul tema dei “baraccati”, cfr. Salsano 2008, cit. anche in Vereni 2015a.

dalle periferie<sup>67</sup>), dichiara ai giornali e alle TV che avrebbe dato via ad una serie di sgomberi mirati, per il recupero di località “critiche e degradate”, tra cui Marozia, che nel frattempo aveva visto crescere il numero di nuovi soggetti, in parte ‘occupanti’, ma presto anche ‘alloggiati’ dal Comune. Coloro che hanno lasciato le case per gli alloggi popolari fuori città lasciano – di fatto – un vuoto che viene presto colmato, specialmente da immigrati stranieri e da una comunità rom. I maroziani ‘originari’ non contano più su un trasferimento, avendo optato per restare, ma trovano un dialogo con le istituzioni comunali nella speranza di ottenere un “allargamento”, vale a dire di poter vedere riconosciuto il diritto a risiedere – anche se sulla carta il loro alloggio rimane un’assegnazione emergenziale ‘temporanea’ – a Marozia, ma fondendo l’unità abitativa occupata con quella vicina (quando sgombera). Mentre da un lato si negozia su questo punto, il gruppo ‘storico’ dei residenti, attraverso eclatanti proteste, anche violente, riesce ad ottenere lo sgombero di una parte di “intrusi”:

C’era ‘na famiglia de zingari che aveva occupato tutto il piano terra della palazzina A, quella che sta messa peggio. C’era de tutto, sporcizia, rottami, fetore, scarti de fogna, roba rubata e bruciata ... il Comune li ha mandati via, ma poi che ha fatto? Ha visto che ce stava da lavora’, da spendere per risistemare e allora ha murato tutto! Tutto er piano, co tutta la merda dentro! Un intero piano! Ah, ma poi ce lo siamo ripresi! (Nino, 03-04-2018).

La comparsa delle istituzioni si materializza in questi anni attraverso irruzioni plateali. Marozia è un’ottima cassa di risonanza per le politiche di una dirigenza locale, che si dice progressista ma che mostra al suo ‘centro’ elettivo ed elettorale – la città come spazio pubblico della proprietà privata, delle ‘case’ e dei beni di chi lavora e produce –

---

<sup>67</sup> Il che è storicamente in linea con l’evoluzione della sinistra italiana e la sua svolta neoliberale nella gestione delle politiche economiche e nella *governance* degli enti locali (come oggi è ‘di moda’ dire). La differenza principale tra Marozia e la Pietralata degli anni Sessanta-Settanta è proprio nel cambio epocale della sinistra italiana e del suo rapporto col territorio. Si ha il distacco dei partiti che un tempo raccoglievano in periferia e in borgata la base sociale, non solo come bacino di voti, ma come militanza finalizzata localmente, cioè creatrice di ricadute identitarie e di conquiste sociali spendibili sullo stesso territorio: il PCI seppe amministrare il dissenso che si raccoglieva nelle borgate marginali, valorizzando un capitale simbolico che lì si era accumulato (Signorelli 1996: 132), per trasformarlo in esercizio di cittadinanza creativa, grazie alle lotte per il diritto alla casa, con le quali le borgate “entrarono di nuovo” nella storia. «Al di sopra di tutti i valori, il valore supremo [era] il partito, l’entità che ha permesso che tutto questo si realizzasse [e alla “devozione” verso il quale si aggiungeva] un senso molto forte della propria identità collettiva» (*ibid.*). Il citato lavoro di Signorelli, d’altro canto, concentrandosi solo sul ruolo svolto dal PCI, offre un quadro parziale della nascita dei movimenti per l’abitare nel secondo dopoguerra. Armati (2015: 179-181) li pone in diretta continuità con la Resistenza, in particolare nella capitale, laddove si ha la trasformazione di differenti Comitati di liberazione nazionale in “Centri rionali di liberazione nazionale” e, poi, in “Consulte popolari”. L’argomento è ripreso da Vereni (2015b: 138-139), il quale ricorda come «una storia dettagliata delle sigle che nel secondo dopoguerra si sono occupate del diritto alla casa [...] è ancora in parte da scrivere e, proprio per le sue caratteristiche originarie, si intreccia con la più vasta storia della lotta politica extraparlamentare». Sull’argomento, cit. in Vereni 2015b, cfr. Mudu 2014 e Armati 2010.

la capacità di saperla proteggere, intervenendo ‘forte’, sgombrando, cementando spazi di “criticità urbana”, come rimbalza sui media.

Se venivano a ruba’ i citofoni, i portoni, i motori degli ascensori ... Vabbé che pure mo gli zingari ... quelli del campo ... no quelli de qua, quelli so’ zingari napoletani... quegli altri, quelli del campo, se possono vengono a fa’ danni, o se ne stanno là e ci avvelenano. Mo infatti noi “vecchi” stiamo cercando di ferma’ sta cosa dei roghi tossici... ma nessuno ce ascolta! (Gino, 25-01-2018)

In questa testimonianza si sovrappongono diversi momenti: la cacciata di alcuni “zingari”, occupanti ‘illegali’ delle abitazioni di chi si è trasferito alle case popolari, e gli attuali roghi tossici, che mentre conduco le interviste sono una delle emergenze maggiormente avvertite dalla popolazione locale. Si tratta di fumi derivati dall’incendio volontario di plastiche per ricavare, ad esempio, il rame dai cavi elettrici o dai rifiuti elettronici; i roghi provengono da un campo rom, distante poco più di un chilometro dalla collina di Marozia. Nella testimonianza si parla, inoltre, di un altro soggetto ‘alieno’, ma residente nel comprensorio: un’altra comunità rom di origine napoletana, molto numerosa, trasferitasi dalle baracche lungo il Tevere negli appartamenti resisi liberi; i rom napoletani sono giunti qui in forma ‘regolare’, vale a dire che hanno accettato la proposta del Comune di trasferirsi a Marozia.

I. Quelli so’ diversi da noi (romani e primi ‘occupanti’). Ce sta la cricca dei giovani che fanno i *danni seri*. Li teniamo d’occhio ma sanno che devono farli fuori di qui i danni. Se si fanno i cazzi loro va bene... ma se li devono fare bene i cazzi loro... non come facevano appena arrivati. Si mettevano giù con le roulotte e affittavano agli africani le case che il Comune gli aveva dato nella palazzina là... ci venivano a specula’? Poi abbiamo risolto.

R. Che vuol dire che avete risolto?

I. Abbiamo fatto da soli, come se fa sempre. Ci siamo fatti rispettare e non con le buone. Non è che questi vengono e fanno come cazzo gli pare. Qua c’è gente che ha fatto le occupazioni, c’è chi nun ha fatto manco un giorno di occupazione e ha comprato l’entrata, e chi come loro ha avuto la casa qui dal Comune perché se li so’ levati dalle palle giù al centro. Mo ce ne sta qualcuno buono, che ha capito. Ma so’ così ... però qualcuno buono c’è.

(Intervista con Umberto, 21-02-2018)

Tornerò su questa comunità di residenti rom, con i quali, dopo un primo momento di sospettosa diffidenza, sono riuscito a dialogare proprio grazie al nostro comune dialetto, il napoletano, appunto. Questa comunità ‘deve’ essere da un lato tollerata dai residenti “romani”, perché è qui ‘regolarmente’, cioè i rom napoletani sono stati messi

li dalle istituzioni, le stesse istituzioni (polizia, distretto, municipalità) che però vengono ora deprecate ed ora invocate, ad esempio dinanzi a casi eclatanti, come soggetti risolutori:

Noi ci facciamo senti' (dal distretto, dal Comune), stiamo a chiedere, ma quando le cose si fanno gravi, poi ce la sbrighiamo da soli. Glielo avevamo detto a quelli del distretto come si stavano a comporta', ma non hanno fatto carte. Sai quante volte ci hanno voltato le spalle? (*Ibid.*)

Una fetta dei primi residenti si va distinguendo ancora di più tra i maroziani originari, proprio per mezzo dell'uso di una violenza difensiva. Questo ha, ovviamente, un peso anche nella gestione degli allargamenti degli spazi occupati.

Nei primi anni 2000, dunque, la stratificazione sociale diventa molto più varia. Il Comune di Roma assegna qualche casa del comprensorio, sempre come situazione emergenziale transitoria, mentre molti altri soggetti – definiti durante le interviste “non proprio poveri” – acquistano il diritto a entrare in abitazioni lasciate da precedenti occupanti, cioè fanno ricorso al mercato nero degli alloggi: si tratta anche di piccoli commercianti, impiegati, dipendenti di minute realtà manifatturiere o della ristorazione, tutti lavoratori della metropoli.

È in questo contesto, ad esempio, che giunge a Marozia Gustavo. Lo incontro dietro ai “giardinetti” (due grandi aiuole), alle spalle degli edifici acquistati, ora, dalla chiesa evangelica peruviana. Ci scambiamo qualche parola e mi racconta del suo vecchio lavoro:

Lavoravo in una piccola tipografia che stampava [un celebre quotidiano comunista], mai avrei pensato che sarei finito qua... ma mi ci sono trovato quando la stamperia ha chiuso. Ho speso la liquidazione per entrare. Che dovevo fare? Sono vedovo e c'avevo solo mia figlia, che non lavorava, faceva le medie [...] Io vengo qui per dormire. Mi arrangio a Roma, torno qui e mi faccio i fatti miei. Mia figlia ora lavora, ma pure lei qui ci stava solo per dormire e studiare a casa. Continuo a farmi i fatti miei qui. Non conosco nessuno. [...] Con quelli che organizzano, con quei traffichini (si riferisce ad alcuni vecchi occupanti) non ci parlo. So che non c'hanno una bella storia alle spalle. Sono una mafietta di qua. Hanno fatto le cose loro e continuano a farle. Guarda gli allargamenti ... c'è gente che qui vive in otto in venticinque metri quadri e una sola persona c'ha invece tutto il piano di una palazzina. (Gustavo, 13-03-2018)



Altro punto di svolta, infatti, nella stratificazione sociale e nella distribuzione di potere e ‘cittadinanza’ locale – se mi è concesso definirla così – è legato alla questione degli “allargamenti”. Inizialmente le istituzioni, *in primis* il dipartimento territoriale per le politiche abitative, vogliono gestire la procedura di censimento degli alloggi e progettazione dell’espansione della cubatura degli appartamenti, per poi dare il via ai lavori. Si tratta di individuare chi ha diritto a vedersi riconosciuto un allargamento del proprio appartamento, fondendolo con quello vicino, laddove esso sia stato liberato.

Il dipartimento territoriale ad un certo punto ‘getta la spugna’. Un po’ come quando è stato murato l’intero piano di una palazzina, dopo lo sgombero, perché considerato ‘irrecuperabile’. Le istituzioni politiche liquidano la questione con un laconico: “fate voi”, “organizzatevi, poi registreremo le abitazioni”. Molte storie ho ascoltato a tal riguardo e molte convergono su un punto: chi ha avuto una posizione forte – non tutti i vecchi residenti ma i più abili tra questi in termini coercitivi – ha gestito il riordino e ottenuto il meglio dall’allargamento delle abitazioni. L’intero piano, occupato da una persona sola, si riferisce all’abitazione di Erminia ‘la Furba’, una donna considerata da molti – inclusi i giornali di cronaca – una “capobanda”, o meglio una ex-capobanda locale. Erminia, meno che ventenne è arrivata a Marozia all’epoca delle prime occupazioni; nel giro di poco tempo, con il suo compagno mette su – si legge sui giornali, ancora rinvenibili, sia cartacei che online – un racket di droga molto consistente. Il giro parte da Marozia ma investe ovviamente tutta la città, sempre secondo le fonti giornalistiche. Fatto interessante, la capobanda riesce sempre ad evitare il carcere grazie a quattro gravidanze consecutive, proprio come accade in un celebre film degli anni Sessanta<sup>68</sup>. Ho raccolto tantissimi racconti, ai margini delle interviste, su Erminia e il gruppo che gravitava attorno a lei. Oltre che di lei, molti informatori parlano ricorrentemente di altri soggetti capaci di gestire e indirizzare direttamente la violenza all’interno del comprensorio, per assumere posizioni di privilegio, specialmente in termini di spazi abitabili.

La connivenza delle istituzioni, forse dettata anch’essa dal timore del singolo ufficiale municipale che avrebbe dovuto presiedere al processo di redistribuzione degli spazi, è comunque un aggravante considerevole nel deterioramento dei rapporti tra il pubblico (l’autorità regolatrice) e gli abitanti di Marozia, specie i più vulnerabili. Gli stessi soggetti forti però, coloro che materialmente sono stati coinvolti in un uso

---

<sup>68</sup> “Ieri, oggi e Domani” del 1963, con Sofia Loren come protagonista femminile.

discriminatorio degli spazi da “allargare”, cominciano sempre più ad esercitare una retorica aggressiva verso le istituzioni locali – le stesse che hanno lasciato loro spazio di manovra – ma cominciano anche a porsi come ‘alternativa’ alle istituzioni ‘esterne’. I forti adottano progressivamente la retorica dei ‘custodi’. La critica alle istituzioni, da parte degli ‘occupanti forti’, si materializza sempre più in restituzioni ai deboli, non nella forma di metri quadri, ormai perduti, ma nella difesa e gestione degli spazi comuni: gli alberi, i citofoni, i lampioni cadenti, l’attacco (talvolta violento) agli “zingari venditori abusivi”, che provano a smerciare oggetti rubati di fronte all’unica fermata dell’autobus, attirando clienti anche dalla ‘Roma legale’, cioè da zone di edilizia residenziale, fuori dal comprensorio di Marozia.

Mio padre era un macello all’epoca degli allargamenti ... mica come mo che fa il custode a Prati. Stava sotto alla cocaina, non si faceva senti’, non gliene fregava nulla e a noi cinque ci hanno tenuto fuori dall’allargamento, anzi si so’ presi pure ‘na parte di casa, mezzo balcone e un pezzo di soggiorno, che poi è tutta casa. (Giovanni, 12-05-2018)

- I. Dopo qualche anno, mia madre è andata via e si è trasferita con mio fratello sempre qui, in un altro appartamento... coi sacrifici, ci siamo accordati, abbiamo pagato e so’ entrati. Così almeno stiamo vicini, le due palazzine di fronte... le vedi?... almeno ora si può campare.
- R. La famiglia è divisa, allora.
- I. Tanto i miei erano già erano separati, solo che erano costretti a vivere assieme. Mo è tutta un’altra cosa.

(Intervista a Giacomo, 11-11-2017)

Sono qui riassunte tre problematiche: ancora l’inadeguatezza degli alloggi, sancita ora non solo dalle istituzioni che hanno prima parcheggiato e poi abbandonato vecchi e nuovi occupanti, ma anche esasperata da altri attori locali, occupanti ‘forti’, che limitano, attraverso soprusi (il furto di spazio, l’impedimento al trasferimento di qualcuno), le possibilità d’azione dei più deboli. Inoltre, come in molte conversazioni che ho intrattenuto con diversi informatori, emerge ancora – consequenziale – la problematica della vendita dell’ingresso all’occupazione e, cosa questa molto più diffusa, l’estrema frantumazione familiare, nel senso anche di coabitazioni forzate tra coppie genitoriali in scontro permanente e impossibilitate a separarsi.

Nei racconti dei miei interlocutori è spesso tratteggiata la famiglia come luogo di conflitti, nel senso di attriti, liti e violenze continue e, purtroppo, anche di abusi; molti

informatori sostengono che a scatenare una tale condizione diffusa sia proprio la prossimità ritenuta forzata, la condanna a una coabitazione senza vie di fuga. Non di rado ho incontrato ragazzi e ragazze, da poco maggiorenni, che sono riusciti, pur rimanendo a Marozia, a raggiungere un certo grado di autonomia e serenità grazie a una ‘loro’ occupazione parallela. Alcuni di questi si son fatti carico dei membri più vulnerabili del loro nucleo familiare originario, come ad esempio fratelli o sorelle ancora minorenni, portandoli con sé e praticando una genitorialità ‘alternativa’<sup>69</sup>.

Per riassumere, non volendo scadere in una mera cronaca di violenze e soprusi, anche interni al comprensorio, posso dire che dalle testimonianze raccolte è emersa, accanto alla stratificazione sociale, una parallela distribuzione di potere, che mette in luce soggetti forti e ambigui al tempo stesso, votati a mantenere uno status quo tra gli occupanti, per gestire gli spazi e i privilegi interni, ma al tempo stesso a erigersi, anche attraverso lavori di riqualificazione del comprensorio, come custodi ‘legittimi’ di Marozia. Per questi soggetti forti sarebbe improponibile un trasferimento in case popolari; alcuni di loro, attraverso cavilli burocratici, sono anche possessori di immobili, spesso ereditati, fuori dal comprensorio o anche fuori Roma, continuando però a vivere come assegnatari di alloggi “temporanei”, nei fatti permanentemente. Due miei interlocutori assidui si trovano in tale situazione e me ne hanno parlato chiaramente. Per altri, ciò è motivo di frustrazione per quel che vivono come una cocente ingiustizia.

Questi hanno casa da un'altra parte, pure intestata ai figli o a un parente... e qua si fanno l'alloggio temporaneo, stanno bene perché lavorano a Roma e raggiungono facilmente il centro. Mo ce sta la metropolitana che si può raggiungere con l'autobus e il raccordo e l'autostrada pure so' vicini. Non pagano fitto, non pagano mutuo... poi ci stanno altri, che nun so' poveri, ma stanno come occupanti, quelli manco la luce e il gas pagano... hanno pagato solo per entrare, poi si so' attaccati alla rete elettrica illegalmente, così. (Nico, 23-03-2018)

Mia zia stava qui, quando è morta so' entrato io, che già c'avevo la casa alla palazzina di fronte, pure occupata, poi me la so' fittata agli egiziani. (Enzo, 28-03-2018)

Le occupazioni diventano, per qualcuno che ormai fa parte della ‘comunità’ in modo sufficientemente consolidato, anche una via per garantirsi un reddito o alternativo o

---

<sup>69</sup> Il tema del rapporto tra generazioni verrà approfondito in II.4.3 “Giovani e anziani”.

aggiuntivo ad altri impieghi, o comunque ad una serie di piccole attività saltuarie. Dalle interviste, narrazioni di questo genere sono arrivate dopo un po' che frequentavo Marozia e non senza aver incontrato non poche reticenze da parte degli interlocutori. Il punto è che tali pratiche – non così largamente diffuse, nel senso che la maggior parte degli abitanti soffre un 'reale' emergenza abitativa – si sono rivelate non solo trasversali, ma maggiormente praticate da 'occupanti' romani, o comunque italiani che hanno collegamenti con gli occupanti della 'prima ora' (per lo più parenti).

### II.2.3 Desertificazione strutturale, carriere scolastiche e disoccupazione

La stratificazione sociale prende corpo nel comprensorio in maniera simile a quanto evidenziato da Breman (2006) e Davis (2006) come comune denominatore di molti *slum*: quando a eleggersi 'padroni' di un'abitazione occupata, riscossori di un fitto chiaramente illegale, sono soggetti che non praticano l'occupazione per vivere il comprensorio, ma abitano la città – spesso come liberi professionisti, dipendenti (anche pubblici), negozianti, ecc. – i flussi di capitale accumulato dimostrano che gli *slum* non costituiscono un circuito separato di produzione, distribuzione e consumo, ma sono strettamente collegati, sia pure in modo subalterno, alle attività economiche tradizionali, che si svolgono nel resto della metropoli. Da qui l'interesse di molti a far in modo che il comprensorio di Marozia recuperi dignità da un lato (ad esempio per la pulizia e il ripristino del sistema fognario), ma mai fino ad elevarsi a spazio residenziale 'normalizzato'. Il fatto che Marozia resti un luogo di 'emergenza' permette, appunto, di gestire una serie di pratiche illecite che – prima ancora che collegate a droga, prostituzione, furti, ed altro – si basano sul mercato sommerso degli alloggi occupati.

Qui è una lotta cercare di farci riparare qualcosa, siamo pieni di invalidi, gente con la carrozzella che deve salire e scendere dal quarto piano... gli ascensori sono fondamentali sennò fanno i prigionieri in casa. Dopo non si sa quante lotte, il Comune ci ripara gli ascensori e, dopo una settimana, rubano il motore. Lo stesso accade per le finestre, per i portoni, per i citofoni, c'è chi ci marcia a farci stare nella merda! (Elena, 13-04-2018)

I servizi davvero essenziali per il comprensorio sono motivo di lotta e scoramento. Il primo sindaco ad aver fatto apparizione a Marozia, dopo aver messo in moto una

pulizia eccezionale del sistema fognario che era, in conclusione, esploso nei sotterranei dei palazzi abitati, creando una vera emergenza sanitaria, è l'attuale "sindaca" Raggi. I commenti su questa apparizione 'potente' dell'istituzione, da me raccolti, sono contraddittori.

Sì, è vero, è il primo sindaco che è venuto qua<sup>70</sup>, che si è affacciato ... ma per me è una passeggiata politica. Vabbé che gli altri manco questo hanno fatto. (Nello, 07-02-2018)

Ma alla fine ci siamo messi noi qui a fare tutto, a svuotare dai liquami e a pulire i sotterranei dei palazzi... sì ci hanno mandato l'Ama<sup>71</sup>, ma solo perché sono anni che lo chiediamo, ed ora finalmente qualcuno di noi è entrato al dipartimento e si fa sentire (Lella, 13-03-2018)

Le reazioni esaltano uno spirito di corpo – quando a parlare sono i maroziani della 'prima ora' – che si concretizzerebbe nel fare, con le proprie mani, quello che altrimenti verrebbe solo negato o rimandato. La voce di Lella introduce un soggetto locale, entrato in politica ed eletto a livello circoscrizionale, che è generalmente riconosciuto come portavoce del gruppo 'forte' dei residenti. Questo elemento di novità, per la prima volta nella storia di Marozia, cioè di partecipazione attiva alla 'cosa pubblica', riguarda gli ultimi tre anni.

Dall'intervento del 2017, il sistema fognario di Marozia ha nuovamente ceduto e i sotterranei dei palazzi sono di nuovo un elemento di grave emergenza sanitaria. Nulla viene al momento fatto perché il Comune, fino a questo momento, è intervenuto solo in situazioni "straordinarie", disinteressandosi totalmente della manutenzione ordinaria e, quando si presenta per opere di emergenza, non lo fa mai senza 'circo' mediatico attorno, la qual cosa irrita buona parte dei residenti. Il punto è che si tratta di alloggi acquistati dal Comune ormai nel 1989, ma mai adeguati realmente ad esigenze abitative permanenti, quando l'intero comprensorio è nato come una sorta di hotel 'diffuso'. I sotterranei dei palazzi sono stati negli anni anche deposito di veicoli rubati, per essere lì smontati e rivenduti a pezzi. I palazzi sono ormai totalmente pericolanti in moltissimi punti e il gas cittadino non è stato mai attivato. Dunque, l'intero comprensorio è alimentato da bombole a gas nei mini-appartamenti, la qual cosa è fonte di perenne preoccupazione per i residenti.

---

<sup>70</sup> In riferimento ad eventi di marzo 2017.

<sup>71</sup> Azienda romana per la gestione dei rifiuti.

Il problema è che ci sono tante contraddizioni che bloccano tutto. Il Comune è proprietario ma noi non possiamo mettere il gas perché non paghiamo il fitto. E non paghiamo il fitto non perché non lo vogliamo, ma solo perché non ce lo fanno pagare. Ormai è chiaro che non siamo più degli inquilini temporanei. Fateci pagare il fitto! Noi chiediamo, ma non ci rispondono. Se pagassimo anche un fitto minimo, sociale, come lo vuoi chiamare... potremmo diventare cittadini normali, avere dei servizi che ora non possiamo avere ... non siamo né carne né pesce qui (Rosa 23-05-2018).

Siamo dentro a un campo minato... vedi 'sti balconi, ogni balcone una bomba... ci sono più di mille bombole del gas qua attorno... poi considerando che i fabbricati cadono a pezzi e l'impianto elettrico è arrangiato... cioè hanno fatto di tutto, guarda quei cavi che volano così da fuori a dentro, scoperti, sotto alla pioggia... tutto può sempre accadere qui! Ci dobbiamo sorvegliare a vicenda noi! Viviamo sempre col pericolo! (Ugo, 08-05-2018)

Poi però il gas lo hanno portato, quello cittadino, ma qui fuori ai palazzi. Cioè hanno fatto i lavori che hanno portato il gas qui sotto, speso milioni, ma poi non ce lo possono attaccare sopra... non arriva neanche in realtà ai tubi qui... ci stanno solo delle tubature... perché ci hanno mangiato sopra. Lo sapevano da subito che poi nessuno poteva attivarlo, perché il Comune non ci riconosce residenti 'regolari', non ci fa pagare un fitto con un contratto vero! Chi ci tiene così, in questa situazione, c'ha sempre il suo tornaconto! (Ettore, 21-05-2018)

Queste sono alcune delle contraddizioni messe in evidenza dagli abitanti di Marozia. Trasversalmente alle diverse età degli intervistati, emerge di continuo un riferimento ad una 'cittadinanza difettosa'. Primeggiano, nelle dichiarazioni sofferenti, la precarietà intesa anche come pericolo esistenziale, pericolo di soccombere a disgrazie sempre dietro l'angolo, e al tempo stesso l'abuso da parte dagli stessi poteri istituzionali, accusati di essere conniventi con soggetti speculatori. I maroziani che non guadagnano con il mercato degli alloggi occupati (ad esempio, subaffittando) non riescono però ad ottenere un avanzamento di 'status'. Giuridicamente e socialmente sono 'bloccati'. Le loro abitazioni non sono "vere case", nel senso che non hanno un uso residenziale 'regolare' e, di rimando, coloro che vi risiedono non si percepiscono come "veri cittadini". L'orizzonte morale espresso dai più concerne l'impossibilità a praticare vie di cittadinanza considerate 'normali', e la normalità quasi sempre, nelle dichiarazioni degli interlocutori adulti, è sinonimo – anche – di legalità.

Ci dessero la possibilità di essere onesti... manco quello! In realtà [le istituzioni] stanno solo agevolando e fomentando piccole criminalità che, però,

stanno diventando mentalità, modi di pensare, modi di comportarsi... e non è giusto, nessuno può dire che è giusto, perché il danno è ben maggiore della sofferenza o del disagio pratico! (Rosa, 23-05-2018)

Rosa ha 56 anni, lavora come collaboratrice scolastica in una scuola del centro, fa ritorno a Marozia ogni giorno, dove svolge volontariato assieme alle due suore missionarie. La lucidità dei suoi ragionamenti riflette molto la preoccupazione verso le nuove generazioni, già cresciute e che ancora cresceranno dopo l'iniziale occupazione dell'abitato. Rosa evidenzia una sostanziale questione: nascere e crescere a Marozia vuol dire convivere con l'illegalità, anche quando si è spinti dall'educazione delle istituzioni (come la scuola) o dei genitori stessi (che vorrebbero spezzare il circolo, per dir così); ciò è rinvenibile prima di tutto nell'ottenimento di servizi di diritto (gas e luce, così come altre necessità primarie). La 'desertificazione' degli spazi sociali, per citare Wacquant (2008b), è così elevata da creare un *continuum* di assenze, dai servizi che dovrebbero rendere "normale" l'abitazione alle strade che circondano i palazzi e che delimitano il comprensorio.

Negli ultimi tre anni i bambini e i ragazzi di Marozia possono far uso di un campetto di calcio, grazie all'intervento di alcune associazioni e istituzioni anche pubbliche che hanno finanziato un progetto di riqualificazione. Ma questo è l'unico aspetto evidente, al centro di quella che resta una 'cittadella' separata dal resto della città. Appena oltre le mura del comprensorio, la città 'normale', 'legale', è ormai arrivata. Lì sorgono le case dei "privati".

Guarda là, si so' tutti barricati con le grate. E certo! Stanno di fronte a noi... che ti credi? Se cacano sotto! Quelli so' i privati. Si so' comprati le case tipo dieci anni fa. Stanno bene, c'hanno riscaldamento autonomo, gas, fogne fatte bene, tutto... quanto distano da noi? Non lo vedi? Se scavalco sta ringhiera sono da loro. Niente, pochi metri. (Giovanni, 13-12-2018)

Le contraddizioni, espresse in precedenza, esplodono dinanzi ad una serie di condomini sorti dinanzi a Marozia. Più che, banalmente, 'invidia sociale', si legge qui l'accusa, ancora una volta verso le istituzioni, di voler praticare 'senza vergogna' un'amministrazione delle differenze: i maroziani non possono ricevere gas e un sistema fognario regolari, pur se le mura sono di proprietà del Comune, mentre i "privati" hanno diritto ad una cittadinanza piena, perché deriva dalla loro capacità di poter comprare un'abitazione 'regolare' (nell'implicito: frutto di un lavoro 'regolare', cioè 'onesto'). I due sistemi abitativi, prospicienti l'uno all'altro, Marozia sulla

collinetta e i condominii privati al di là di quella, non hanno prossimità nel sociale, nel senso che non sembrano dialogare. Gli inquilini dei condomini che si affacciano su Marozia sono stigmatizzati per la loro paura, che si materializza nelle grate e nelle blindature alle porte e alle finestre dei balconi fino al quinto piano, ma anche negli ornamenti e nella cura di -quei balconi stessi. Piante, tavolini, colori, in una parola ‘cura’ degli spazi privati, appunto. La prossimità tra i due comprensori potrebbe materializzarsi in comuni richieste di servizi, ma ciò non avviene. A parte una farmacia comunale, aperta solo quest’anno e raggiungibile a piedi – una notevole e importante novità attesa da più di vent’anni –, per qualsiasi altro servizio gli abitanti di entrambi i comprensori devono servirsi di un’automobile e, quando sprovvisti, di un’unica linea di autobus pubblico, che passa ogni ora circa. Nelle memorie locali, spesso, mi è stato narrato di uno ‘sfortunato’ supermercato che, aperto a cinquecento metri da Marozia, sarebbe stato regolarmente depredata:

La gente entrava e non pagava, semplicemente prendeva la roba e usciva... prima di chiudere, pure le commesse che ci stavano dentro, a ‘na certa, si so’ presi la roba e se la so’ portata. Uno schifo! (Errica, 23-03-2018)

La vicenda risale a una decina di anni addietro, fatto sta che nessun supermercato o negozio di generi alimentari, o bar, o altro di affine ha mai più aperto nei dintorni del comprensorio.

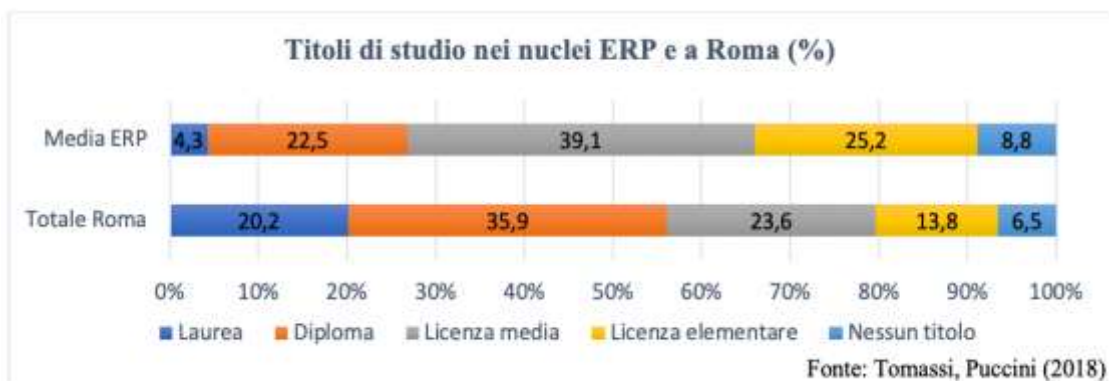
L’interno dei palazzi presenta una condizione che non è migliore di quella esterna. Chi ha i mezzi – prima di tutto finanziari – ha sistemato i suoi metri quadri interni in un “bell’appartamentino”, di solito chi lavora già nel campo dell’edilizia e ha la fortuna di alloggiare da solo o con al massimo un paio di familiari. La precarietà delle abitazioni all’interno è maggiore dove i nuclei che vi risiedono sono più numerosi e le fonti di reddito sono minime. I residenti più indigenti possono solo chiedere un intervento del Comune, cioè della proprietà reale, ma le richieste non si concretizzano mai.

Per accedere agli appartamenti si passa attraverso corridoi lunghissimi e, spesso, degradati da anni di incuria, fitti di crepe, graffiti, sporcizia, muffe; i corridoi sono poi sezionati in più compartimenti per mezzo di grate di acciaio, il che dà una fortissima impressione di attraversare un decadente carcere. Chi non ha potuto applicare migliorie al proprio appartamento si ritrova anche con una porta d’ingresso che sembra di cartone, mentre le pareti di questi (che erano in origine) mini-appartamenti alberghieri sono tanto sottili da lasciar filtrare qualunque suono, anche tra un’unità abitativa e un’altra. Claustrofobia, senso di reclusione e mancanza di privacy sono una



costante percettiva, che connota la vita dei miei interlocutori, specialmente i più giovani, sui quali mi focalizzerò maggiormente. Questo è un aspetto che non può essere sottovalutato ed emergerà dai loro racconti.

Recenti analisi (cfr. Tomassi, Puccini 2018) sulle aree romane definite ERP (*Edilizia Residenziale Pubblica*) mettono in rilievo, attraverso studi statistici<sup>72</sup>, come elemento di forte caratterizzazione di tali nuclei residenziali il disagio sociale. Definito statisticamente, l'indice di disagio viene calcolato, in questi studi, sulla base di disoccupazione, occupazione, concentrazione giovanile (popolazione con meno di 25 anni) e scolarizzazione. Ponendo zero la media romana, nelle aree ERP l'indice di disagio è calcolato in media 12,6, mentre da sola Marozia<sup>73</sup> raggiunge un valore compreso tra 16 e 18, nella parte alta, insomma, di questa fredda classifica. Ad incidere enormemente su tali statistiche, sul calcolo dell'IDS, l'indice di disagio sociale così formulato<sup>74</sup>, sono le differenze nei livelli di istruzione, considerate «fattore cruciale nelle opportunità sociali ed economiche delle persone, nonché uno degli indicatori distribuiti in maniera maggiormente diseguale nel territorio urbano. I laureati nei nuclei ERP sono solo poco più del 4% rispetto alla media romana del 20%, e i diplomati sono il 22,5% contro la media del 36%; i residenti con licenza media inferiore sono invece il 39% rispetto al dato romano di meno del 24%, e quelli con licenza elementare il 25% contro poco meno del 14%. A rendere più grave il fenomeno, in alcuni nuclei la scolarizzazione risulta persino inferiore, con valori che mostrano una evidente seppure nota segmentazione della città che non può lasciare indifferenti» (Tomassi, Puccini 2018).



a) Titoli di studio nei nuclei ERP e a Roma (%)

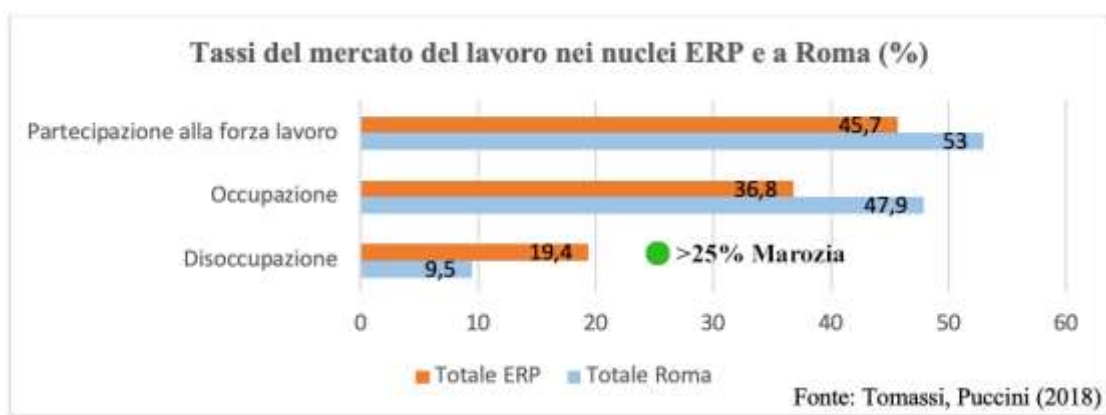
<sup>72</sup> Gli autori fanno riferimento anche a dati emersi dal Censimento 2011.

<sup>73</sup> Non riporto il riferimento preciso per mantenere il 'camuffamento' del luogo delle ricerche e, di conseguenza, per proteggere l'identità degli informatori.

<sup>74</sup> La formulazione statistica e dettagliata dell'IDS è esposta e illustrata compiutamente in Comune di Roma (2016).

Sempre camuffando il nome reale del mio terreno di indagine, riporto la situazione delineata da questi studi per Marozia: i laureati sono in numero inferiore al 3%, quindi molto al di sotto della media dei nuclei abitativi ERP; i residenti senza almeno un diploma di scuola superiore sono tra il 74-75%.

Per quanto riguarda l'occupazione, i dati disponibili per il mercato del lavoro sono tratti dal Censimento 2011, dunque prima della grave recessione degli anni successivi. Si tratta comunque dell'unica fonte statistica attualmente disponibile su ampia scala. I dati vanno, pertanto, considerati più dal punto di vista delle differenze tra aree urbane che in termini assoluti (Tomassi, Puccini 2018).



b) Tassi del mercato del lavoro nei nuclei ERP e a Roma (%)

«Sulla popolazione con più di 15 anni, il tasso di partecipazione alla forza lavoro nei nuclei ERP è del 45,7%, inferiore rispetto alla media romana del 53%, il tasso di occupazione 36,8% contro la media del 47,9%, e il tasso di disoccupazione è addirittura doppio rispetto alla media romana (19,4% contro 9,5%). Anche in questo caso emergono per alcuni nuclei dati preoccupanti, che difficilmente possono essere stati riassorbiti negli anni più recenti, e che mostrano una forte scarsità di opportunità lavorative» (*ibid.*)» A Marozia il tasso di disoccupazione è superiore al 25%, vale a dire due volte e mezzo la media metropolitana, che è di 9,5% (dati Censimento 2011). «Dunque, le opportunità lavorative sono il contraltare di quelle educative: essere occupati non significa solo avere la possibilità di produrre reddito, ma anche e soprattutto far parte di una comunità, realizzare sé stessi, sentirsi inclusi» (*ibid.*). Al di là di un mero assaggio di statistiche, essendo questa una ricerca fondamentalmente qualitativa, strutturata in maniera circoscritta e limitata nel tempo, devo ammettere che il lavoro sul campo riflette ampiamente i dati sopra esposti. Su un nucleo di diciotto informatori più assidui (14 ragazzi e 4 ragazze), di età tra i 18 e i 28

anni, il tasso di dispersione scolastica o di abbandono prima di un diploma di scuola secondaria di secondo grado è di circa il 70%, con dodici di loro in possesso del solo titolo di scuola secondaria di primo grado (licenza media). Gli altri hanno ottenuto un diploma; solo in due (un ragazzo e una ragazza) hanno provato ad intraprendere un percorso universitario, interrotto quasi subito.

## **II.3 Gangster a Marozia**

### II.3.1 In caserma tutto bene?

“Ma come sei finito qui?”, la domanda dei miei interlocutori, con cui ho aperto la descrizione di Marozia, ha continuato a incalzarmi durante i primi mesi della ricerca sul campo. “Seguendo la notizia” è forse la risposta più onesta. Già da qualche anno, dal 2014 circa, mi occupo di bande giovanili nei quartieri della città di Mekelle in Etiopia. Volgendo lo sguardo al contesto locale italiano, e romano nello specifico, prima di definire il campo, mi sono lasciato ‘incuriosire’ dall’aspetto cronachistico del fenomeno.

Una ricognizione mediatica mi ha portato a inquadrare il complesso urbano di Marozia come, almeno preliminarmente, luogo verso il quale la pubblica opinione, i media e le forze dell’ordine hanno indirizzato il loro concetto securitario di “quartiere sensibile”, definendo quest’area come ricettacolo di *gang* e di altre forme di criminalità. Un luogo ‘anti-Stato’ e ‘anti-ordine costituito’ per eccellenza, nella capitale. Almeno così nelle parole di chi pubblicamente ne ha scritto e lo ha descritto.

Ecco, ad esempio, alcuni estratti da quotidiani cartacei e online<sup>75</sup>, che hanno definito l’immagine pubblica di Marozia negli ultimi quindici anni e più:

Titolo: «Catturata con un blitz la banda delle mazze ferrate». Se le vittime non si piegavano alle loro prepotenze arrivavano a dar fuoco alle loro case. Una banda spietata, specializzata in rapine e estorsioni, è stata sgominata. [...] A capo della *gang*, secondo gli investigatori, c'era [un ragazzo di] 21 anni. Era lui che coordinava gli assalti nei supermarket e le spedizioni punitive negli appartamenti delle case popolari [di Marozia...] qui lui e i suoi complici minacciavano gli occupanti abusivi, o per avere soldi o per entrare in possesso degli appartamenti. (*La Repubblica*, novembre 2002)

---

<sup>75</sup> Le date complete degli articoli le ometto deliberatamente, così come i nomi dei protagonisti e ripropongo la sostituzione del nome del quartiere urbano con il toponimo “Marozia”.

Titolo: «Marozia, blitz all'alba contro la "nuova mafia"». Un ragazzo ammanettato seduto davanti agli avanzi della cena mentre i poliziotti frugano in un disordine indescrivibile e tirano fuori bustine di cocaina e pistole. Un uomo di 65 anni, tutto coperto di tatuaggi, svegliato all'alba nel suo appartamento zeppo di riviste porno: su una parete, una grande foto di Padre Pio e un calendario hardcore. Case popolari di [Marozia] ore 4.30 del mattino. Latrati di pitbull che tentano di scagliarsi contro gli agenti con la bava alla bocca, catene tranciate con le tronchesi, perquisizioni in piccoli alloggi trasformati dagli inquilini in autentici caveau, con porte blindate e grate d'acciaio. Alle pareti, scritte come "Oggi voglio uccidere un poliziotto di m..."[...] Manca solo il rap a tutto volume ed eccoci nel Bronx. (*La Repubblica*, gennaio 2003)

Titolo: «Far West [a Marozia]: abitanti aiutano ricercato a fuggire». Gli agenti di Polizia che inseguivano un pregiudicato in fuga in auto sono stati aggrediti da decine di residenti del complesso residenziale [di Marozia], che hanno permesso all'uomo di dileguarsi [...] Come a Scampia, nel Bronx o nei Quartieri Spagnoli di Napoli. Invece siamo a Roma, [a Marozia]. (*TGI online*, settembre 2011).

Titolo: «I bambini vedetta della borgata». Nessuno, senza l'autorizzazione degli abitanti, può varcare il cancello. Dal cortile le vedette – bambini di 8 anni – iniziano a gridare "guardieeeee" da quando una macchina "sospetta" sbuca [fuori]. Quel richiamo fa scattare l'offensiva ai piani alti: sui davanzali spuntano sacchi di calcinacci, vasi, buste di rifiuti, copertoni pronti per essere lanciati sull'estraneo. Che sia una guardia o un cronista, nessuno può violare quei confini. Si racconta che lì i ricercati – chi compie rapine a mano armata o chi spaccia o chi fugge da un posto di blocco – vengono inghiottiti dal palazzo e scampano alla cattura. Salvo quando ci sono retate con elicotteri e in pompa magna. Ma sono sempre più sporadiche [...] chi abita dentro o attorno al "chilometro del Male" e paga l'affitto, le bollette e lavora (la maggioranza), ha lo sguardo sconsolato. (*La Repubblica*, ottobre 2017).

L'ultimo articolo risale a qualche mese prima del mio ingresso sul terreno di indagine. E di certo, in quel momento, non mi lascia impassibile. Con quel carico 'narrativo' alle mie spalle, 'entrando' a Marozia per la prima volta, mi aspetto senz'altro di essere fermato da un posto di blocco della "malavita locale", il minimo che posso presupporre dalle narrazioni su quel "chilometro del Male", ma anche memore di situazioni – ahimè, queste vissute sul serio – dei posti di blocco nella Scampia di più di venti anni fa<sup>76</sup>. Non accade nulla di tutto ciò. Sul campo d'indagine, mi capita di

---

<sup>76</sup> Si tratta di ricordi personali, che ho ricostruito molto tempo dopo con maggiore consapevolezza. Ero in auto con amici più grandi (impiegati presso un'emittente televisiva regionale) e residenti nel noto quartiere napoletano. Per recarci a casa loro, vi erano dei passaggi obbligati lungo le strade. Sentinelle di quartiere sollevavano delle sbarre di legno, poggiate su due pile di copertoni. Si trattava – allora ne ero assolutamente all'oscuro, provenendo io da un'altra periferia residenziale e piccolo borghese – di un meccanismo molto collaudato per proteggere il passaggio in piazze di spaccio gestite dalla Camorra. I

ricevere occhiatecce, ma per lo più una certa noncuranza e reticenza nel parlare.

Durante la ricerca, il massimo dell'intimidazione che ricevo è, dopo circa un mese che 'bazzico' in giro, cercando dei contatti locali, dapprincipio presso associazioni di volontariato, una domanda provocatoria: «In caserma tutto bene?». A lanciarmela è Mirko, della famiglia dei rom napoletani residenti nel quartiere. Il ragazzo si stacca dal capannello di coetanei, presso il campetto sportivo dove ho preso l'abitudine di parcheggiare la mia auto, e si avvicina diretto per ricevere 'chiarimenti' su di me. In quell'occasione, per giustificare la mia presenza e smorzare l'aria di diffidenza, mi dico 'semplicemente' amico di una informatrice locale, Eva, la volontaria del doposcuola di cui ho già parlato. Mirko, appreso il collegamento ad una presenza 'istituzionale' – ma innocua – non prosegue minimamente la sua accennata indagine, si volta semplicemente verso il gruppo – tutti maschi tra i 20 e i 30 anni – e urla: «Tutt'a posto! È d' 'o doposcuola!» in perfetto e familiare, per me, dialetto napoletano, la qual cosa mi lascia davvero sorpreso, non sapendo ancora nulla della comunità rom napoletana residente nel comprensorio.

Per non incappare in incomprensioni, voglio però chiarire immediatamente un punto: non intendo dire che, nonostante i quotidiani la dipingano come il "Far West" o il "chilometro del Male", Marozia sia in realtà un'oasi di pace e una terra di legalità; d'altronde lo si evince già dalle narrazioni emerse nei paragrafi precedenti. Mirko e i suoi amici sono uno dei due gruppi giovanili che frequentano la piazzetta centrale – il campetto di calcio e l'area giochi da poco ristrutturati – di Marozia. Il palazzo prospiciente alla piazzetta è abitato quasi interamente dai rom assegnatari. Quella in cui Mirko mi viene incontro è una piazza di spaccio e il ragazzo, così come gli interlocutori che a breve introdurrò, ne è una parte attiva.

Nei mesi di indagine, mi è capitato qualche volta di assistere al "vento": avvertiti da una telefonata o da qualcuno che li raggiunge al campetto, Mirko e i suoi si dileguano in un lampo, correndo a destra e a manca, sparendo nei palazzi e sulle scale antincendio degli edifici, pochi minuti prima che si materializzi la ronda dei poliziotti in borghese (ma ben noti ai residenti). Dunque, molti informatori erano o sono ancora coinvolti in attività illecite. Alcuni, che sono diventati figure di riferimento nella comunità locale, dopo mesi di frequentazione e 'chiacchiere' più o meno formali, mi hanno parlato di un passato in cui si descrivono come perpetratori di "danni seri" (una

---

due amici dovevano semplicemente fermarsi e farsi riconoscere, permettendo alle sentinelle di lanciare uno sguardo su di me.

formula che ricompare spesso): un eufemismo per il quale si vuole intendere rapine, furti e altri reati per cui si è muniti di armi da fuoco; alcuni miei informatori sono stati spesso arrestati per tali reati e per questi hanno scontato le relative pene o sono ancora sotto processo<sup>77</sup>.

L'ultimo articolo di cronaca (ottobre 2017), in cui sono descritti i “bambini vedetta”, piccoli soldati di bande o di una criminalità organizzata (minoritaria e non ben definita, se non come “locale”), riporta anche un'altra affermazione del cronista: gli stessi giornalisti si sono trovati circondati e poi “verbalmente” aggrediti, quando la gente del posto si è accorta dei loro tentativi di parlare con quelle piccole vedette, cioè con dei minorenni, i figli dei residenti stessi. L'articolo lascia intendere – esclusivamente – che l'aggressione o la reazione minacciosa dei residenti sia dovuta all'interferenza dei giornalisti nelle attività criminose in corso, ovunque esse si celino e siano in atto in quel momento; si badi, il cronista non lo sa, ma una cosa è certa, che Marozia è luogo di criminalità perpetua, per cui ai giornalisti, come ai poliziotti (la parte ‘sana’ della società) non è concesso penetrarvi: «nessuno può violare quei confini» viene scritto, appunto. Se pur gli abitanti del comprensorio abbiano ‘semplicemente’ reagito all'azione di giornalisti (cioè adulti estranei), perché considerata predatoria e non autorizzata verso dei minorenni (siano essi vedette o studenti modello questo non importa), al lettore non è dato supporlo. Perché non ci sono dubbi che, una volta varcato quel “confine”, sono saltati tutti gli schemi, nulla è come altrove: quei bambini non sono come i bambini che vivono i quartieri del lettore, del poliziotto o del giornalista.

Inoltre, gli stilemi espressivi dei giornalisti di cronaca cittadina – alcuni dei quali si specializzano su un quartiere perché hanno i loro informatori privilegiati, quasi sempre tra la polizia locale – si ripetono, autocitandosi, almeno dal 2002, secondo la mia ricostruzione. Compaiono espressioni ricorrenti come “banda”, “banda spietata”, “capobanda”, ma anche riferimenti ad un concetto onnicomprensivo di criminalità, intesa come categoria descrittiva, cioè “mafia” – anzi una non meglio definita “nuova mafia” –, e tali espressioni rimbalzano sempre da un articolo all'altro, divengono ‘letteratura’ di riferimento. Gli stilemi cronachistici riportano sempre una contrapposizione netta tra disordine e ordine, tra un “loro” (i residenti di Marozia) e un

---

<sup>77</sup> Ancora proteggendo la riservatezza dell'informatore, cerco qui e altrove di restituire l'esperienza etnografica senza stravolgere le narrazioni, ma impiegando diverse omissioni o modifiche a nomi e luoghi, o scegliendo di tenermi nel vago in merito ad alcuni passaggi o citazioni.

“noi” (la polizia, i giornalisti, assieme a «chi abita dentro o attorno al “chilometro del Male” e paga l'affitto, le bollette e lavora [e che] ha lo sguardo sconfortato»), nell'implicito morale i “buoni” e per estensione lo Stato. In aggiunta, non mancano riferimenti a categorie celebri del ‘male’ e della criminalità, che così giustapposti assolvono a una funzione che oserei dire ‘mitologica’: il *bronx* newyorkese dei film statunitensi, Scampia e i Quartieri Spagnoli a Napoli, che è sempre il luogo ‘altro’ maggiormente citato in questo rimando simbolico immediato alle terre ‘anti-Stato’, in questa mitologia della criminalità, appunto.

Il linguaggio giornalistico crea, ma anche attinge e ricicla, categorie come “criticità urbane” o “quartiere sensibile”; quest'ultima categoria – come mette in rilievo Wacquant – è, per l'appunto, un eufemismo burocratico (o poliziesco) atto a descrivere «una porzione della città lasciata in una sorta di maggesi economico e sociale dallo Stato» (2006: 38); similmente, l'altra categoria molto ‘amata’ dalle testate di cronaca, quella di “violenza urbana”, appare utile – quando pubblicizzata – a raggruppare atti considerati ‘devianti’ di varia natura (graffiti, risse tra giovani, spaccio, ricettazione, furti, scontri con la polizia, ecc.) per agevolare un approccio punitivo ai problemi delle periferie, depoliticizzandoli alla radice (*ibid.*).

Quando parlo di *gangsterismo* – già nel titolo di questa tesi – intendo, così, riferirmi alla produzione di ‘nuove categorie’ e ‘nuovi tipi sociali’ – attraverso automatismi, anche mediatici, di etichettamento: «[la] politica di penalizzazione della precarietà, inoltre, è portatrice di nuovi saperi sulla città e sui suoi disordini che creano un'inedita gamma di “esperti” e, sulla loro scia, giornalisti, responsabili amministrativi, quadri associativi e politici, tutti chinati al capezzale dei “quartieri dai mille pericoli”» (*ibid.*). In Italia, anche il gruppo genovese di ricercatori – con in testa Queirolo Palmas (*supra*: I.1.3) – che si è occupato delle bande di *latinos* in quel dato contesto urbano, partendo dalla diffusione mediatica del fenomeno, ha rilevato quanto segue: «[i] riferimenti di questa campagna di stampa, che utilizza come fonte di informazioni esclusivamente la polizia e la magistratura, sono legati ad un immaginario filmico ed esotico che gioca sulle corrispondenze con i ghetti americani» (Cannarella 2009: 121); anche un informatore interno ad una redazione giornalistica confessa ai ricercatori genovesi che, avendo ricevuto dalla polizia una mappa cittadina divisa per (presunti) gruppi rivali, per bande appunto, dovendo raccontare i ‘fatti’ in poche colonne, i giornalisti attingono ad un repertorio ‘universalmente’ noto, a categorie familiari tratte

dall'immaginario collettivo o dal cinema: le gang americane, i “guerrieri della notte”, e così via (*ibid.*).

Il processo di etichettamento, oltre a divenire autoreferenziale – e a rinviare a una ‘letteratura’ che si fa mitologia – si basa, quindi, su un lavoro di condensazione (che si vorrebbe giustificato dallo scrivere ‘in poche colonne’, per quel che attiene ai giornalisti). A Marozia si concentrano tutte le similitudini e gli oggetti di riferimento del discorso pubblico securitario e, nei singoli articoli – come si può rilevare leggendo già solo quelli riportati in apertura del paragrafo – si addensano tutti i tratti dell’asocialità, dell’‘inciviltà’ e della criminalità: dalla droga al razzismo, dal fascismo squadrista (le spedizioni punitive) all’anarchismo distruttivo («voglio uccidere un poliziotto di m...» scritto sui muri), dalla pornografia e la sporczia dei ‘covi’ al calendario di Padre Pio che, messo lì, rifletterebbe la blasfemia (sociale) insita in un “Male”, scritto con la emme maiuscola, appunto.

I processi di etichettamento agiscono tanto sui luoghi quanto sugli attori sociali che vivono una determinata realtà locale. L’etichettamento impedisce, inoltre, di rilevare (e riflettere su) le differenze locali, non solo in termini di lecito e illecito, ma anche di disagio ‘reale’; il *gangsterismo* è un discorso praticato da chi dall’esterno può esercitare una postura di valore su un luogo ‘diverso’ in senso peggiorativo, ponendolo in antitesi alla società considerata “normale”, pur se di quella stessa società tale luogo è un prodotto (una “eterotopia”, per dirla alla Foucault); tale postura appiattisce il discorso su toni securitari e depolitizza sia la questione della criminalità, da un lato, che quella della vulnerabilità sociale dei quartieri ai margini dello sviluppo urbano e post-industriale, dall’altro.

Al tempo stesso, questa postura di etichettamento, sia essa perpetrata tanto nel circuito penale-giudiziario quanto in quello mass-mediatico, lavorando su una mitologia urbana, crea i presupposti per fenomeni identitari locali che agiscono su una frattura “noi”/“loro”: i media rendono pubblica e ridondante una “localizzazione dislocante” (Piasere 2006: 12), così che prima della presenza in asfalto e cemento di Marozia, sono le narrazioni di essa a marcare una “discontinuità”, ad essere «delle ferite, degli strappi all’interno del territorio dello Stato nazione» (*ibid.*).

“In caserma tutto bene?”, ad un certo punto della ricerca, dopo aver raccontato del mio incontro con Mirko ad altri informatori di Marozia, diventa una sorta di tormentone. Riccardo, un ragazzo di 25 anni, per molto tempo ha ‘resistito’ dal parlare con me.



Mentre comincio a intessere una relazione, se non di fiducia almeno di ‘non sospetto’, con gli altri del suo gruppo, egli si tiene sempre in disparte. Talvolta mi capita di incrociarlo per le strade del comprensorio e, beffardamente, mi rilancia: “In caserma tutto bene?”. Già da tempo deve essergli chiaro che io non sono un poliziotto, ma quel gioco – da me avvertito in prima battuta come dispetto e strafottenza – dura per almeno due mesi. Tanto ci vuole perché Riccardo si decida a farsi intervistare. Comincio a dare maggiore peso e significato a quel gioco, man mano che ricevo altri commenti sulla mia posizione di ‘ospite’ non invitato, percepito come qualcuno che potrebbe – prima o poi – rivelarsi scomodo.

Una testimonianza può chiarire quanto sto tentando di esprimere. Umberto, uno dei primi occupanti di Marozia, oggi membro attivo del comitato di quartiere, uno di coloro che si posizionano come ‘custodi’, mi racconta del rapporto tra i residenti e i giornalisti – alcuni giornalisti – che hanno ciclicamente attraversato quegli spazi in cerca di notizie.

Se tu mi vuoi intervistare perché devi raccontare, allora devi stare a sentire davvero e scrivere quello che ti dico, non quello che ti inventi perché già sai cosa vuoi dire! È chiaro? Ora per farci svuotare i garage e far capire la situazione al Comune ci siamo rivolti a un giornalista nostro! (Umberto, 15-10-2018)

Umberto sta sovrapponendo due piani, due eventi, la mia presenza come ricercatore che chiede di intervistarlo, di ascoltarlo sulle tematiche inerenti al quartiere e ai giovani che lo abitano, e il lavoro considerato ‘predatorio’ e tendenzioso di alcuni giornalisti. Umberto mi avverta, inoltre, di aver compreso l’importanza di non scacciare i media, ma di coinvolgerli, specialmente nelle ‘operazioni di protesta’: in questa testimonianza si riferisce, con la parola “garage”, ai sotterranei dei palazzi, che sarebbero dovuti essere effettivamente dei garage, ma che sono rimasti spazi incompleti e aperti a chiunque; col tempo, sia persone del quartiere che altre provenienti dall’esterno, hanno adoperato questi sotterranei come discarica illegale; la mancata manutenzione e la degenerazione dell’impianto fognario dei palazzi ha poi aggravato la situazione. Per richiedere l’intervento d’urgenza del Comune, per la bonifica e la manutenzione straordinaria, i residenti – *in primis* i “vecchi” – hanno affidato le loro testimonianze ad un solo giornalista di un quotidiano cittadino online,

disposto a riportare il più fedelmente possibile le loro testimonianze, “senza romanzare”.

Le parole di Umberto lasciano, allora, intuire il gioco nascosto dietro alla battuta «in caserma tutto bene?». In quel contesto, io appartengo al mondo degli ‘altri’, al mondo dei ‘buoni’ cittadini, dei “privati”, cioè i proprietari degli appartamenti di nuova costruzione lì accanto, appartengo al mondo dei giornalisti che ascoltano i poliziotti e che scrivono – e cosa da non sottovalutare sono lì anch’io per registrare e scrivere –, ma appartengo anche al mondo dei poliziotti stessi, che raccontano la loro versione alla società e a quelli come me. Potrei facilmente divenire una spia, riportare discorsi e confidenze in caserma, potrei tradire e romanzare, vendendo all’esterno una verità più appetibile, più ‘riconoscibile’ (e per questo disinnescata dai mille risvolti etici, sociali e politici): si tratta di quella “pornografia della violenza”, di quell’ostentazione del degrado che gli abitanti di Marozia conoscono bene. Il ‘gioco della diffidenza’ dimostra benissimo, dunque, un importante livello di consapevolezza nei miei interlocutori, dimostra come essi siano consci che certe retoriche (“le storie romanzate”) ed etichette siano loro sempre e comunque attaccate addosso, laddove essi si aspettano che siano proprio tali etichette ciò che gli “altri” vedono e dicono – in prima ed unica battuta – di loro.

### II.3.2 Caccia alla *gang*

Dopo due mesi di ricerca sul campo, a Marozia, mi rendo conto che ho parlato con molte persone: con i primi occupanti, con i membri del comitato di quartiere, con due poliziotti in borghese, attirati dalla mia “strana” presenza, con il gestore di una palestra di boxe, di cui parlerò ancora (una struttura anche questa ‘occupata’), con i volontari del doposcuola, con le suore missionarie, con altri ricercatori sociali, ma con pochissimi giovani. Quasi nessuno. Eppure, statistiche alla mano, Marozia è una delle aree periferiche con il più alto numero di giovani residenti (fino a 30 anni) nella capitale. Quando li incontro, i ragazzi sono per lo più in gruppo, fumano e chiacchierano lungo i muretti della piazzetta centrale e dei campetti sportivi. Il gruppo dei giovani rom napoletani ormai mi riconosce e non fa più caso al mio ingresso a Marozia.

Ciò è dovuto al fatto che qualcuno ha garantito per me. Dopo essermi presentato come amico di Eva, la volontaria del doposcuola, qualcuno dei ragazzi chiede conferma e ne esco ‘pulito’, per dire così. Accade, infatti, che la mia informatrice rimane da sola a gestire un doposcuola di quindici alunni tra bambini e ragazzi, tra gli otto e i quattordici anni. Si tratta di un momento di crisi, come ne sono capitati altri: le associazioni di volontariato si sono ritirate – momentaneamente – perché si sono verificati episodi di “violenza” nel doposcuola<sup>78</sup>. I volontari, che per definizione non sono degli impiegati salariati, decidono d’un tratto di non presentarsi più al doposcuola, spaventati dal ‘contesto’. Eva continua a occuparsi dei suoi studenti e lo fa, ormai, da esterna a qualunque associazione, proprio perché non condivide questa ‘ennesima’ forma di precarietà che incombe sia su coloro che offrono un servizio, sia sui bambini e i ragazzi che dovrebbero beneficiarne, per i quali ciò che quel sistema assicura sono, appunto, ciclici abbandoni. Propongo ad Eva di aiutarla per una settimana. Metto ben in chiaro che sono lì per svolgere ricerca ma, vedendola in difficoltà, ed essendole riconoscente per aver ‘sbloccato’ i primi contatti sul campo, la affianco in un doposcuola d’emergenza. Una settimana è anche il tempo necessario all’associazione di volontariato per trovare dei ‘rimpiazzati’ ufficiali.

Quella temporanea deviazione dalla ricerca, che – devo ammettere – mi pone alcune difficoltà per il mio posizionamento sul campo, cerco di gestirla negoziando il mio ruolo di volta in volta. Una richiesta che faccio ad Eva è di essere esplicita con allievi e genitori sulla mia presenza in quel contesto. Alla fine, il mio contributo si estende a due settimane. Il doposcuola ricomincia a funzionare normalmente.

Di quell’esperienza voglio qui raccontare gli effetti, piuttosto che lo svolgimento. Il gruppo dei rom napoletani non si sente tradito dalle mie prime dichiarazioni. Sa che ho smesso di contribuire all’emergenza del doposcuola, che non ne sono più parte attiva, ma non mi vede come un potenziale ‘rischio’.

---

<sup>78</sup> Come accennato in precedenza e come spiegatomi dalla stessa associazione di volontariato, nonché dalle suore missionarie che ospitano l’iniziativa, si è trattato – ed è accaduto più di una volta – di episodi in cui gli alunni del doposcuola, un po’ più grandi, tra i 12 e i 15 anni, hanno osteggiato i volontari e procurato danni alla struttura, scagliandosi per lo più contro arredi e oggetti vari. Si tratta di episodi che molti residenti del quartiere definiscono di “vandalismo”, a cui sono seguiti comunque momenti di riappacificazione tra gli allievi e i loro genitori da un lato e l’associazione di volontariato dall’altro. Come detto in precedenza, è da considerare che la formula del volontariato mette a disposizione dei ragazzi del comprensorio dei *tutor* perennemente precari: non si creano vere figure di riferimento e le azioni pedagogiche – specie se progettate per il ‘recupero’ – non possono, dunque, radicarsi; cambiando di continuo i volontari o i docenti, si riproduce solo un effetto ‘trattamento speciale’ per ragazzi/studenti ‘non normali’, un po’ la replica di quanto molti lamentano che avvenga nella scuola pubblica (*supra*: II.2.1).

Nel doposcuola, gli alunni sono i fratelli e le sorelle minori dei ragazzi più grandi che si radunano nella piazzetta di Marozia o sulle scale antincendio (reliquie del vecchio progetto residenziale). La notizia che sono stato d'aiuto è giunta loro da Eva e da Umberto, il capo del comitato di quartiere, che i ragazzi più giovani chiamano tutti "zio". Il gruppo a cui mi riferisco, formato da 13 ragazzi e 4 ragazze, di età compresa tra i 16 e i 26 anni, ruota attorno alla figura di Ahmed, 22 anni, egiziano arrivato in Italia con la famiglia all'età di quattro anni. Il gruppo di Ahmed convive a Marozia con quello di Mirko e dei rom napoletani. Di norma, i due gruppi si radunano separatamente e non vi sono troppi contatti, quando questi accadono, non sono rari degli attriti che, però, Ahmed sa gestire. Le reticenze di Ahmed e dei suoi amici verso di me sembrano diradarsi, così i ragazzi accettano di essere intervistati sia collettivamente che, man mano che li conosco, individualmente.

Durante uno dei nostri primi incontri, avendo da tempo osservato e ricevuto notizie sui gruppi giovanili del quartiere, o "comitive" come preferiscono 'semplicemente' chiamarsi gli attori coinvolti, decido di domandar loro chiarimenti riguardo a un avvenimento che ha preceduto di poco il mio ingresso sul terreno di indagine. Si tratta di un ennesimo 'fatto di cronaca', su cui immancabilmente si è espressa la stampa locale seguendo il filone narrativo del quartiere "Far West" e dello scontro tra bande.

Titolo: "Spedizioni punitive a Marozia. Botte e feriti tra bande rivali". Le indagini. Due spedizioni punitive legate fra loro che hanno coinvolto decine di giovani [...] e, in un caso, si è verificato l'assalto di uno stabile. Calci, pugni, colpi di spranga e sputi sotto i palazzoni [di Marozia,] da tempo nel degrado e dove si annida la criminalità che fa affari con la droga. Erano quasi le 23 di mercoledì, quando un anonimo ha segnalato alle forze dell'ordine il raid negli stabili [di Marozia]. Sul posto sono accorse le volanti e un'ambulanza. C'è stato un fuggi-fuggi generale e per terra è rimasto un nordafricano. Il personale medico ha curato un giovane sul posto mentre per lo straniero si è reso necessario il trasporto al pronto soccorso [...] Pochi minuti dopo, i residenti [...] hanno segnalato alla polizia l'arrivo di 15 persone armate di bastone, che sono salite ad un pianerottolo ed hanno cominciato a sfondare la porta d'ingresso. L'arrivo della polizia è stato risolutivo. Ha messo in fuga gli aggressori ed ha salvato da un pestaggio due ragazzi che si trovavano dentro l'appartamento. Gli investigatori hanno trovato la porta d'ingresso distrutta. I due ragazzi che erano all'interno sono stati trasferiti in un altro luogo proprio per evitare una nuova aggressione. Sconosciuti i motivi dei due pestaggi. Gli inquirenti non hanno ancora inquadrato in che contesto possano essere maturati. Anche il ferito non ha voluto dire cosa gli è accaduto (Quotidiano locale, novembre 2017).

Messi dinanzi all'articolo, i miei interlocutori, cioè Ahmed e i suoi amici, non hanno nessuna remora ad ammettere che il giornalista stia parlando di loro. Prima di riferire la 'versione' dei ragazzi, essenziale per comprendere lo scarto tra immagine pubblica e auto-percezione locale dei miei informatori, faccio notare il forte contrasto – o meglio la contraddizione – tra l'incipit dell'articolo e la sua chiusura. Con il titolo e le prime quattro righe, l'articolo immediatamente vuole comunicare qualcosa di 'certo', si parla di “spedizioni punitive” tra “bande rivali” nel quartiere in cui si fanno “affari con la droga”; tutto sembra già chiaro dall'inizio: una guerra tra *gang* per il controllo del territorio e del mercato illegale di stupefacenti. In coda all'articolo, invece, troviamo, in totale contraddizione, la piena incertezza sull'episodio descritto: «Sconosciuti i motivi dei due pestaggi. Gli inquirenti non hanno ancora inquadrato in che contesto possano essere maturati».

Non intendo analizzare oltre il linguaggio giornalistico, né addentrarmi in questioni di opportunismo editoriale, se non collegandomi agli eventi e alle testimonianze dei miei informatori. Voglio però evidenziare che i protagonisti di questo episodio e altri membri della comunità di Marozia sono ben consapevoli che molta stampa 'investe' sulla 'fama' del luogo per creare notizie vendibili: nello specifico, il giornalista che ha scritto l'articolo di sopra, una 'penna specializzata' in certe tematiche e aree urbane, tra cui Marozia, ha vinto di recente un premio proprio per il suo ultimo “scoop” – cito dalle motivazioni pubbliche e pubblicate online – concernente una banda di minorenni che “spadroneggia” (senza condizionali) su un intero quartiere di Roma.

Gli abitanti di Marozia, e tra essi anche i più giovani, manifestano chiaramente la consapevolezza di un 'discorso' che dall'esterno si pratica sul territorio e su chi lo abita. Se si ha la possibilità di permanere, di trascorrere del tempo, in tale contesto, anziché attraversarlo indifferenti o rapaci, si è in grado di cogliere gli umori delle persone verso gli “imprenditori” della “sicurezza urbana” (Wacquant 2006: 39; Cannarella 2009: 128): così il sindaco e gli amministratori distrettuali di turno fanno “la passeggiata politica”, nelle dichiarazioni ‘diffidenti’ (o realistiche, a seconda del punto di vista) di chi abita il ‘degrado’ strutturale; così la polizia si prodiga in ‘operazioni’ che non aumentano la sicurezza sociale né scalfiscono in profondità i mercati dell'illecito, bensì, con qualche retata eclatante (si vedano le narrazioni cronachistiche del precedente paragrafo) raccontata in esclusiva a giornalisti ‘di

fiducia', 'raccolle punti', cioè richiama l'attenzione mediatica per far pesare il proprio ruolo strategico nelle politiche securitarie urbane.

La versione dei miei interlocutori sull'episodio narrato nell'articolo è ben diversa dalla ricostruzione del premiato cronista.

I. Quale guerra tra bande? Le bande stanno nella testa loro (dei giornalisti)! Se succede 'na cosa in borgata è 'na *gang* de borgata, se succede qualcosa ai Parioli<sup>79</sup> so' tre ragazzi dei Parioli.

R. E cos'è successo?

I. Che se stavano a stupra' 'na ragazzina.

R. Di chi parli?

I. I due marocchini che abitano alla palazzina là (indica)... so' venuti qui da poco. Una ragazzina de Marozia, di quindici anni, stava sull'autobus e stava a torna' a casa, loro se so' avvicinati... sti due marocchini e ci so' andati pesanti. E quindi s'è fatto quello che si doveva fare.

R. Cioè?

I. Tutti noi, quelli che stanno qua e anche 'tutti' gli altri ragazzi del posto, siamo saliti su casa e gli abbiamo spiegato come ci si deve comporta'... che se vogliono vivere qua devono rispetta' la gente che già ci abita, che non devono permettersi di molesta' ragazzine e fa' come cazzo glie pare... gliel'abbiamo detto in maniera forte, dai... in maniera "maroziana"<sup>80</sup>: sali su, sfondi la porta, imbocchi in casa e pigli a pizze in faccia tutti quelli che stanno dentro, senza senti ragioni, perché tu (l'aggressore) già sei andato fuori dal 'rispetto', già hai varcato la soglia, no?

R. Quindi è vera l'azione di gruppo?

I. Sì, ma so' loro che stavano a sbaglia'... e li abbiamo messi a posto prima che sta storia si poteva ripetere, perché oggi hanno dato fastidio alla ragazzina, ma domani poi se ne violentavano una per davvero...

R. C'entra qualcosa che sono marocchini?

I. Che so' marocchini no! Il razzismo qua dentro mi sa che sta pari quasi a 'zero'. Convivono realtà 'arabe' con italiane tutti i giorni. Noi stiamo sempre insieme: Ahmed è egiziano, Tarek pure (parla dei membri del suo gruppo/comitiva) e questo qui (indica Amir) c'ha il padre egiziano e la madre marocchina. E ci stavano pure loro a menarglie di sopra!

R. Siete cresciuti a Marozia assieme, voi tutti. Quindi avete reagito in quel modo perché le persone in questione sono nuove, sono gli ultimi arrivati?

I. Ma non c'entra vecchi o nuovi... c'è il fatto che vieni qui (si riferisce ai due marocchini coinvolti), stai da solo, nun conosci nessuno e ti permetti di comportarti così senza sapere a chi dai fastidio? Comunque quello che hanno fatto era già 'oltre', al di là della famiglia di 'provenienza' della ragazza.

R. Che vuol dire al di là della famiglia della ragazza?

---

<sup>79</sup> Quartiere 'bene' di Roma.

<sup>80</sup> Pur camuffando il nome del quartiere reale, conservo l'impiego aggettivante della registrazione originale.

- I. Nel senso che hanno rotto le palle alla pischella (“ragazzina”) sbagliata. Sti posti funzionano così, se basano sul rispetto, sennò non funziona niente.

(Intervista con Lucio, 29-03-2018)

Ho voluto riportare integralmente una parte importante della conversazione con Lucio, che poi è divenuta un’interessante intervista collettiva con gli altri giovani del gruppo e con Camilla, unica ragazza presente in quel momento. L’episodio della paventata “spedizione punitiva tra *gang*” è stato per me un interessante apri-pista sul campo.

Lucio, ascoltato durante l’intervista dai suoi amici, che sembrano approvare quanto egli dice (talvolta facendogli eco), fa emergere diversi elementi fondamentali: i ragazzi si distaccano dalla versione giornalistica che li rappresenta come una *gang*. Mi ribadiscono, anche successivamente, che essi si riconoscono come un gruppo di ‘fratelli’, una comitiva, pur chiarendomi che, in un contesto come Marozia, crescendo e vivendo assieme quella data realtà, una comitiva non può mai essere paragonabile ad un gruppo di amici di un quartiere borghese. I ragazzi si sentono depositari di una ‘formula di comportamento’ locale, che avrebbero appreso attraverso la pedagogia del quartiere e delle occupazioni, come si evince incrociando la testimonianza di sopra con le parole di Umberto, il veterano occupante e capo del comitato di quartiere:

Hanno fatto bene, perché si trattava di una cosa grave e certe cose qui ce le sbrighiamo da soli. Da sempre ce la siamo sbrigati da soli. Secondo te che dovevamo fare? Chiamare la polizia? La polizia passa tutti i giorni qui. Non si occupa di queste cose. La polizia si fa’ sentire quando deve far vedere che ha fatto qualcosa... infatti so’ venuti dopo, a cose fatte. I ragazzi si so’ fatti rispettare e gli ho detto “bravi”. Ma quante volte dobbiamo fare lo stesso? Ad esempio, quando gli zingari del campo si mettono qui di fronte a trasformare lo stradone in una discarica... ogni tanto ci provano e noi partiamo e gli diamo addosso. Ma tu se non ci stai dentro non puoi capi’... (Umberto, 12-04-2018)

Umberto sottolinea una continuità d’azione tra la violenza come strumento per tenere ‘in ordine’ Marozia – quando si tratta di cacciare occupanti ‘molesti’, venditori ambulanti provenienti dal vicino campo rom – e l’iniziativa dei ragazzi verso i due aggressori stranieri. In realtà, l’elemento del ‘nuovo arrivato’, pur se inizialmente negato nelle parole di Lucio, è alquanto significativo in ciò che egli sostiene successivamente. I due marocchini – questo è ribadito da più voci nel comprensorio – sono uomini molto più grandi della ragazzina oggetto delle loro “moleste” provocazioni. Nei fatti, tali provocazioni non si sono mai trasformate in offesa fisica,

nel senso di percosse, ferimento o peggio, altrimenti – a dire dei giovani come degli anziani interpellati – l’avvertimento non sarebbe affatto bastato. Lucio fa emergere un’aggravante, l’essere ‘nuovi’ è problematico non in quanto ‘nuovi’, ma in quanto si agisce ignorando (o non considerando) gli equilibri del “rispetto”, o del prestigio locale, tant’è che il mio interlocutore si lascia scappare che i due avrebbero toccato la ragazza “sbagliata”. Vengo a scoprire che la giovane, infastidita e aggredita dai nuovi arrivati è, appunto, la nipote dello stesso Umberto e la figlia di un altro personaggio, in passato coinvolto in traffici illeciti – ben noti alla popolazione locale e ai media – e che ha beneficiato ampiamente del processo di allargamento degli alloggi, costruendosi una solida base di privilegio locale.

Ciò che Umberto fa emergere è, poi, il *continuum* narrato tra una ‘violenza fondativa’, che ha fatto di lui uno tra i primi ‘occupanti forti’ – riconosciuto dalla generazione successiva, cioè i giovani maroziani di sopra, come ‘custode’ – e una violenza attuale ‘utile’ o giustificata:

Quando spaccano il doposcuola so’ vandali, quando intervengono per proteggere il quartiere e per far capire a chi sbaglia come si vive qui, allora è giusto. Non c’è altro da dire. (Umberto, 12-04-2018)

In realtà c’è altro da dire. Se una minaccia verso una giovane del quartiere da parte di un elemento estraneo (o comunque ‘pericoloso’) viene subito ‘punita’, allora sembra implicito, nelle parole degli attori coinvolti, un orizzonte morale comune a cui essi si richiamano: quel “varcare la soglia” nelle parole di Lucio, cioè un gesto che non può essere tollerato e per il quale è correlata un’unica azione, l’azione del gruppo. Non ho ascoltato solo la voce di Umberto a favore di questo intervento punitivo, ma anche di altre persone non ‘legate’ direttamente alla ragazza coinvolta. Eppure, la polizia è arrivata ed è stata chiamata, di certo né da Umberto, né dai ragazzi uniti in gruppo, né tanto meno dai due ‘presunti’ aggressori marocchini. L’articolo di giornale riporta che un anonimo ha segnalato alla polizia, addirittura, un “raid”, e questo rientra nel linguaggio mediatico mutuato dallo stile *gangster* che connota l’immagine pubblica di Marozia. Di certo, la chiamata alle forze di polizia, da parte di qualche vicino, indica che non tutta la comunità condivide le azioni discriminate – punitive – dei giovani, appoggiati dal gruppo – per così dire – dei ‘guardiani’, con in testa Umberto.

### II.3.3 Razzismo strategico, economia morale ed etica della sussistenza



Mettermi sulle tracce del ‘fatto’ di cronaca non mi ha condotto alla ‘scoperta’ di una nuova temibile *gang* di quartiere, ma mi ha permesso di dialogare con due generazioni di abitanti di Marozia: i ragazzi del “bare” (come piace loro chiamarsi ironicamente) e Umberto, assieme ad altri adulti del ‘comitato’ locale, vale a dire i primi occupanti del comprensorio. Questo dialogo si è incentrato su una delle diverse ‘zone grigie’ che connotano l’orizzonte morale dei miei informatori: custodire il quartiere, per alcuni soggetti forti, vuol dire adoperare la violenza per affermarsi negli interstizi tra condotta lecita e illecita di soggetti terzi, che progressivamente si posizionano su un campo di poteri. Cercherò di chiarire quanto affermato per mezzo dell’etnografia. In merito all’episodio riportato nel paragrafo precedente, non ho ricevuto nessuna ammissione del tipo «siamo stati noi, gli adulti, ad ordinare ai ragazzi una spedizione punitiva» ma, come rinvenibile nelle dichiarazioni di Umberto, i giovani sono da considerarsi già ‘educati’ ad un’etica del ‘rispetto’ e della ‘difesa’ del quartiere.

Io non credo che abbia inciso più di tanto che la ragazza coinvolta sia stata figlia di una famiglia, diciamo, ‘importante’ qui... ho visto accadere queste cose altre volte, si cresce così, i ragazzi difendono tutta una serie di... come li posso chiamare?... ‘piccoli onori’, che poi un po’ se li creano loro questi ‘onori’... ma un po’ li prendono dai grandi... ma non sono una banda, come scrivono i giornali. Quello è uno stigma che gli attaccano addosso. Poi che vuol dire una ‘banda’? I ragazzi stanno sempre assieme, sono una famiglia... nel bene e nel male. Fanno anche cose che non sono accettabili, che sono illegali... ma lo fanno assieme, si muovono come sempre insieme. (Camilla, 22-05-2018).

Camilla è amica dei ragazzi, ha studiato più di loro, ha 21 anni ed ha interrotto la sua carriera universitaria, ma è una persona molto curiosa e attenta ai temi delle scienze sociali, ed infatti il suo modo di parlare si distingue da quello degli altri del gruppo. Il sistema di ‘piccoli onori’ che Camilla percepisce è una costruzione continua di prestigio, ma anche difesa di posizioni acquisite.

Il modo migliore attraverso cui persone come Umberto – attori sociali che ho chiamato in qualche modo ‘forti’ – possono riaffermare il loro ruolo di custodi è per mezzo di azioni su elementi facilmente percepiti (o segnalati) come perturbanti: ad esempio, così vanno lette le affermazioni di Gino (*supra*: II.2.2) in merito ai passati ‘attriti’ con il gruppo rom napoletano e degli interventi dei “vecchi” abitanti per punire comportamenti reputati asociali. Come riportato nel paragrafo precedente, ciò che ha

reso inaccettabile e, dunque, punibile la presenza dei nuovi arrivati – i “napulengre”<sup>81</sup> – è stato, all’inizio, il loro cercare guadagno ‘approfittando’ dell’alloggio assegnato dal Comune, sublocando gli appartamenti – a stranieri<sup>82</sup> – per trasferirsi nelle roulotte parcheggiate nella piazza principale del comprensorio. Un tentativo di speculazione, come visto, immediatamente bloccato.

Tutti, vabbè non tutti, diciamo tanti c’hanno i loro affari... come ti devo dire... pure loschi e, comunque, quasi tutti ce so’ passati [...] o alle strette ci possono entra’ in queste cose... sì, parlo di spaccio, furtarelli, rapine, vabbè... ma quelle sono cose che devi fare sennò non c’hai niente, e soprattutto si fanno fuori da qui. Ma quando so’ venuti gli zingari napoletani era diverso... non è che gli dovevamo dire noi come campare, nessuno gli diceva cosa fare per campare... ma non potevano venire a guadagnare sulla misera degli altri poveracci [...] Tu è come se stai rubando qui, se affitti l’appartamento che ti hanno dato ieri e, per giunta, trasformi la piazza, che è di tutti, in un campo di roulotte! Nun te pare? (Gino, 25-01-2018)

Più in profondità, l’attacco verso l’estraneo – i rom napoletani assegnatari – ribadisce la distanza, da conservare strategicamente, tra un ordine visibile ed uno invisibile dello sfruttamento delle case come ‘risorse’ interne e fonte di guadagno, piuttosto che come semplici alloggi:

Anche altri, i primi arrivati, hanno fatto quello che volevano con gli ‘allargamenti’. Poi le case qui si sono continuamente trasformate. Chi ha occupato un’altra casa si è fittato lo spazio che aveva prima... però c’è modo e modo di fare le cose (Tullio, 13-02-2018).

---

<sup>81</sup> Altro appellativo con cui è storicamente noto il gruppo rom napoletano. Un quadro di riferimento della distribuzione di gruppi rom regionali è rinvenibile nel “Rapporto conclusivo sulla condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia”, prodotto dalla Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani (Senato della Repubblica 2011).

<sup>82</sup> I rom napoletani (o *napulengre*) di Marozia, assegnatari di case nel comprensorio, sono cittadini italiani. Da qui deriva un primo ‘effettivo’ e politico distinguo che viene operato non solo dalle autorità comunali, ma anche dagli altri residenti del comprensorio rispetto ai rom rumeni del campo poco distante. A proposito del complesso quadro inerente alla cittadinanza e allo “status civile” delle minoranze rom è stato scritto molto (cfr. Piasere 2009). Mi soffermo brevemente su due aspetti: le «comunità che sinteticamente identifichiamo con l’appellativo di Rom si compongono di almeno tre categorie di soggetti dotati di un differente patrimonio di diritti: cittadini italiani, cittadini di altri Stati membri [cioè dell’Unione Europea], extracomunitari. A questi [...] potrebbero aggiungersi gli apolidi e i rifugiati» (Loy 2009); «Rom e Sinti aventi cittadinanza italiana sarebbero circa la metà dei presenti sul territorio, con un’altra metà di stranieri di cui il 50% proveniente dalla ex-Jugoslavia e il restante dalla Romania, con presenze minori da Bulgaria e Polonia» (Senato della Repubblica 2011: 22).

Come in precedenza, Tullio mi parla, prendendo posizione – il ch  a Marozia, pi  che mettere a rischio l’incolumit  della persona,   indice o ‘scelta’ di isolamento<sup>83</sup> – di quella che Gustavo (*supra*: II.2.2) definisce una piccola “mafietta”. Questo fenomeno dello ‘sfruttamento’ economico o ‘messa a valore’ di porzioni di appartamenti, acquisiti al tempo degli allargamenti autorizzati (primi anni 2000), o di secondi appartamenti occupati,   un fenomeno presente ma –   importante sottolinearlo – non riguarda la maggioranza degli abitanti di Marozia. La gran parte dei residenti vive quotidianamente la drammaticit  dell’emergenza abitativa, cos  come molti dei giovani da me intervistati descrivono – pur essendoci cresciuti – le loro dimore come “case parcheggio” (Philippe 13-04-2018): una dimensione, uno spazio ‘misero’ poich  minimale, in termini di metri quadri, ma anche di servizi e accesso ad un uso ‘intimo’ di quello stesso spazio. Gustavo parla di “mafietta”, infatti, non solo per i metodi che hanno portato ad una situazione di privilegio/sfruttamento tra ‘poveri’ (allargamenti forzati, sgomberi coatti dei pi  deboli, intimidazioni, ecc.) all’interno del comprensorio, ma anche perch  il fenomeno   circoscritto ad alcuni gruppi da cui egli prende le distanze.

L’attacco verso i rom “napulengre”, che sono entrati con simili – ma non identici – intenti, nell’acquisizione degli alloggi e nello stravolgimento del loro uso (mettendoli a reddito), risponde ad un ‘razzismo strategico’. I nuovi arrivati sconvolgono lo stato di fatto – i “piccoli onori” – del quartiere in pi  modi: non si sono preoccupati di considerare, forse ignorandoli deliberatamente, i detentori locali di potere (coloro che sono entrati per primi, che hanno resistito agli sgomberi, ai trasferimenti, curato il quartiere e messo a valore alcuni immobili occupati) e, cosa ancora pi  grave, hanno reso evidente lo sfruttamento degli immobili assegnati (insediandosi con le roulotte per liberare gli appartamenti da riaffittare), hanno cio  letteralmente ‘messo in piazza’ il loro interesse particolare.

Al contrario, i detentori locali di potere – che dal punto di vista di Gustavo e di altri sono la “piccola mafietta” – accompagnano la gestione dei propri interessi personali a quella di ‘alcuni’ interessi collettivi locali, specie attraverso le strutture e gli edifici stessi; costoro sono, infatti, responsabili dell’occupazione di immobili messi poi a valore anche ‘sociale’ o ‘collettivo’: le sale ‘donate’ alle suore, gli ambienti per il

---

<sup>83</sup> Isolamento sociale («Mi faccio i fatti miei ... non frequento nessuno, anche mia figlia sta a casa solo per dormire...» Gustavo 25-02-2018), che si traduce anche in esclusione da certe reti di ‘protezione’ o di sussistenza complementare, come emerger  in seguito (*infra*: II.4.2).

doposcuola, un locale per le feste private per i bambini (comunioni, compleanni, ecc., quest'ultimo molto importante in mancanza di qualunque struttura imprenditoriale della ristorazione o dell'intrattenimento) e, per un certo periodo, anche una palestra di quartiere, gratuita per i ragazzi, con tanto di attrezzi ricevuti da donatori o rimediati in qualche modo.

I “napulengre” al loro ingresso hanno, dunque, spezzato anche questa ‘circularità degli interessi’, l’equilibrio implicito tra utilità privata e restituzione pubblica, che poi è la giustificazione ideologica attorno al ruolo di coloro che ho chiamato “custodi”, qui a Marozia. Per dirla in altri termini: il razzismo ‘attivato’ contro i “napulengre”, al loro ingresso, è da considerarsi ‘strategico’ poiché mira a evidenziare, a sostanziare, le differenze – etniche, ‘esotiche’, di un gruppo – tanto che in questa prima fase si ignora totalmente la comune cittadinanza italiana tra nuovi arrivati e maroziani della ‘prima ora’ – per mettere in luce una natura ‘altra’...

Quelli so’ diversi [ma poi] abbiamo risolto [...] (Umberto 21/02/2018)

... che deve essere disciplinata:

[...] so’ arrivati con certe intenzioni [...] ma poi li abbiamo raddrizzati (*ibid.*).

Questo razzismo essenzializza una diversità sociale – la povertà dei napulengre trasferiti a Marozia è reale – in una ‘natura’ predatoria, cattiva, disonesta, fraudolenta:

Gli zingari so’ fatti così, pensano solo ai cazzi loro e subito se ne vogliono approfittare. Se vennerebbero pure ‘a madre, guarda! (Maurizio, 24-02-2018)

Il razzismo che si fa azione (“raddrizzarli”, cioè lo scontro fisico e le minacce che mettono fine al tentativo di speculare sulle case) rimarca le categorie morali locali, o meglio l’*economia morale* di Marozia. In primo luogo, il rispetto verso chi ha ‘fondato’ il comprensorio, che si traduce – anche – nell’approvazione da parte dei ‘poteri locali’ ad agire, il che è ben diverso dalla separazione ‘esterna’ (cioè etero-prodotta dal diritto ‘positivo’ e dai codici di leggi) tra ciò che è lecito e ciò che è illecito.

Indicativa è la figura di Valerio, un pugile imprenditore, che ha aperto da soli tre anni una palestra di boxe al centro di Marozia. Valerio è stato uno dei miei primi contatti e informatori locali. Lo avvicino – la prima volta – perché nel ‘deserto’ strutturale che

caratterizza fortemente il comprensorio, il suo centro pugilistico appare come una sorta di oasi di ‘socialità’. Nel momento in cui decide di condividere con me la sua esperienza, io sono totalmente all’oscuro di tutte le dinamiche descritte poc’anzi.

- I. Sono arrivato qui tre anni fa. Non ho mai abitato a [Marozia], ma ci abitava mia nonna. La venivo a trovare da ragazzino [...] ho fatto il pugile, poi ho cominciato ad allenare, alleno anche [mi fa il nome di un pugile professionista]... me lo sono portato qui dopo che ho chiuso la palestra a [Roma nord].
- R. Hai avuto problemi ad aprire la palestra qui?
- I. Qualcuno. Mo ti spiego. Qua ci sono due gruppi, diciamo che se la comandano per bene... uno è quello degli zingari napoletani, soprattutto quel lato là (indica un palazzo in particolare). Poi c’è il gruppo di altri che conosco meglio... so’ romani questi, stanno qui da trent’anni. Io ho chiesto se c’era la possibilità, mi so’ presentato in un certo modo.
- R. Che vuol dire?
- I. Ho spiegato cosa ci volevo fare... che mi portavo i ragazzi da fuori, quelli che mi seguono, ma che poi mi mettevo a disposizione per la gente di qui ... guarda là? (indica due ragazzi di tredici/quattordici anni circa e si rivolge a loro) che state a fa’? (I due ragazzi lo salutano) Quando venite in palestra? (I due ragazzi gli dicono che non è “aria”. Poi Valerio si rivolge di nuovo a me) Guarda ... guarda là, si mettono all’angolo, mo tra poco vedi comparì qualche macchina e si mettono a spaccia’... io me li prendo quando posso, ma non li trattieni sempre.
- R. Mi stavi dicendo come ti sei presentato al gruppo ‘romano’, diciamo così.
- I. Sì. Questi locali fanno parte della palazzina, cioè del condominio. E la palazzina ora è del Comune di Roma. Quindi sono andato al Dipartimento (municipale) a chiedere le autorizzazioni... ma nessuno mi ha cagato. Allora ho scoperto che c’aveva il comodato d’uso una persona di qua, uno del gruppo romano attraverso una sua associazione; questo è uno che da poco è entrato al Dipartimento. Lui così mi ha ceduto il suo comodato d’uso... che ad oggi non si sa per quanto tempo dura... Questo personaggio mi conosceva, sapeva che avevo mia nonna qua, tutti sanno che sono ‘a posto’... non è che uno viene e fa’ come gli pare, sennò è difficile che ci resti a lungo.
- R. Quindi tutto liscio alla fine?
- I. Insomma... come si è sparsa la voce che volevo farci una palestra... so’ venuto qui e me so’ trovato il locale occupato.
- R. Da chi?
- I. C’era de tutto dentro. Extra-comunitari, bangladini... gente che ci dormiva e che s’era fatta l’appartamento.

(Intervista a Valerio, 28-10-2018)

Nonostante abbia ottenuto – attraverso un passaggio di ‘carte’ – l’uso ufficiale della struttura, delle mura, a questo punto, sempre passando per i ‘piccoli’ poteri locali, Valerio si sente autorizzato a procedere con una sua spedizione di ‘sgombero’:

- I. Che dovevo fa’? Neanche a loro (ai residenti) poteva andare bene quella cosa là. Si mettevano come barboni, facevano uno schifo... poi qualcuno ce li aveva mandati di sicuro...
- R. Chi?
- I. Qualcuno, a cui non stava bene, aveva fatto la spiata che c’era sto posto. Li ha messi pure in mezzo a sti poveracci che hanno occupato...
- R. Quindi che hai fatto?
- I. Calci, pugni, cazzottoni, li abbiamo mannati fuori. Ho recuperato tutto tranne quel pezzo lì (indica una porzione del caseggiato che forma la palestra)... là hanno tirato su un muro di notte... ma lo hanno fatto quelli del palazzo... perciò mi so’ dovuto stare.

*(Ibid.)*

Valerio, nonostante le sue ‘precauzioni,’ si trova immediatamente al centro di un gioco di opportunità e iniziative di occupazione. Da notare che la parte che viene sgomberata è occupata dagli “extra-comunitari” appena arrivati – estranei “venuti dal nulla” –, dai “bangladini”, come li chiama Valerio. Questi però sono gli occupanti solo di una parte della struttura, cioè della parte prospiciente alla strada e all’area di parcheggio. Mentre le attenzioni – anche di Valerio – si concentrano su questi occupanti antagonisti, altri (i residenti di un appartamento confinante alla palestra) riescono a praticare un ‘allargamento’, spostando una parete all’interno dei locali e ‘invadendo’ circa 30mq. Valerio si è al momento rassegnato all’idea di non recuperare quello spazio. D’altronde, la sua attività di ‘imprenditore’ si basa su delicati equilibri: lo spazio che ha ottenuto è gratuito, i lavori di ristrutturazione hanno però un costo e sarebbe grave scatenare una guerra permanente con i ‘nuovi’ vicini, il che si tradurrebbe in vandalismo e altre ostilità, che per lui rappresenterebbero nuove spese.

- I. Io qui mi prendo cura dello spazio... il verde qui attorno, l’illuminazione di questa area attorno al palazzo è mia... pure là, guarda ... li vedi i cavi della corrente? Quelli sono i miei e vanno a finire in quell’appartamento; poiché sono in regola, grazie al comodato d’uso, posso avere la corrente col contatore. Come vedi ci ho fatto attaccare la famiglia che ci abita sopra. Va bene così.
- R. In che senso va bene così?
- I. Qui le cose si fanno in certi modi. Ti puoi fare i fatti tuoi, a patto che pure per gli altri c’è un minimo. Se vieni qui e pretendi di prendere solo... come posso dire?... ti bruci.

*(Ibid.)*

Trovo le argomentazioni di Valerio molto interessanti se analizzate alla luce del conflitto, avvenuto tempo addietro, tra i napulengre e i maroziani ‘originari’. Ci sono diversi elementi del discorso che vanno sottolineati: a) Valerio non è radicalmente ‘nuovo’, ha già i suoi contatti, una precedente frequentazione del territorio e sa riconoscere gli schieramenti di potere locale; b) nell’economia morale locale, il tentativo di una famiglia di “allargarsi”, per acquisire più spazio domestico, non è considerato un illecito radicale, ma un’opportunità sempre possibile e ‘giustificata’ se si hanno i mezzi e la ‘scaltrezza’ necessaria (si legga così l’impiego di soggetti ‘terzi’, stranieri, per distrarre il titolare degli spazi, cioè Valerio, attraverso un’occupazione improvvisa); c) se ci si vuole stabilire nella comunità locale, facendosi accettare, vale a dire integrandosi anche dopo (e attraverso) un primo conflitto, si deve riconoscere e aderire – il prima possibile – ad una legge non scritta di ‘reciprocità’, cioè partecipare di una determinata *etica della sussistenza*<sup>84</sup>.

Tale etica della sussistenza si traduce nelle parole e nelle pratiche dei miei interlocutori in una convinzione profonda: qui a Marozia, tutti hanno diritto – pur nella marginalità – a cercare un minimo di vantaggi, di risorse; questo ‘minimo guadagno’, a cui tutti hanno diritto ad aspirare, sposta continuamente la soglia tra ‘lecito’ e ‘illecito’. È in tale senso che i rom napoletani possono essere dapprima affrontati con

---

<sup>84</sup> Il dispositivo concettuale di “etica della sussistenza” trae origine dalle riflessioni di James C. Scott sulle economie contadine del sud-est asiatico. L’autore adotta anche l’espressione “economia morale”, coniata in precedenza dallo storico E.P. Thompson che, nel celebre scritto *“The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”* del 1971, esamina i tumulti annonari dell’Inghilterra del ‘700, cioè i moti popolari contro il rincaro del prezzo del pane, che costituiva l’alimento essenziale della popolazione. L’espressione voleva riferirsi a una visione dei rapporti economici ispirata non al profitto dei singoli ma alla ricerca del benessere collettivo. Le rivolte analizzate da Thompson lasciano emergere ‘nozioni di legittimità’, cioè concezioni popolari condivise di quel che è giusto o sbagliato. Per comprendere le rivolte, all’ovvio peso dei fattori materiali occorre dunque accostare l’“economia morale del povero”, la visione popolare delle norme e delle condotte cui le diverse figure sociali devono attenersi, specie in situazioni di crisi. I mugnai e i fornai erano, infatti, considerati come persone al servizio della comunità, che non lavoravano per profitto, ma per un’equa ricompensa e vigeva ben salda la convinzione per cui i prezzi andavano di necessità regolati, in tempi di particolare scarsità, e chiunque avesse invece cercato di guadagnarci si sarebbe messo automaticamente al di fuori del consesso civile (Thompson 1971: 83-112). Per Thompson era “innaturale” agli occhi dei contadini l’idea che qualcuno potesse trarre profitto dalle necessità altrui. Pochi anni dopo, nel 1976, James C. Scott pubblica *“The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia”*, argomentando come nelle società agricole premercantili esisteva un sistema di economia morale imperniato sull’“etica della sussistenza”, per cui spettava di diritto ad ogni singolo membro della comunità un tenore minimo di vita. Per Scott le norme che formano l’economia morale erano vincolanti tanto per le élite locali quanto per i membri del villaggio più poveri, argomentando come tutta una serie di casi di omicidio, verificatisi nei primi anni Trenta in Vietnam, fossero da ricondurre al mancato rispetto da parte di notabili locali delle norme redistributive (Scott 1976: 145). L’antropologo conclude che il principio morale della reciprocità – combinato con il diritto alla sussistenza – sia stato una componente fondamentale della vita contadina in quel contesto, e probabilmente della vita sociale in generale (*ivi*: 167).

violenza, se si reputa che essi intendono approfittarsi del territorio e delle sue risorse, ma in una seconda fase gli stessi soggetti – come poi si vedrà – possono divenire alleati contro altre intrusioni<sup>85</sup>.

Valerio è autorizzato a ‘guadagnare’ per mezzo della sua attività ma solo inserendosi nei conflitti e nelle aspirazioni locali, restituendo a chi fa parte del territorio. Valerio ‘restituisce’ così in diversi modi: non sollevando “casini” sull’allargamento illegale operato dai vicini – ma ‘nel contesto’ non considerato illecito, quanto piuttosto necessario perché ‘possibile’, realizzabile – e, dunque non attirando l’attenzione della polizia; fornendo una risorsa come l’energia elettrica, che egli vive come una specie di tassa obbligatoria ad un condominio ‘originario’; ed, infine, offrendo un ‘ritorno sociale’ della sua attività imprenditoriale:

- I. I loro figli (dei residenti), quelli piccoli, di tutti qui... italiani, zingari, quando vogliono entrano in palestra e li faccio allenare... c’avevo pure uno ‘zingarello’ che mi stava crescendo bene, poteva diventare un campioncino, poi ha fatto qualche ‘cazzata’ e non si vede più in giro.
- R. Insomma, offri un servizio alla gente?
- I. Sì, ma poi quelli come prima... li hai visti? (si riferisce ai due tredicenni che hanno interrotto l’intervista)... quando già non sono più bambini si stancano subito e si mettono per strada e si perdono così.

(*Ibid.*)

Valerio mi mostra la palestra e ne è davvero orgoglioso. Le attività sono molto frenetiche in alcuni orari serali. Ospita i bambini del quartiere, appunto gratuitamente, ma da lui si allenano (pagando poco o nulla) anche ragazzi più grandi del comprensorio, oltre ai suoi ‘clienti’ fedeli che lo seguono da altre zone di Roma.

Ho presentato la figura di questo boxer imprenditore – a tratti percepito “ambiguo” nella ‘frequentazione’ etnografica – perché è un ottimo esempio di quanto in precedenza Camilla ha definito come un sistema di “piccoli onori”. Il successo ‘imprenditoriale’ di Valerio è unico nel quartiere. Non esistono altre attività ricreative né strutture commerciali, ma ricordo la presenza della comunità evangelica sudamericana (*supra*: II.2.1), che ha acquistato i locali non poco lontani dalla palestra di boxe. Costoro hanno però acquistato da ‘privati’ (spazi che il Comune non ha mai

---

<sup>85</sup> Il cambio di posizionamento, all’interno di un campo di forze, rientra in una dialettica continua tra strategie e tattiche degli attori sociali, calati nel contesto locale. In questo caso, il campo di forze è il luogo dell’accesso alla risorsa primaria di Marozia: lo spazio, cioè le abitazioni e le altre porzioni degli edifici. Nel paragrafo successivo, attraverso la lettura di Schirripa (2015) delle tesi di De Certeau (2001 [1980]), verrà approfondito tale livello di analisi.



riscattato) e hanno operato una scelta immediata di non inclusione: la loro chiesa oggi è circondata da barriere che la vorrebbero ‘impenetrabile’ alla comunità locale – l’ho definita “comunità bunker” – con tanto di sistemi di sicurezza e la conseguente produzione di conflitto locale per l’atteggiamento ‘auto-segregante’, vissuto al tempo stesso come ‘rapina’ – questa sì illegittima – degli spazi circostanti. Infatti, come visto in precedenza (*supra*: II.2.1), alcuni informatori hanno auspicato – invocandolo – il controllo delle autorità pubbliche:

Dicono che è proprietà loro, ma nun ce credo, dicono che c’hanno le carte, e allora se devono vede’ ste carte. (Ornella, 27-03-2018)

Il punto è che i giovani attori sociali, il gruppo del “bare”, fin qui introdotto e a cui sono giunto attraverso gli ‘onori’ della cronaca, che li ha dipinti come gang in aperto conflitto con altre gang locali, sono calati e agiscono – sia consapevolmente che inconsapevolmente – nello stesso ‘mondo morale’ in cui si sono sviluppati i conflitti appena riportati. Prima di descrivere le pratiche attraverso cui i giovani ‘gangster’ maroziani navigano questo orizzonte di significati, inserendosi in un campo in cui si muovono capitali materiali ma anche simbolici, voglio approfondire brevemente il quadro delle dinamiche sociali offerte da questo paragrafo, per mezzo di un’analisi che credo sia complementare ad una lettura fin qui tracciata attraverso i dispositivi concettuali di “economia morale” e di “etica della sussistenza”.

#### II.3.4 Strategie, tattiche e accesso alle risorse

In questa sezione ho impiegato, in maniera piuttosto esplicita, il concetto di ‘strategia’ (parlando ad esempio di “razzismo strategico”), mentre ho lasciato implicitamente emergere alcune posizioni che possono, però, essere considerate ‘tattiche’. La differenza, derivata dall’opera di De Certeau (2001[1980]), è resa pienamente dal lavoro di Pino Schirripa (2015: 99-100), il quale, occupandosi di questioni di antropologia medica e del sistema medico etiope, offre – attraverso la disamina etnografica – una spiegazione di come differenti risorse (in quel caso ‘terapeutiche’, ad esempio piante officinali ‘domestiche’ o cure ospedaliere) possano essere ‘gestite’ (o preferite) in maniera differenziata, a seconda delle condizioni materiali dell’esistenza degli attori sociali coinvolti, oppure in base all’ineguaglianza nelle possibilità di accedere alle risorse stesse.

Ciò che qui mi preme adottare della prospettiva d'analisi di Schirripa è proprio la possibilità che l'antropologo ha di disvelare posizioni di micro-potere o di apparente passività di alcuni soggetti coinvolti, all'interno di un campo di forze – ma senza mettere da parte il piano delle condizioni materiali dell'esistenza – servendosi del dispositivo teoretico decertauiano, oppositorio e complementare, di strategia/tattica: la strategia è «un qualcosa che ha a che fare con il potere, in questo caso il potere di delimitare uno spazio, come spazio della contesa [...] I modi differenziati [di accesso a delle risorse] sono tattici [quando] si fondano su regole dettate da altri, da chi ha il potere di definirle, giocando sugli interstizi<sup>86</sup>» (Schirripa 2015: 100).

Nei casi sopra riportati, la risorsa primaria di Marozia è lo spazio, i locali, le abitazioni, così come altri edifici, nonché la loro acquisibilità o rimodulabilità, in base anche alla forza o alla violenza, talvolta indirizzata da scopi personali, altre volte giustificata da 'necessità' di comunità.

La posizione dei "napulengre", quando si insediano, è una posizione tattica. Rispetto ai nuovi arrivati, sono chiaramente 'altri' a dettare le regole per l'accesso alla risorsa abitativa: a livello di macro-potere, le prime regole per l'accesso all'abitazione da parte di strati poveri e marginali della popolazione sono dettate dal Comune, che ha assegnato ai napulengre gli immobili; il Comune agisce – però – strategicamente, per sgomberare zone centrali (i rom napoletani adulti, da me intervistati, sono giunti a Marozia da 'insediamenti-baraccati' costruiti lungo il Tevere, come a Ponte Milvio) e trasferire questa "umanità di scarto" (Bauman 2005) ancora più ai margini della città 'bella':

Le mo ccà ("qui") c'aggio cresciuto sette figli. Ma t'aggio 'a dicere ca se stava 'na bellezza [accampati a Ponte Milvio]. Me scetavo ("svegliavo") tutt'e juorne vicino 'o fiume, ce mettevamo 'e gonne larghe, colorate e se jeva ("si andava") a fa' 'a questua ("carità" in dialetto napoletano) annanze 'e semafore! Ua', era nu spasso! E po' 'a città! 'A bellezza! (Cicerenella<sup>87</sup>, 12-04-2018)

---

<sup>86</sup> Cfr. De Certeau (2001 [1980]: 73) «[...] definisco tattica l'azione calcolata che determina l'assenza di un luogo proprio. Nessuna delimitazione di exteriorità le conferisce un'autonomia. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Deve pertanto giocare sul terreno che le è imposto così come lo organizza la legge di una forza estranea [...] Si sviluppa di mossa in mossa. Approfitta delle "occasioni" dalle quali dipende [...] Deve approfittare, grazie a una continua vigilanza, delle falle che le contingenze particolari aprono nel sistema di sorveglianza del potere sovrano, attraverso incursioni e azioni di sorpresa, che le consentono di agire là dove uno meno se lo aspetta». Cit. in Schirripa (2015: 100).

<sup>87</sup> L'informatrice è una rom napoletana di 42 anni (al momento dell'intervista). "Cicerenella" vuol dire "piccolo cecio", in realtà io l'ho conosciuta con un altro soprannome, sempre in dialetto napoletano, molto simile, che mi confida esserle stato attribuito dal padre. Cicerenella giunge a Roma all'età di quattro anni, nel 1980; si trasferisce dalla Campania con la famiglia, a seguito del terremoto dell'Irpinia

Il primo gruppo rom napoletano, insediatosi a Marozia, accetta la proposta del Comune di trasferirsi in questo lontano comprensorio. L'alternativa sarebbe stata un campo rom 'emergenziale', come ce ne sono diversi nella Capitale. Da notare che l'insediamento di provenienza, quello di Ponte Milvio, sul Tevere, è un insediamento in qualche modo 'scelto', almeno nelle dichiarazioni dell'informatrice, che annota nostalgica una perdita<sup>88</sup>, quella di una risorsa immateriale, la bellezza della città, oltre alla perdita di una risorsa materiale, il traffico cittadino "dietro l'angolo".

Accettata la proposta, tatticamente i rom napoletani cercano di tradurre il trasferimento in un alternativo guadagno, posizionandosi in un "interstizio" lasciato libero dagli attori che gestiscono 'istituzionalmente' gli alloggi popolari e gli sgomberi delle baracche in centro, cioè il Comune e le forze dell'ordine. Dovendo accettare le regole del trasferimento, i napulengre di Marozia si 'attrezzano' per trasformare la casa in risorsa (come lo era la "questua" al semaforo), subaffittandola dopo essersi 'procurati' roulotte o vecchi furgoni sgangherati.

L'atteggiamento dei napulengre al loro ingresso è tattico, in quanto per accedere alle risorse primarie locali – gli immobili come fonte di guadagno e non come alloggio – si devono muovere su un campo di potere in cui le regole sono poste e controllate da altri, ma si rivela una tattica fallimentare; questo perché essi hanno valutato solo l'agire degli attori esterni a Marozia e le aree 'interstiziali' lasciate libere solo da quei poteri: il Comune vuole sgomberare il Tevere, la polizia gestire il trasferimento nelle case in maniera ordinata e nessuna di queste istituzioni (o altre ad esse correlate) si occupa, in quel momento, di processi di integrazione, vigilando sul post-trasferimento, dato che gli obiettivi di quelle politiche sono pienamente raggiunti; le aree libere, per parcheggiare dei mezzi-dimora nel nuovo quartiere, sono una risorsa non sfruttata e i napulengre le occupano appena lo sguardo di chi ha gestito il trasferimento si sposta altrove.

---

di quegli anni. Sapendo che sono napoletano, le piace molto parlare esclusivamente in dialetto. Camilla, in una occasione accanto a me, durante una conversazione con Cicerenella, è stupita di quante cose la donna abbia da dire; mi confessa di conoscerla, ma che non ha in realtà mai avuto un dialogo così prolungato, né con lei né con altri napulengre della sua famiglia.

<sup>88</sup> Interessante parallelismo con l'analisi di Amalia Signorelli (1996: 134) sui terremotati puteolani, dopo il loro spostamento da Pozzuoli, "città bella", al rione Toiano, un'area di nuova costruzione, lontana dal centro cittadino, dai servizi e dalle reti di socialità che scandivano la vita delle persone "terremotate": costoro si trovarono a scegliere tra una casa "vera", cioè nuova e grande ma "isolata e lontana", e la precarietà di una condizione da senza tetto "arrangiati", talvolta ospitati da parenti, in perenne attesa di un incerto ritorno alla loro originaria dimora cittadina.

Un agire tattico, dunque, che però è destinato a fallire a causa di ciò che i nuovi arrivati ignorano o che, molto più probabilmente, sottostimano: si tratta di un'altra parte delle regole d'accesso agli alloggi per poveri, regole stabilite da alcuni 'occupanti forti' di zone come Marozia, i quali da un lato fittano, a loro volta, a stranieri o italiani che sono tagliati fuori dalle assegnazioni temporanee o dalle liste ERP (Edilizia Residenziale Pubblica), da un altro lato riservano spazi del comprensorio ad 'uso comunitario' o come risorsa futura. Ad esempio, la palestra di Valerio è stata per anni uno spazio 'riservato' che poi, tramite un accordo 'dal basso' (gruppi forti del comprensorio) e non dall'alto (il dipartimento territoriale, responsabile per i permessi di usufrutto), è stato concesso a un soggetto 'nuovo'. I vicini di Valerio, coloro che approfittano della momentanea occupazione dei locali della palestra da parte di ulteriori e 'improvvisi' nuovi occupanti, anch'essi operano un agire tattico, massimizzando l'opportunità d'azione, buttando giù una parete e impadronendosi dello spazio, murandolo prima che Valerio rientri. I vicini di Valerio, pur essendo già residenti a Marozia, sono occupanti 'meno forti' di altri: fino al momento in cui i locali a loro confinanti sono stati una 'riserva' di un soggetto locale più forte, essi non hanno mai agito. Nel caos, creatosi durante il passaggio di assegnazione dell'usufrutto e durante la successiva occupazione 'disordinata' dei malcapitati e male-organizzati "bangladini", questi vicini riescono a sferrare un colpo: non corrono (troppi) rischi, perché non hanno strappato direttamente spazio al primo 'titolare' dei locali, un soggetto più forte, uno di coloro che pongono le regole interne al quartiere; costui ha ormai consegnato a Valerio l'usufrutto; i vicini puntano, inoltre, proprio sul rapporto di prossimità con Valerio, essi sanno che, una volta scacciati i "bangladini", all'imprenditore non converrà un clima di ostilità nel condominio dove sta investendo capitali. I vicini di Valerio, non avendo la capacità di scrivere le regole locali del gioco, hanno atteso per anni la propria mossa, mettendo in campo la loro tattica per l'accesso alla risorsa primaria: lo spazio.

Marozia è al centro di diversi interessi o disinteressi politici, cittadini, nazionali, ecc., ma al suo interno si struttura, a sua volta, come un campo attraversato da altri poteri; in tal modo emergono livelli di lettura delle pratiche sociali locali in cui cosa sia "strategia" e cosa "tattica" non è facilmente distinguibile. C'è sempre – in un contesto come questo in esame – un livello del 'discorso' in cui strategia e tattica si confondono, si ribaltano e si scambiano in base a mutevoli e articolati rapporti di

potere: uno stesso attore sociale può adoperare una tattica verso un potere ‘forte’ (il Comune, le istituzioni esterne, ad esempio), ma attivare strategia verso poteri ‘deboli’ o verso soggetti privi di qualunque potere (tangibile o simbolico) all’interno del comprensorio.

Tornando ai rapporti tra i napulengre e i primi maroziani ‘romani’, questi due gruppi oggi sono ben riconoscibili, sia attraversando e osservando lo spazio sociale, sia interloquendo con gli abitanti. La piazza di Marozia è indicativa: come detto, essa propone due gruppi giovanili prossimi ma distanziati, i napulengre da una parte e i ragazzi del “bare” poco distanti. Sono passati circa vent’anni dall’ingresso dei rom napoletani e il gruppo di ragazzi in piazza è formato dai figli di quegli assegnatari, che si sono scontrati, allora, con i residenti ‘custodi’. D’altronde, la comitiva del “bare” non è formata solo dai figli dei primi residenti, ma anche dei più recenti immigrati stranieri. A parte i due gruppi giovanili, però, le distanze tra i napulengre e gli ‘altri’ maroziani, oggi sono meno tangibili.

Ci sono stati matrimoni tra membri dei due gruppi, si sono intrecciati interessi e la gestione di alcune risorse: la più importante è la droga. Se il mercato – sotterraneo – degli alloggi per poveri è ancora una fonte di reddito, in parallelo lo spaccio di droga è una delle attività che da più tempo prolifera a Marozia, vale a dire che è presente a Marozia sin dai tempi degli sgomberi del “Residence Roma” (*supra*: II.2.1), quindi dall’occupazione originaria.

Questo mercato si è evoluto con gli anni e rappresenta una questione molto spinosa e non facile da seguire sul campo per un ricercatore sociale. Di seguito ne tratterò solo quegli aspetti in cui sono coinvolti i giovani attori sociali, protagonisti di questo studio. Ciò che qui voglio evidenziare è che, a dire dei miei informatori, i napulengre non hanno, al loro ingresso a Marozia, nessun collegamento con questo genere di risorsa e lo spaccio di droga non rientra nelle loro attività di sussistenza finché essi risiedono sul Tevere:

Si faceva ‘a questua (“elemosina”), se puteva pure arrubbà, se facevano pure ‘e scippe (“furti rapidi”), però ce stevano pure ati cose (“altre cose”, intende mestieri arrangiati e non necessariamente illeciti). Lo spaccio no, quello è venuto dopo... è arrivato qua (Cicerenella, 12-04-2018)

L’informatrice napulengre mi parla dei diversi problemi con la legge, con cui hanno avuto a che fare gli uomini della sua famiglia: il compagno sta ancora scontando una

pena, tre dei suoi figli sono entrati ed usciti ripetutamente dal carcere, o per spaccio di droga o per rapina e detenzione illegale d'armi da fuoco. Al tempo stesso è estremamente fiera dei successi scolastici dei suoi figli più piccoli e riconosce grande valore all'istituzione del doposcuola, così come alla palestra di Valerio: entrambi luoghi che accolgono i suoi "ragazzi" senza chiedere nulla. Non si lamenta di come si vive oggi, reputa che le cose possano migliorare grazie agli sforzi di chi si impegna a sistemare il quartiere.

Cicerenella attiva delle retoriche identiche a quelle offerte da Umberto e altri custodi, questo a riprova che con il tempo si è costruita un'identità maroziana anche per i napulengre ma, specialmente per le 'madri', tale identità è un importante veicolo per accedere alle risorse sociali della comunità, in particolar modo a quelle assistenziali basate su iniziative private (Valerio) o di associazionismo (il doposcuola).

La questione dell'accesso originario, da parte dei napulengre di Marozia, al mercato delle droghe come risorsa economica e di guadagno locale, è una ricostruzione di questa particolare informatrice, derivata dalla sua esperienza biografica; anche se Cicerenella narra di forme illecite o informali di sussistenza, come piccoli furtarelli, ma principalmente elemosina, già praticate nel centro cittadino in passato dalla sua famiglia, ella ravvisa la novità di accesso alla nuova risorsa (la droga) da parte del suo gruppo sociale (fondamentalmente parenti: tutti i napulengre del comprensorio hanno lo stesso cognome<sup>89</sup>) come un momento che ha accompagnato l'integrazione a Marozia, specialmente attraverso la generazione che qui è cresciuta, coloro che ora hanno un'età tra i 15 e i 30 anni circa.

Vi è da aggiungere una considerazione: un'ulteriore risorsa a cui hanno avuto accesso i giovani napulengre, superato il periodo del conflitto iniziale e dopo anni di più o meno difficile convivenza, è l'offerta locale di manovalanza per il mercato dell'edilizia. Tale possibilità l'hanno ricevuta da alcuni dei 'vecchi' occupanti, impegnati in quel settore, che, fidandosi gradualmente di quei ragazzi, cresciuti sotto ai loro occhi e accanto ai loro figli, hanno cominciato a reclutarli al pari di altri residenti "italiani italiani" (come ama dire Umberto, creando una triplice distinzione tra italiani, rom italiani e rom rumeni):

Come t'ho detto, ce stanno pure quelli bravi. Lavorano, fanno i muratori, io me li porto in cantiere con me. Me chiamano zio come gli altri ragazzi che hai

---

<sup>89</sup> Un cognome 'partenopeo'.

conosciuto, li ho visti crescere... e po' ce stanno quelli che te vonno solo frega'.  
Ma si sa chi sono. (Umberto, 21-02-2018)

Umberto pone le regole per la gestione 'interna' degli spazi; oltre ad avere un ruolo essenziale di "custode" dell'ordine e della pulizia dei viali e delle strade, pone anche le regole di accesso, assieme ad altri 'vecchi', al mercato del lavoro 'non illegale'<sup>90</sup>.

Umberto e gli altri custodi pongono delle regole, una di questa è la tranquillità e la 'difesa' del quartiere (il che ha mutevoli significati): quando i rom rumeni (del campo vicino) prendono "l'abitudine" di occupare all'alba i marciapiedi del comprensorio per trasformarli in un mercato di oggetti usati (presumibilmente oggetti di recupero sottratti alle discariche, e non tutti rubati), allora la strategia del gruppo residente è attivare una spedizione che sgomberi le strade e dia una "lezione" agli estranei. A quella spedizione (ce ne sono poi state diverse) partecipano anche i miei informatori napoletani, a riprova che il processo di integrazione nel quartiere si è svolto e si svolge, soprattutto, attorno all'accesso alle risorse locali e alla loro salvaguardia.

I maroziani che scacciano "gli zingari" del campo agiscono per tenere "pulito", (ripetono spesso) "dignitoso", l'ambiente e il loro comprensorio dimenticato dalle istituzioni. Si attiva però anche un secondo livello di convenienza: a Marozia ci sono ronde della polizia in borghese, come detto in precedenza, chiaramente riconoscibili. Le ronde a cui ho assistito scandiscono quasi i tempi della piazza, con avvisi sonori e segnali per indicare il loro arrivo e i giovani, sia appartenenti al gruppo napoletano che a quello di Ahmed (i ragazzi del "bare") che scappano, facendo il "vento". Si tratta di ingressi della forza di polizia ordinari, gestibili, quindi non problematici per i ragazzi coinvolti nello spaccio di sostanze stupefacenti. Il permanere, invece, di un mercato illegale d'altro genere, per strada, attirerebbe ulteriore attenzione da parte della polizia, o il rischio che si verificano, dinanzi e all'interno del comprensorio, dinamiche non gestibili, dato che tale compravendita di oggetti 'usati' attira folle di clienti 'poveri' dalle aree limitrofe a Marozia. È in tale contesto che il razzismo di attori sociali interni 'forti', come Umberto, viene indirizzato attraverso la strategia del "custodire".

Che si tratti di risorse sociali (doposcuola, palestra, ecc.), dell'accesso al lavoro formale o 'non illegale' (specie nell'edilizia), oppure dell'accesso a un'attività illecita (come il mercato delle droghe, in particolare quelle 'leggere'), sono sempre – anche –

---

<sup>90</sup> Attività sostanzialmente non illecite, anche se – è il caso dell'edilizia – si può, talvolta, trattare di brevi collaborazioni non formalizzate da contratti lavorativi.

le condizioni materiali di chi cerca di raggiungere tali risorse a scandire l'impiego di tattiche o strategie individuali.

Alcuni attori sociali, che hanno assunto negli anni posizioni di forza, ad esempio conquistando più spazio, hanno tutto l'interesse ad essere riconosciuti come 'custodi' anche dalle istituzioni esterne, ad essere guardati come una presenza positiva, di riscatto per il quartiere: da qui il loro impegno nel comitato locale, nella pulizia delle strade, la loro intermediazione per trovare lavoro o fornire cure a chi se la passa male. Questi attori sociali adottano come strategia il non lasciarsi coinvolgere – almeno direttamente – in traffici o attività chiaramente illegali, come lo spaccio di droga. Pur ammettendo di aver fatto diversi danni in passato (i "danni seri"), ora si trovano a proprio agio inventandosi un ruolo di 'buoni vecchi': potrei dire che le azioni di forza (o illecite) praticate in passato hanno costituito – per queste persone – un'accumulazione primaria di risorse che ora va strategicamente difesa.

Al tempo stesso, rientra nelle strategie dei custodi il lasciare aperta, non negandola ad altri residenti, la possibilità di avere un minimo vantaggio dalle risorse locali: siano esse legali, illegali o semplicemente informali. Questi punti si chiariranno meglio seguendo le vicende del gruppo del "bare".

## II.4 Siamo quelli del "bare"

### Premessa

Nei prossimi paragrafi, andrò a completare il ritratto dei membri del gruppo del "bare": Ahmed, di cui ho finora detto ben poco, il quale si comporta da *leader* chiaramente riconosciuto dai suoi; e poi ancora Mirko, Giulio, Tarek e altri, tra i quali la stessa Camilla, che mi ha offerto un aiuto prezioso e paziente durante alcuni incontri etnografici. Ho ritenuto opportuno, anziché iniziare da una presentazione e descrizione piena delle storie di questi ragazzi, posticipare gran parte delle loro vicende e delle loro testimonianze, dopo aver attraversato il complicato intreccio di voci e agentività che formano la comunità di Marozia.

Il gruppo del "bare" ha le sue pratiche – elabora un proprio agire e fa i propri 'interessi' – come chiunque altro nel comprensorio; al suo interno, ciascun membro del gruppo insegue delle traiettorie, avendo però incorporato un delicato meccanismo



di piccoli poteri, una ‘diversa’ concezione – diversa rispetto, ad esempio, alla mia, che scrivo e, sono certo, anche a quella del lettore – dei confini tra lecito e illecito.

Sulla scia tracciata dagli articoli di giornale e dai mass-media, ho trovato un gruppo formato da ragazzi che hanno interiorizzato un *habitus* da “custodi”, laddove questo termine tratteggia una dimensione spesso opaca e, dunque, ambigua. Si tratta di un’ambiguità che emerge appunto dal contesto ‘particolare’ di Marozia, quartiere negato, occupato, nascosto, criminalizzato, violento, depauperato, quartiere di scarto, dove le istituzioni per anni hanno confinato poveri su poveri: si veda il caso dei *napulengre*, che il Comune trasferisce in una porzione di città nella quale reputa di incontrare minore ‘opposizione’ da parte dei residenti; costoro sono, infatti, considerati al pari di quei ‘nuovi’ baraccati sul Tevere, cioè spiantati, criminali, approfittatori, le ultime persone di cui preoccuparsi, e ciò specialmente dopo il rifiuto, da parte di chi è rimasto a Marozia, di farsi trasferire agli alloggi ERP lontani da Roma (*supra*: II.2.2).

Si tratta, come si è detto, di strategie calate dall’alto, quelle che regolano l’accesso alla ‘casa’, strategie che si sono intrecciate negli anni con altre realtà locali (lavoro sommerso, mercato secondario delle abitazioni dei poveri e degli immigrati, mercato degli stupefacenti nelle periferie). A tali strategie politiche si sono aggiunte ulteriori forme di indifferenza istituzionale: la mancata difesa di fasce deboli durante l’autogestione nella divisione e riallocazione degli spazi alloggiativi, una scuola non sempre pronta a mettere in discussione lo stigma sociale di chi abita una realtà come Marozia, l’assenza di vere politiche per l’impiego degli strati giovani e meno giovani del territorio, o di facilitazione all’accesso ai servizi sanitari; tutte questioni che ho trattato nei limiti e nelle possibilità della mia ricerca.

La convergenza di quelle strategie, calate dall’alto, con forme di indifferenza (o disimpegno pubblico) produce un contesto che gli imprenditori della sicurezza, siano essi politici, giornalisti, talune associazioni, e chiunque ne possa trarre in qualche modo profitto, chiamano “criticità urbane”.

Al di là di questa nuova (forse già vecchia) categoria ‘utile’, per alcuni soggetti esterni, a nascondere la complessità e la profondità storica di una pluralità di fenomeni sociali, vi è un quartiere che è – per chi lo vive – un mondo morale estremamente complesso. Tale complessità sta alla base di una pedagogia locale che, oltre a fornire ai ragazzi del “bare” l’*habitus* dei custodi, fa sì che essi accettino e riproducano

quell'*etica della sussistenza* tratteggiata poc'anzi (*supra*: II.3.3). Si è visto come un soggetto estraneo – ma non del tutto – alla comunità, Valerio, sia riuscito a innestarsi in tale dimensione con la sua palestra di boxe. Nei prossimi paragrafi emergerà come, e per mezzo di quali pratiche sociali, Ahmed e i suoi giovani amici partecipino della stessa *etica*, posizionandosi però in maniera *resistente* non solo in relazione a forze e poteri interni a Marozia, ma anche in relazione a forze esterne, indirette, lontane e 'quotidianamente' impercettibili. Si proverà, infine, a dimostrare che tale resistenza è generazionalmente posizionata, laddove la questione generazionale si intreccia con la questione dell'accesso ad altri diritti e ad altre risorse, vale a dire alla dimensione della 'cittadinanza'.

#### II.4.1 Ahmed e la fratellanza

Ahmed è egiziano, ed è giunto in Italia nel 1998 a soli due anni con la madre e la sorella della madre, per raggiungere il padre e lo zio, che erano già a Roma. Solo al suo arrivo in Italia Ahmed conosce suo padre, essendo quest'ultimo partito dall'Egitto poco prima della sua nascita. Ahmed mi parla dei primi anni, attingendo più che altro ai ricordi dei genitori. I suoi discorsi ruotano per lo più attorno ai sacrifici della figura paterna, quasi mai presente nella sua quotidianità, perché sempre impegnato a lavorare. In Italia nascono le due sorelle di Ahmed e suo cugino, Tarek. Il padre di Ahmed, dopo diverse vicissitudini sue e dei familiari (cioè situazioni di precarietà abitativa e giuridica, come immigrato divenuto 'irregolare'<sup>91</sup>), ottiene lo status di "lungo-soggiornante"<sup>92</sup> (titolare di quella che è stata per molto tempo nota come "carta

---

<sup>91</sup> Sono "irregolari" gli stranieri che hanno perduto i requisiti necessari per la permanenza sul territorio nazionale (per esempio, nel caso di permesso di soggiorno scaduto e non rinnovato), di cui erano in possesso al loro ingresso in Italia; ma sono – per la legge – "irregolari" anche quanti tentino l'immigrazione senza visto nel nostro paese: migranti irregolari o "non autorizzati", appunto, e non clandestini. Pur se molte pubblicazioni, e tra queste anche informative istituzionali (ad esempio: Camera dei deputati 2008), impieghino la dicitura "immigrazione clandestina" o "reato di clandestinità", i termini "clandestino"/"clandestinità" non sono rinvenibili nella giurisprudenza italiana. Essi non sono presenti nella così detta Bossi-Fini, né all'interno del Testo Unico sull'immigrazione (*infra*: note successive); allo stesso modo, non ve n'è traccia nella L. 94/2009 ("pacchetto sicurezza") il cui articolo 10 bis che disciplina il così detto "reato di clandestinità", pur non adoperando questa espressione, bensì "Ingresso e soggiorno illegale nel territorio dello Stato" (cfr. Redattore sociale 2013: 48-53).

<sup>92</sup> Si tratta di un dispositivo che permette il soggiorno del cittadino straniero a tempo indeterminato. Tale condizione giuridica può essere revocata e il soggetto che ne è titolare può venire espulso solo per gravi motivi di ordine pubblico e di sicurezza. La regolamentazione vigente fa riferimento al Testo Unico sull'Immigrazione, Titolo II (D.Lgs. 25 luglio 1998, n. 286), "Disposizioni sull'ingresso, il soggiorno e l'allontanamento dal territorio dello Stato", in particolare art. 9 del T.U.I..

di soggiorno”); tutto questo accade nel 2002<sup>93</sup>. Quel passo in avanti nei diritti di cittadinanza costituisce un momento importantissimo per la famiglia di Ahmed. Il padre, che fino a quel momento lavora alle dipendenze di un imprenditore italiano nel settore della ristorazione, si trova nella posizione giuridica di poter avviare un’attività in autonomia e, soprattutto, di aver accesso alla procedura per l’assegnazione di case popolari, inserendosi nelle liste del Comune.

Nel 2004 la famiglia di Ahmed ottiene il trasferimento, come soluzione ‘temporanea’ in attesa di un’assegnazione definitiva, alla casa di Marozia; al suo arrivo nel quartiere, Ahmed ha otto anni e, nel frattempo, è nata sua sorella Dalia. Ahmed, che ha iniziato le elementari in un altro quartiere, cambia scuola; la più vicina a Marozia dista poco più di tre chilometri che, però, percorre ogni mattina a piedi, con la madre e il cugino, Tarek. Anche Tarek e la sua famiglia, infatti, hanno seguito lo stesso percorso e sono arrivati a Marozia. Il padre di Ahmed, intanto, ottiene un miglioramento delle condizioni economiche. Il ristorante per il quale lavora, come aiuto cuoco, è convenzionato con un garage. Il proprietario di questo spazio decide di ritirarsi e di dare in gestione l’attività. Si tratta di un quartiere centrale di Roma; il padre di Ahmed coglie l’occasione al balzo e, considerato persona “affidabile”, riesce ad ottenere la gestione del garage, mettendosi così in proprio, assieme al fratello. L’uomo è quasi perennemente assente da Marozia, dove il ragazzo cresce con suo cugino, costruendo un rapporto stretto con gli altri bambini coetanei del comprensorio. La mamma e la zia si occupano delle faccende domestiche e dei più piccoli, raramente escono di casa. Per Ahmed, Marozia diviene da subito una grande dimora, un grande parco in cui scorrazzare.

A scuola mi so’ trovato bene, nessun problema. Alle elementari studiavo... alle medie devo di’ ‘a verità, no... zero. Stavamo sempre qua in giro, co’ gli altri [ragazzi di Marozia]... eravamo sempre qui alla piazzetta pe’ radunarci. [...] Mio padre no, non lo vedevo mai, poi da quando ha preso il garage... peggio. Le notti se l’è fatte tutte l’ha... quando tornava, dormiva ma tanto io ero a scuola, dopo la scuola lui se n’era già andato al garage [...] Io sono di Marozia, sono

---

<sup>93</sup>Il padre di Ahmed ottiene il permesso di soggiorno di lunga durata grazie alla L. 222/2002, seguita alla L. 189/2002, nota come legge “Bossi-Fini”. La prima è la conversione in legge del D.L. 195/2002, recante “disposizioni urgenti in materia di legalizzazione del lavoro irregolare di extracomunitari”: con tale decreto, chiunque nell’esercizio di un’attività di impresa, sia in forma individuale che societaria, che ha impiegato alle proprie dipendenze nel trimestre precedente all’entrata in vigore della norma (quindi a partire almeno dal 10 giugno 2002) lavoratori di nazionalità extracomunitaria in posizione “irregolare”, cioè in violazione delle norme sul rilascio dei permessi di soggiorno per motivi di lavoro, ha potuto procedere alla regolarizzarne del rapporto lavorativo presentando una dichiarazione di emersione alla Prefettura, dietro pagamento di un contributo.

cresciuto qui... co' tutti gli altri della comitiva, siamo 'na fratellanza (Ahmed, 22-05-2018).

Il quartiere e il gruppo dei coetanei divengono anche più di una seconda casa, data l'assenza della figura paterna, dovuta a pesanti orari di lavoro, per garantire un reddito 'adeguato' alla famiglia. Il gruppo di ragazzi del "bare", il gruppo a cui sono giunto attraverso gli 'attacchi' mediatici, sono una comitiva – così 'normalizza' Ahmed la loro posizione – sorridendo quando gli mostro un articolo di giornale che li chiama *gang* (*supra*: II.3.2). Eppure, il gruppo è nelle sue parole sempre qualcosa di più, anche della famiglia stessa, una "enclave"<sup>94</sup> a cui far ritorno in caso di necessità, su cui poter contare e, attraverso la quale, orientare il proprio essere al mondo.

Siamo 'na comitiva, ma forse non come tante... ma questo perché siamo di Marozia. E non è per quello che scrivono i giornali. Perché in fondo è vero che siamo diversi, noi le cose ce le dobbiamo sudà sempre e più degli altri, e se non ce le prendiamo noi, in qualche modo, a noi le cose nun ce spettano mai. (*Ibid.*)

A volte, seguire i pensieri Ahmed mi risulta difficile. Quando dialogo con lui si attraversano molti piani temporali e relazionali, dalla sua infanzia alla sua adolescenza nel quartiere, attraverso il rapporto fraterno con gli amici e ancora di più col cugino Tarek.

Nei discorsi di Ahmed, sia sulla sua infanzia e adolescenza che sul suo presente, la figura materna fa solo da sfondo alle narrazioni: sta con le donne della famiglia e si occupa della casa, mi ripete. Mi parla attivamente della madre solo quando fa riferimento ad una lite, inerente alla sua assenza in moschea e al suo non sentirsi affatto religioso:

Mangio pure er maiale" per ditte, non c'è per me 'sta cosa della religione. Me chiedono se so' mussulmano, io rispondo mio padre e mia madre so' mussulmani, ché vanno in moschea. Ma è 'na questione de generazione secondo me, non è mancanza de rispetto (Ahmed, 22-05-2018).

Chiacchieriamo sulle arrugginite scale antincendio di una palazzina, il luogo che ironicamente chiamano il "bare" e lì ciò che contraddistingue i suoi discorsi è sempre un'appartenenza viscerale a quei palazzi e al comprensorio. Marozia è qualcosa che viene prima e oltre Roma, e certamente prima di ogni legame con un paese d'origine, l'Egitto, che ha conosciuto per brevi periodi di 'vacanza', dopo il suo arrivo in Italia.

---

<sup>94</sup> Cfr. *supra*: I.1.3; Brotherton, Barrios (2004: 23).

Ahmed parla correntemente egiziano e ama raccontarmi episodi che definisce “buffi”, con una spontaneità che mi lascia, a volte, sorpreso:

La gente è confusa quando me sente parlà romano, ma poi è confusa pure quando me sente parlà egiziano, fuori de qua dico. Per esempio, mezz’ora fa ero alla metropolitana, avevano rapinato ‘na signora egiziana e ho fatto da interprete, ‘a gente me guardava e me diceva «ma nun ce credo, com’è che parli pure romano?». Succedono ste cose... nun è razzismo, cioè non è quella cosa che te vogliono ammazzà... se te sentono parlà va bene, se te guardano di sfuggita così, cor cappelletto, la visiera, le robe addosso (come gli altri del gruppo attinge molto dallo stile hip-hop nel vestire) pure niente... ma se te guardano ‘na seconda volta vedono uno straniero. Allora me piglia de fa’ i pezzi (“fare delle scenate”) in romano! Chessò, me metto a litiga’ pure pe finta con qualcuno che me sta vicino, a parole [...] però questo succede fuori, fuori de qua. (Ahmed, 22-05-2018)

Ahmed distingue bene un ‘dentro’ Marozia, da un ‘fuori’. Entrare e uscire dal quartiere comporta diversi passaggi e negoziazioni nell’esperienza quotidiana del ragazzo. Intanto, c’è da precisare che Ahmed frequenta maggiormente l’area periferica ovest di Roma, attorno ad una fermata della metropolitana. Lì ha i suoi “giretti”, con il che intende un piccolo spaccio di droghe ‘leggere’, ma soprattutto lì sono i luoghi del divertimento. Quando è nel quartiere Ahmed è chiaramente a casa. La tonalità affettiva è quella della “fratellanza”; ed anche per gli adulti ‘romani’ di Marozia come Umberto, giovani quali Ahmed e Tarek sono “nipoti”, figli del quartiere, cresciuti “in casa loro”, sono i migliori amici dei loro figli:

Qui se passava sempre il tempo assieme. Si dormiva spesso a casa degli amichetti o gli amichetti dormivano a casa mia. Nun ce sta razzismo tra di noi, macché... anzi mia madre se po’ di’ che l’ha cresciuti gli amichetti mia... come Giulio o Miki... le loro mamme poi stavano spesso a lavorà, s’arrangiavano. Poi ce stava il doposcuola... che almeno ce faceva fare qualcosa... se pure lì abbiamo fatto un po’ di casini, però poi alla fine era ‘na cosa buona. Si stava sempre tutti assieme. (Ahmed, 22-05-2018)

La madre di Ahmed non lavora ma è riuscita ad entrare in sintonia con il circuito di mutua assistenza che le donne del comprensorio hanno, autonomamente, messo in piedi. Assieme al doposcuola, la condivisione di ambienti familiari ‘del vicino’ scandisce coesistenze che tracciano un senso di condivisione morale e materiale, nonché di comune appartenenza per i ragazzi “del bare”, sin dai primissimi anni della loro formazione e della socializzazione primaria: fattore non trascurabile nell’auto-

percezione che Ahmed e i suoi hanno della loro comitiva, o del gruppo, rispetto ai ragazzi che vivono oltre la collinetta di Marozia. Ad ogni modo, i discorsi del mio giovane informatore dipingono un'adolescenza esplosiva, anche nei tempi. L'infanzia, se la si considera come dimensione più domestica, circoscritta dalle attenzioni – anche disciplinanti – di scuola e famiglia, è una parentesi che sembra scorrere in un lampo, nei suoi discorsi; le sue narrazioni appaiono quasi il racconto di una crescita distratta più volte e poi attratta inevitabilmente dalla strada e dalla piazza:

Man mano che se cresce... se comincia ad anna' in giro, dico a dodici, tredici anni... a fare un po' di impiccetti [...] Imparavamo dai ragazzi più grandi ... principalmente a rubare all'inizio [...] La prima volta che mi hanno messo in celletta (la camera di detenzione dopo un arresto), c'avevo quattordici anni, me pare... è stato per un motorino... nun è che ne avevo bisogno, che dovevo anda' a vendere i pezzi... ci divertivamo, tutto qui! Avevo 'mparato a fa' partì i motorini e m'era presa la fissa (ride). Ne ho presi diversi... ce se divertiva e poi li abbandonavamo... ma una volta, mio cugino stava tornando con un motorino regolare, io stavo su uno rubato... prima della salita qua sotto, m'hanno fermato e m'hanno portato al commissariato. Pe' mio padre è stata 'na tragedia ... ma po' se n'è fatta una ragione. (*Ibid.*)

I problemi con le istituzioni, dunque con la polizia, si fanno poi frequenti. Quando Ahmed parla del padre, il discorso cade sempre sulla 'differenza' tra generazioni: al padre, allo zio e ai primi immigrati vengono attribuite qualità nelle quali il mio informatore non si riconosce.

Loro (la prima generazione migrante, quella dei suoi genitori) so' tutta n'altra cosa. Hanno dovuto combatte' per lavorare, e per loro c'è il lavoro, la casa e la moschea. Per noi che c'è? C'è 'a pischellanza ("fratellanza") e c'è Marozia. E non dico questo perché so' figlio di egiziano... nun c'è niente manco per Ettore, per Lucio, per Leo (gli altri ragazzi italiani del gruppo). Voglio di'... mio padre lavora da 'na vita, ha dovuto fa il doppio... pure degli italiani quando è arrivato, ma il massimo dove c'ha portato dov'è? Qua... a Marozia. Me capisci, no? Io se posso, non voglio fa' la stessa fine. (Ahmed, 13-05-2018)

Il rapporto con il quartiere, nei discorsi di Ahmed, è un misto di senso di appartenenza, di localismo esistenziale e di critica ad una società escludente: per Ahmed gli sforzi paterni non sono stati ripagati adeguatamente e quando gli faccio notare che comunque il genitore garantisce a lui e alla sua famiglia la stabilità, grazie al permesso di

soggiorno indeterminato, che si estende ai familiari – anche al figlio maggiorenne – per via del reddito sufficiente e stabile, il ragazzo cambia tono.

Sì, lo so che lui se spacca la schiena e per questo io voglio combina' qualcosa, ma non a lavora' come gli altri pischelli (“ragazzi”) qua attorno nei cantieri o agli autolavaggi... là te fai troppo il mazzo. Io comunque un po' gli do una mano in garage a mio padre, ma non tutti i giorni ... mi piacerebbe trovare qualcosa fuori di qua, almeno con mio cugino. Sto vedendo se parte una cosa ... ce sta uno che vuole aprire un bar stile orientale, coi narghilè... capito come? Dice che ci può mettere dentro a me e mio cugino, perché lì, vicino Termini, ci sono tanti egiziani. (*Ibid.*)

Ahmed ha conseguito una qualifica in elettronica, dunque si è fermato al termine di un ciclo triennale presso un istituto professionale pubblico, rispettando l'obbligo scolastico, ma non raggiungendo un vero diploma; inoltre, egli afferma senza mezzi termini che quel percorso non gli sia servito a nulla. Ahmed insiste su un punto in particolare, sul quale ragionerò, allargando l'analisi, alla fine di questa sezione:

C'ho ventidue anni e ti dico la verità, se lavorare è quello che tocca a tutti quelli de qua... sì, sti lavori de merda insomma, tutta sta voglia non c'è. Se arriva 'na svolta... che non ti devi immaginare chissà cosa... lo so che non ho studiato io... 'na svolta, cioè un posto buono, normale... allora penso pure di andarmene da qui, sennò va bene così per ora, non voglio scegliere subito! (Ahmed, 22-05-2018)

La scelta che Ahmed non vuole fare è quella di sacrificare tutte le energie e tutte le sue giornate ad uno dei lavori considerati “i soliti” o “gli unici” nel ventaglio di possibilità che i ragazzi di Marozia percepiscono di avere<sup>95</sup>. Ahmed non vuole sentirsi costretto – almeno per ora, dice – a scegliere un lavoro che lo assorba completamente e che lo

---

<sup>95</sup> Vi è convergenza anche con il punto di vista di altri giovani (sia maschi che femmine), con cui ho affrontato l'argomento delle possibilità lavorative. Attilio, un ragazzo italiano, romano, nato e cresciuto a Marozia, passa le sue giornate, dopo aver abbandonato l'istituto superiore, ad aiutare le suore nella fabbricazione di piccoli oggetti artigianali (ad esempio candelabri o calendari decorati); si tratta di un piccolo commercio di beneficenza, che le suore hanno attivato con alcuni negozi non troppo lontani da Marozia. Il ricavato è adoperato dalle missionarie per aiutare le famiglie del posto che hanno più bisogno di supporto, come quella di Attilio. Soffermandomi a parlare con il ragazzo, durante una pausa dal suo lavoro, ne traspare più che scoramento un'acuta dose di rabbia, specialmente quando gli chiedo se abbia degli amici tra i giovani nel comprensorio: «Che ci dovrei fa' con gli altri ragazzi di qua? Dovrei mettermi a spaccia' e ad ammazzarmi de canne? Io sto qua e aspetto se qualcosa arriva ... l'ultima volta ho lavorato sempre nell'edilizia, ma lo faccio pure con piacere, solo che ti pigliano per poco, due, tre giornate... poi se sentono che sei di Marozia, non ti danno neanche una giornata [...] Io metto in giro la voce, attraverso persone con cui ho lavorato, che posso fare tutto... vado pure a busa' in giro, finché non mi stufo [...] però no, non dico mai che sono di qua, dico che sono di B\*\*\* (quartiere vicino)» (13-04-2018). Si ritrova qui lo stesso senso di spaesamento e di impotenza che contraddistinguono la testimonianza di Michele (*supra*: II.1): «Il lavoro è finito. Chissà come me l'hanno fatto fa'. Io speravo che la ditta me pigliava pe altre cose... ma so' sempre uno de qua, chi te piglia? Nun ce stava che da tornà sotto “ar bare”» (16-12-2017).

‘esaurisca’ totalmente. I suoi discorsi ruotano sempre attorno alla ‘fatica’, allo ‘sforzo’, che porta via la vita e, in ultima analisi, la giovinezza, intesa come spensieratezza. Il riferimento al padre, alla generazione precedente, è una costante che si fonde con ragioni condivise anche dai suoi amici romani ‘originari’, per dire così.

Me voglio pote’ diverti’ un altro po’. Fare le cose che mi piacciono, come tutti gli altri, come i ragazzi normali. Questo facciamo col nostro gruppo. La differenza è che fuori da qui (da Marozia) i ragazzi c’hanno certe cose normalmente. Noi ci dobbiamo attrezzare con qualche lavoretto, ma poi pure con gli ‘impicci’. Alla fine, non è vero quello che scrivono sti giornali... almeno per me e gli altri amici miei. Non siamo una banda, come scrivono loro, anche perché qui a Marozia, se glie vogliamo fa’ vedere i criminali veri, hai voglia che ce ne sono qui... ma i giornali nun ce pigliano mica! (Ahmed, 22-05-2018)

Ahmed è stato arrestato altre due volte. La seconda volta che ha trascorso la notte in cella di custodia è stato per una rissa nel centro cittadino.

Non siamo una gang tipo americana, ma c’abbiamo delle regole, questo sì. La prima è che da qui (da Marozia) usciamo in gruppo e torniamo sempre assieme. Mai nessuno indietro. Se c’è un problema per uno di noi, ce lo gestiamo assieme. E poi ci prendiamo il rispetto [...] se qualcuno te guarda storto, per esempio fa il coatto, non c’è storia, si deve partì e dargli addosso [...] La seconda regola è che gli infamelli e gli infami vanno puniti subito. (Ahmed, 13-05-2018)

Se mi riconoscono che so’ de Marozia è diverso... m’è capitato qualche volta che dei pischelli m’hanno fermato e m’hanno detto «noi lo sappiamo chi sei, tu sei Ahmed, quello de Marozia!». Da un lato me pare esagerato, perché non sono un gangster vero... ma è pure forte, perché se si viene a sapere che sei de Marozia, allora te temono... stanno tutti ‘impanicati’, ma davvero, non dico per dire! Basta che fai uno sguardo e si stanno al posto loro. Un po’ perché è da sempre che si dicono le peggio cose del quartiere, un po’ perché comunque da bambini cresciamo co’ sta cosa che non ti devi tene’ niente... se ce sta ‘na cosa che non va, la devi risolvere subito! Io sono così, se per esempio stanno aggredendo un amico mio in dieci, io parto lo stesso, pure se me la rischio... non ci sta ‘na scelta diversa, sennò sei un infame! (Ahmed, 22-05-2018)

Le narrazioni di Ahmed si concentrano su due motivazioni a lasciarsi andare in risse o ‘spedizioni’ violente: la mancanza di rispetto, legata spesso a questioni di ‘onore’ di quartiere e alle ragazze (se una delle fidanzate viene avvicinata da qualcuno che non si cura dei rapporti di ‘appartenenza’, non si chiedono spiegazioni, ma si agisce subito con violenza), e dal denaro. La spedizione violenta, narrata nell’articolo di giornale di sopra, riguarda il primo livello d’azione, conservare e ribadire il ‘rispetto’, in più è



motivata, supportata dagli adulti ‘custodi’ di Marozia. Gli “infami” e gli “infamelli” sono coloro che provano a tradire – le due espressioni variano per ‘gravità’ – sia in termini di “spiate” alla polizia, che in termini di furto di denaro al gruppo, il tutto correlato ad un giro di spaccio, per lo più di hashish.

I vari incontri con Ahmed e con i suoi amici mi restituiscono un quadro molto forte – attivo – di come essi si auto-percepiscono, non solo nel comprensorio ma nella società tutta: non si considerano “criminali veri”, ma quelli veri essi sanno chi sono, li riconoscono come una realtà alla quale dichiarano di non appartenere (più avanti mi parleranno di “scelta” di non partecipare alla dimensione estrema della “criminalità vera”); si descrivono in quanto “ragazzi come gli altri”, una “comitiva come tante”, e tale comunanza con una ‘gioventù’ non meglio distinta, ma di certo dipinta come ‘esterna’ a Marozia e in condizioni economiche migliori, viene operata sempre sul piano del desiderio e dei consumi: poter divertirsi, poter uscire, poter far uso e abuso anche di alcool e droghe leggere (qui si ripete continuamente “come tutti”), poter “mantenere qualche vizio”.

La coesione del gruppo di Ahmed è una pratica sociale che si rende visibile: nei mesi in cui ho intessuto relazioni a Marozia, ho sempre visto i ragazzi del “bare” muoversi in gruppo, gestire tempi e spazi in gruppo; anzi, molto difficile è stato per me poter gestire la ricerca con la loro tendenza a non lasciare nessuno ‘isolato’: solo dopo tre mesi di frequentazione, Ahmed finalmente accetta di incontrarmi da solo. Spesso tale pratica – la coesione come visibilità sociale – va marcata e ribadita attraverso la violenza: lo stigma del quartiere, ‘luogo di criminali’, luogo ‘difficile’ e spaventoso, viene adoperato, da parte dei ragazzi, in parte aderendovi; lo stigma diviene ‘fama’, intesa come valore, moneta di strada<sup>96</sup>: molte controversie, tra i ragazzi di Marozia e i giovani<sup>97</sup> di altri quartieri, vengono così risolte molto prima di uno scontro fisico reale; essere riconosciuti come “quelli di Marozia”, specie nel più ampio quadrante cittadino che si frequenta, permette di ridurre al minimo i conflitti ‘rischiosi’ – quando si tratta di recuperare ad esempio del denaro da giovani debitori (*infra*: II.4.2) – perché si parte da una posizione di vantaggio simbolico, acquisito attraverso il medium comunicativo – immediato e ostentato – della violenza.

---

<sup>96</sup> Per usare un’espressione cara ad Aiwa Ong (2005: 283) e che verrà ripresa, in un altro contesto, nella terza parte di questo lavoro.

<sup>97</sup> Non solo con i giovani, in realtà. Il rapporto tra il gruppo e gli adulti verrà analizzato nel paragrafo II.4.3.

Il prossimo paragrafo prenderà le mosse da una piccola crisi, che Ahmed e i suoi amici devono appunto gestire attraverso l'amministrazione della violenza, sia sul piano concreto che simbolico; si tratta di una 'crisi' legata da un lato ai loro traffici illeciti (ma non così "seri", come li descrivono i ragazzi) e dall'altro al loro saper navigare le reti di mutualità e solidarietà che legano gli abitanti di Marozia, o almeno una parte considerevole di questi.

#### II.4.2 Droga, spaccio e uso sociale della "retta"

Il rapporto con le droghe – nel senso anche della loro conoscenza materiale e simbolica – è qualcosa che orienta le azioni dei ragazzi del "bare", fin dalla loro infanzia, contribuendo anche ad accelerarla. Non dico questo solo in virtù di quanto restituiscono le testimonianze di Ahmed e dei suoi amici.

Durante i pochi giorni in cui ho offerto la mia collaborazione ad Eva nel doposcuola, sono rimasto effettivamente colpito da un episodio: siamo nella grande sala che le suore e alcuni residenti hanno trasformato in uno spazio didattico, con tanto di banchi, sedie, piccole librerie e vecchi testi scolastici o di narrativa a disposizione di tutti; lo spazio del doposcuola è adiacente ad un'altra grande sala – sempre all'interno dell'edificio 'occupato' dalle suore – adibita alle funzioni religiose<sup>98</sup>, con un altare e delle sedie per i fedeli; dunque, il doposcuola è all'interno dello spazio-religioso di Marozia. Mentre tre ragazzi delle scuole medie sono intenti a studiare, pur incuriositi dalla novità della mia presenza, noto il gruppetto dei più piccoli, quattro bambini tra i sette e i dieci anni, giocare sul pavimento, accanto ad una piccola grata di ferro presente nella parte inferiore di una parete; la grata è sorretta da viti traballanti e per i bambini il gioco è allentarle, scopercchiando la fessura nel muro, forse uno sfogo dell'aria – non so dire con precisione, ma non importa – per poi inserire nella parete dei normalissimi pezzi di costruzioni colorate. Il tutto si svolge mentre Eva è intenta a seguire altri piccoli allievi, coetanei dei bambini che giocano sul pavimento. La grata viene richiusa, con dentro i pezzi di costruzioni giocattolo; la cosa che mi lascia in quel momento allibito è che, alla soddisfazione del bambino che ha l'intuizione di

---

<sup>98</sup> La chiesa più vicina a Marozia necessita dell'auto o di una lunga passeggiata per essere raggiunta, il che sarebbe impraticabile per alcuni abitanti con problemi di deambulazione o che non possono, per altri motivi, allontanarsi dal quartiere troppo a lungo. Questo spazio, pur non essendo una chiesa, riceve la visita di un prete, che a cadenze regolari celebra messa.

‘inventare’ il nascondiglio seguono queste sue parole: “qua ci abbiamo messo la droga”. Un gioco. Niente di più per dei bambini. Molto di più in quel contesto.

Lo spazio a Marozia è una risorsa, spazio abitato o da affittare, spazio da impiegare immediatamente o da conservare per usi privati o collettivi (*supra*: II.3.3, II.3.4). Lo spazio, a Marozia, è una dimensione che ha subito e che subisce molte modifiche, talune visibili e altre invisibili, perché interne ai locali, come è accaduto durante gli anni degli allargamenti delle abitazioni: riallocazione, appunto, degli spazi abitativi, non vigilata adeguatamente e lasciata ad una ‘autogestione’ adattiva, per dire così (*supra*: II.2.2). Certi spazi sono stati e sono ‘adattati’ per nascondere, ma si nasconde soprattutto all’interno di ambienti ‘comuni’, famigliari. I media, come visto nei paragrafi precedenti, puntano molto su una incontrovertibile realtà, quella dei nascondigli illegali, resa incontrovertibile perché restituita fotograficamente dalle indagini di polizia e forze dell’ordine in genere, quando le immagini di alcune retate compaiono sui giornali. Si è visto come Marozia, definita testualmente “chilometro del Male” (*supra*: II.3.1) dal linguaggio mediatico e dalla stampa, venga descritta come un covo labirintico, un assemblato di camere segrete, dove scompaiono i “ricercati dalla legge” e dove si celano tutte le illegalità immaginabili.

Ciò che i giornali non lasciano trasparire, attraverso lo stile ‘emergenziale’ del loro discorso, è appunto la profondità storica delle pratiche e dei luoghi di Marozia. Una dimensione che si è cercata, fin qui, di restituire.

A fronte di alcuni episodi che hanno lasciato emergere, nel corso degli anni, nascondigli di merci illegali, come droghe, armi o altro (proveniente da furti e rapine), non è generalizzabile la creazione diffusa di “caveau” o bunker segreti, nelle dimensioni descritte dai giornali, che li vorrebbero, se non in tutti, almeno in ‘molti’ appartamenti del comprensorio. Durante le mie ricerche è emerso, attraverso diverse conversazioni riservate – anche informali – con i residenti, che l’espedito di nascondere quantitativi di droga, specialmente hashish, per conto di terzi – quindi non rivendendola direttamente – è molto diffuso e praticato, questo è vero, ma riguarda in particolare attori sociali in qualche modo “deboli”, in termini di accesso alle risorse (spazio incluso) sia interne che esterne. Per lo più, proprio tra coloro che non hanno beneficiato degli allargamenti e che soffrono in ‘mini-appartamenti’ ancora troppo angusti per una famiglia intera, vi è chi si presta a custodire sostanze stupefacenti.

La pratica di nascondere delle quantità, modeste poiché meglio nascondibili, è chiamata da tutti i miei interlocutori “retta”; si dice “fare la retta”, appunto nel senso di reggere, mantenere, “custodire” per qualcuno. In base al valore di vendita sul mercato dell’illecito, ad esempio per 500 euro di merce, si riceve un dieci per cento, dunque 50 euro per la “retta”.

Alla fine, lo fanno quasi tutti. Pure mio padre, che c’ha il suo lavoro regolare, se gli capita di poter fare una *retta* tranquilla, lo fa. Ma non è una cosa di sempre, se capita sono quei cento, duecento euro che ti possono entrare, senza fare niente. Ma fanno la differenza. Anzi sono proprio quelli come mio padre che vengono *cercati* di più, proprio perché hanno un lavoro, sono fuori dai giri per strada, insomma sono meno a rischio di controlli [...] Io gliene ho parlato un giorno... m’ha risposto «è così, lo fanno tutti». (Camilla, 24-05-2018)

La testimonianza di Camilla si riferisce, dunque, a suo padre, che ormai ha un lavoro stabile come usciere presso un ente pubblico. Pur con un pesante passato di tossicodipendenza, il padre di Camilla ne è uscito ormai da molti anni, ma partecipa, pur se raramente, a questa forma di guadagno, di ‘sussistenza complementare’. La situazione familiare di Camilla, infatti, non è semplice. La ragazza, ventunenne, come detto in precedenza, ha interrotto gli studi universitari e, da quando la conosco, cerca di inserirsi in piccoli lavori nell’ambito della ristorazione, come assistente di sala, ma sono lunghi i periodi di inattività. La madre di Camilla soffre di un tumore, aggravato dalla dipendenza da droghe ‘pesanti’; la donna è entrata e uscita diverse volte dalle comunità di recupero ma, come mi racconta la figlia, altrettante sono state le “ricadute”. Camilla abita in un piccolo appartamento del comprensorio, assieme al padre e alla sorella. La madre abita, invece, sempre a Marozia, in un altro mini-appartamento con l’altro figlio, Lucio. A differenza di Camilla, Lucio ha un lavoro ‘abbastanza’ stabile, sempre nel campo della ristorazione, presso una società di catering. Lucio è più grande di Camilla, ha 28 anni e un rapporto molto conflittuale con il padre. Anche Lucio è stato più volte in comunità di recupero, per dipendenza da droghe, specialmente crack ed cocaina. Un quadro complesso, quello della famiglia di Camilla, in cui la dimensione dell’uso – e della prossimità – alle droghe ha rappresentato qualcosa che, indubbiamente, ha segnato le traiettorie di tutti i suoi componenti. Camilla mi racconta di come abbia vissuto tre anni, dai sei a i nove d’età, in una comunità di recupero in Toscana, per rimanere con la madre, la sorella e il fratello maggiore.

Nei suoi racconti, come in quelli di altri residenti, la droga è un male e una risorsa al tempo stesso. Non bisogna dimenticare che per i giovani, come per gli adulti, il piccolo spaccio sia una delle attività più facilmente ‘raggiungibili’ in termini di reti di contatti locali; ma per i giovani l’attività di spaccio è, qui a Marozia, l’unica attività economica trasversalmente diffusa e di cui si può avere conoscenza – finanche una ‘formazione indiretta’, come ci lascia intendere l’episodio del “gioco” – sin dall’infanzia.

Chiaramente, la droga è una dimensione, nel senso di risorsa e possibilità di guadagno, presente – in altro modo – anche nelle vite di chi agisce per ‘resisterle’, in un quartiere come Marozia. In questi termini me ne parla appunto Magy, una giovane di 21 anni, di origini tunisine, lungo-soggiornante (dunque, non cittadina italiana), che ha dovuto darsi sempre più da fare per tenere in piedi la propria famiglia (padre, madre e fratello minore), in particolar modo a partire dalla sua maggiore età<sup>99</sup>. Parlare con Magy è sempre molto complicato, perché passa pochissimo tempo a Marozia, divisa tra due lavori, che la impegnano da mattina presto fino a tarda sera. Suo fratello Alì ha sedici anni ed è un ottimo studente. Magy me ne parla con enorme orgoglio, ma anche con una certa dose di preoccupazione:

Alì è un ragazzo come non ce ne sono qui. A scuola è il migliore, vuole fare l’università... anche io avrei voluto, avevo frequentato il liceo linguistico ma poi ho cominciato a lavorare negli hotel... lui no, lui deve continuare perché se lo merita. Mai un problema con le droghe o altro [...] quelli del quartiere (parla di Ahmed del suo gruppo) lo riconoscono come un ragazzo apposto, lo reputano uno in gamba, ma gli stanno pure appresso per farlo entrare nei giri loro... nel senso che quelli come mio fratello a loro servono. Quelli come lui sono insospettabili, stanno lontano dai casini, non gli imbocca (“piomba”) la polizia in casa... sarebbe perfetto per fare la retta! Per fortuna lui non ci pensa proprio, resiste, dice di no... voglio dire, non è neanche scontato in un posto così, quando ti fanno capire che puoi farti duecento euro senza muovere un dito in cinque, sei giorni... spero che continui, la paura è sempre quella... che possa andare qualcosa storto. Io lo so che bisogna avere anche tanta fortuna, fuori di qui, non basta essere bravi e studiare per avere qualcosa di buono. Se poi la vita ti rifiuta tutto, tu che fai? Ne ho visti di ragazzi spegnersi...dopo un po’... ragazzi che a vent’anni già sono rassegnati e lì è un attimo, ti convinci che per te c’è solo Marozia e questi giri qui. (Magy, 22-05-2019)

---

<sup>99</sup> A differenza di Ahmed, i genitori di Magy hanno meno risorse economiche e il suo contributo è essenziale perché la famiglia mantenga un reddito che possa consentire la sussistenza di tutti.

Alle preoccupazioni di Magy si aggiungono le riflessioni di Camilla sulla sua parabola formativa e lavorativa.

Per un po', alle superiori, ho vissuto fuori da qui, a casa di mia nonna e frequentavo una comitiva di un altro quartiere. Poi le cose si sono complicate, per colpa mia anche... lo ammetto, ho mollato, mi sono lasciata andare e l'università mi è sfuggita di mano [...] volevo fare l'assistente sociale perché ci sono cresciuta con queste figure attorno... le ho sempre viste come delle figure positive, in grado di proteggere chi si trova ad affrontare situazioni troppo gravi, come per me quando entravo e uscivo con mia madre dalle comunità... poi, però, se gli esami non vanno avanti, non vanno velocemente come vorresti... ti senti ancora di più crescere l'ansia, anche perché stai qui a pesare sui tuoi che non c'hanno un granché [...] Per un anno ho lavorato con una cooperativa che accoglie immigrati, dodici persone in un appartamento... mi sono trovata dentro a situazioni pesanti, perché non avevo una formazione adeguata ed ero spesso da sola, donna e piccoletta pure, mentre gli ospiti erano tutti uomini. Poi è finita ed è stato difficile riprendere gli studi. Senza lavoro e senza studio, sono tornata a casa di mio padre. Quindi è da poco che ho ripreso a frequentare il gruppo dei ragazzi qui... e devo dire che, nonostante i miei fallimenti, mi hanno fatto sentire una di loro, protetta... fuori di qui sento sempre di dover dare spiegazioni, cosa ho fatto, cosa non ho fatto, perché ho smesso di studiare, come mai non trovo lavoro... qui è diverso, qui è casa... loro fanno qualche lavoretto, un poco spacciano, è vero... ma credo che di base stanno sempre assieme anche per questo legame, che è liberatorio. Ora sento che non devo più correre; appena ritornata, ho perso totalmente la cognizione del tempo... pure semplicemente a stare qui... dico sempre che ci mettiamo qui, noi ragazzi, a fare le sedute! (Camilla, 24-05-2018)

Camilla mi ripropone spesso questa sua visione di Marozia, parlando di sé stessa come di una sorta di figliol prodigo, che ha provato a inserirsi in altri 'ambienti', scolastici, lavorativi, di quartiere, ecc.; si racconta come una ragazza che ha coltivato l'idea di passare ad un presunto lato 'produttivo' e 'di successo' della società. Nelle sue parole, infatti, traspare sempre un mondo 'interno', cioè Marozia, il quartiere, con i suoi tempi, le sue "sedute" – come si diverte a chiamarle, giocando con il linguaggio della psicoanalisi o degli assistenti sociali, che ben conosce –, vale a dire il tempo che i ragazzi del 'bare' (senza bar) spendono assieme sui muretti, per le scale e nei corridoi scrostati dei palazzoni, nella loro lentezza ripetitiva, nella loro socialità 'familiare'. Nelle parole di Camilla è enunciato, d'altro canto, anche uno spazio 'esterno', che ha altri tempi, dove le richieste sono pressanti, uno spazio in cui si viene valutati per quello che si ha e per quello che si realizza, nello studio, nel lavoro, nelle capacità di 'andare avanti', migliorare, avanzare socialmente. Durante le nostre lunghe

passaggiate a Marozia, Camilla ripropone sempre questa sua visione di un mondo a due velocità (che si concretizza nelle due dimensioni ‘percepiti’ spazialmente del ‘dentro’ e del ‘fuori’); non che Camilla si consideri ormai ferma o immobile – ha solo 22 anni – ma traspare fortemente, in ciò che dice, la ricerca di un nuovo senso, di una narrazione che le permetta di affrontare il suo “fallimento”, quel ritorno a casa, quell’abbandono degli studi, associato alla ricerca di piccoli lavori saltuari negli hotel o nei ristoranti. Camilla, infatti, come moltissimi ragazzi del quartiere ha studiato al vicino istituto alberghiero che, oltre all’istituto tecnico frequentato da Ahmed, rappresenta quasi una tappa obbligata – una scelta tra limitate possibilità – per i giovani del comprensorio<sup>100</sup>.

Tornando alla testimonianza di Magy, le sue preoccupazioni per il fratello (considerato da lei una “mosca bianca” nel contesto di Marozia) si rapportano alla sua personale esperienza – ha frequentato il liceo con successo, cercando di evadere da un percorso che segna le vite di molti suoi coetanei, ma alla fine ha dovuto ripiegare su lavori poco qualificati, che la impegnano tutta la giornata da quando ha compiuto diciotto anni – e all’esperienza di Camilla, sua amica, nonché a quelle di molti altri ragazzi, che ogni giorno provano a districarsi tra lavori dequalificati e precari da un lato e attività informali o illecite dall’altro.

Nel contesto di Marozia, chi fa la retta, allora, non viene considerato un criminale – né in termini relativi né in termini assoluti – poiché tali azioni, o scelte, acquistano un senso all’interno di una locale etica della sussistenza (*supra*: II.3.3), che sfuma i contorni, come detto in precedenza, tra lecito e illecito. Camilla, ad esempio, non descriverebbe mai suo padre come un criminale; la ragazza è molto fiera, anzi, del genitore, che è riuscito senza il supporto di comunità di recupero, con la sua sola determinazione, ad uscire dalla dipendenza dall’eroina, ad esempio. Considera la partecipazione del padre alla retta né più né meno che un’occasione di sussistenza complementare – e non alternativa – e spesso motivata da imprevisti che accadono in un percorso di vita, fondamentale ‘onesta’:

Due settimane fa, mio padre ha trovato le ruote dell’auto tagliate. Quattro ruote tagliate per uno screzio da parte di un vicino, un tipo che non ci sta con la testa... nel senso vero, soffre di problemi mentali, non lavora, la moglie invece sì, lavora come inserviente [per lo stesso ente] di mio padre, che di solito le dà un passaggio... il tipo si è ingelosito e gli ha bucato le ruote. Mio padre l’ho

---

<sup>100</sup> Questo aspetto verrà ripreso nel prossimo paragrafo.

visto piangere, ti giuro, quattro ruote bucate... dopo i sacrifici per comprarla quella macchina... sono un danno economico serio per la famiglia. Credo che in quell'occasione si è rivolto ad Ahmed e ha fatto la retta. Che ti devo dire? Una specie di assicurazione per quelli come mio padre.

Che Ahmed sia alla ricerca di 'basisti' sicuri, appunto come adulti con un lavoro stabile, studenti modello, ed altri soggetti che non costituiscono motivo di attrazione per la polizia, è qualcosa che mi ha confermato egli stesso, definendo tali persone-risorse, gente "tranquilla":

D\*\*\* è uno tranquillo, uno come piace a noi, più sei tranquillo e più sei invisibile, più puoi anda' bene insomma. Questo è normale. Non è che dai in mano a un ladro o a un tossico cinquanta grammi di fumo ("hashish") (Ahmed, 20-05-2018)

A Marozia, l'invisibilità di cui parla Ahmed si riferisce non solo ad un possibile sguardo della polizia, dunque al non avere dei 'precedenti', divenendo un potenziale obiettivo di 'attenzioni' o perquisizioni; l'invisibilità dei 'soggetti tranquilli' si riferisce anche a coloro che non sono capaci di attrarre l'invidia di altri abitanti del quartiere.

I Se ti metti a fare il passo più lungo della gamba, te bevono ("fanno la spia alla polizia") in un secondo! Io per esempio a diciotto anni gestivo le cose diversamente... non come adesso, a 'na certa potevo pure fa' le cose serie [se avessi voluto].

R. Che vuoi dire?

I. Che c'avevo in mano più soldi, perché a un certo punto vendevo solo io qui. I napoletani (cioè i napulengre) non vendevano niente... però per diventare più grande ci vogliono più cose, non bastano i soldi per comprare... c'è bisogno di gente fidata che ti fa i viaggi (le forniture) e di tanta, tanta gente che te fa la retta!

R. Cosa non ha funzionato?

I. M'hanno bevuto... stavo andando forte, hanno fatto 'na spiata e hanno bruciato proprio la mia ragazza (minorenne), hanno detto alla polizia dove andare a cerca'... lei reggeva per me trenta grammi... poi sono arrivati da me e me so' fatto il processo... direttissima.

(Intervista con Ahmed, 13-05-2018)

Ahmed è ancora sotto processo per l'episodio qui narrato. Non voglio insistere troppo sulle sue vicende giudiziarie, ma voglio far notare il punto di vista del ragazzo, che



riflette quello di molti suoi coetanei di Marozia, in merito allo spaccio, alla circolazione di droghe e al rapporto con la polizia che sorveglia il territorio.

I. Come t'ho detto, mi sono dato una calmata. Gli zingari napoletani de qua con me so' tranquilli, sia loro che altri *banditi veri* mi chiedono sempre se me serve qualcosa di più, tipo er cocco ("cocaina") oppure er ferro ("pistola"), ma ti dico che solo una volta so' andato a prendere il ferro, senza usarlo, solo per spaventare uno che mi aveva solato ("derubato")... poi basta, troppo rischio. Te l'ho detto, lo facciamo per stare bene, pure quando non c'è lavoro e per mantenerci il vizio...

R. Quindi per vizio cosa intendi?

I. Fumare, bere, fare cazzate, niente cocaina o altra roba pesante... qua attorno (anche fuori Marozia) la droga che spigne ("si smercia") di più è la *cotta* (cocaina cotta, cioè crack)... ma noi non possiamo spigne quella merda... voglio di' con quella ammazzi la gente per davvero... io pure prima ne facevo uso [di cocaina e crack], a sedici anni un botto... poi mi hanno portato in Egitto dai parenti, per qualche mese... da là ho smesso. Nessuno di noi qua se deve fa' di quella merda, sennò hai chiuso col gruppo... punto.

(*Ibid.*)

Ahmed continua a gestire la sua immagine come quella di un ragazzo sveglio, che potrebbe anche diventare 'qualcuno' nei traffici illeciti, ma che cerca di 'non esagerare', mostrando un codice di condotta, che vuole sia condiviso dagli altri del gruppo: *in primis* l'astenersi da droghe pesanti e stare lontani dai danni seri (furti, rapine, utilizzo di armi da fuoco). Tale posizione gli permette di negoziare anche con alcuni "criminali veri", sia romani che napulengre, aprendosi a piccole collaborazioni tanto con gli uni che con gli altri, purché non si superino i limiti imposti.

Marozia diventa, dunque, fondamentalmente una 'base' per i traffici illeciti di droghe leggere; Ahmed e i suoi hanno il compito di rifornirsene, distribuirle all'interno delle case di "soggetti tranquilli", siano essi giovani o anziani non ha importanza, e di farle uscire al momento opportuno, man mano che arrivano le "chiamate". Questo genere di chiamate capitano anche durante le nostre conversazioni: basta una telefonata o qualcuno che viene ad avvisarlo di persona, mentre si trova apparentemente seduto a non far nulla, ed ecco che Ahmed si scusa e si defila, dicendo: «devo anda' a sposta' 'na cosa».

Si direbbe che, almeno nei suoi racconti, e non solo nei miei confronti, Ahmed applichi una strategia da 'basso profilo': ciò gli permetterebbe di coesistere a Marozia sia con "quelli che fanno i danni seri" che con eventuali 'vicini fastidiosi'. Mi spiego meglio. Far circolare la droga in piccole quantità, come merce da cui estrarre valore,

sotto forma di “retta”, materialmente consistente in piccoli lotti depositi in ambienti famigliari, permette ad un ragazzo sveglio e giovane come Ahmed di presentare sé stesso come una risorsa facilmente accessibile, rispettando l’etica del minimo guadagno per tutti. Se la droga è distribuita a più soggetti che possono partecipare di questa economia, diviene difficile anche far in modo che le ‘invidie’ per un’attività remunerativa si accumulino, innescandosi contro Ahmed e le due o tre persone, scelte come eventuali compartecipi (“complici” da una prospettiva securitaria). Questo ha appreso Ahmed, specialmente dal suo ultimo arresto a seguito di una “spiata”: meno soldi in tasca per sé, più circolazione della merce e dei profitti, garanzia di accesso alla risorsa, potenzialmente per chiunque, purché egli o ella dimostri di essere ‘tranquillo/a’, cioè un basista affidabile.

L’uso sociale della “retta” sta appunto in questa dinamica possibilità di creare rete, di ribadire un accesso – trasversale all’interno della comunità di Marozia – a una forma di sussistenza complementare, quando necessaria. Dalla ‘retta’ si può entrare o uscire, o non farne parte pur sapendo che è lì, alla portata. Se intesa come risorsa sociale – ciò che nella pratica riesce a trasmettere Ahmed con il suo gruppo – la “retta” è tale proprio in quanto possibilità d’azione, laddove, per chi decide di intraprenderla, non vuol dire essere giudicati – incontrovertibilmente – criminali dalla comunità residente.

Tutti alla fine, se c’è la possibilità, cercano de farsi ‘na retta... perché, la polizia nun se fa ‘na specie di retta con gli arresti? L’ultima volta che mi hanno portato alla celletta, prima del processo, ero tutto rincoglionito... m’hanno detto “firma qua” e ho firmato (all’ingresso della camera di custodia); avevo 700 euro contanti in tasca, ma sul foglio hanno scritto 500... quando so’ uscito me ne so’ accorto, e 200 so’ rimasti a loro. Ma io zitto, che devi fare? Quella è la retta loro, no? È un classico, se chiedi in giro qua attorno, vedi che è successo a tutti... ma proprio a tutti, eh! Queste so’ cose che fanno coi piccoli, con chi nun è nessuno come me, alla fine della fiera... solo che loro c’hanno la divisa, tutto qua! (Ahmed, 13-05-2018)

La polizia diviene, nei discorsi di Ahmed, un altro esempio morale della legge di un guadagno diffuso, solo reso esplicito e tangibile sull’altro versante sociale (quello dei controllori). Non si tratta di legalità o illegalità, per Ahmed ci si accanisce contro i ‘pesci piccoli’ perché, in questo modo, la polizia rischia di meno, si mette in mostra e può anche guadagnarci. Oltre a partecipare, sempre secondo Ahmed, della stessa etica di sussistenza complementare – rovesciata, nel caso delle forze dell’ordine – i poliziotti diventano anche parte integrante di un controllo sociale interno a Marozia:

questo avviene, appunto, quando qualcuno denuncia un vicino perché sta ‘esagerando’, nel senso che sta tentando di spezzare la circolarità delle risorse, guadagnando da solo o con pochi ‘soci’; la polizia diviene così strumento per fermare e sancire il vero comportamento asociale: un tipo di accumulazione aggressiva ed egoistica, per l’assenza di circolarità e redistribuzione di una parte delle risorse. Tali ‘imprese’ egoistiche, quando nascono, hanno sempre le “gambe corte” a Marozia:

Qui devi imparare prima di tutto a farti i cazzi tuoi, ma a farteli bene. Nel senso che devi capire che, per farti i cazzi i tuoi, devi calcolare sempre pure i cazzi degli altri. Io so fare questo e finché non ci sta ‘na svolta pure per me, questo è quello che faccio. Se decidi di fare tutto da solo, diventano tutti infami e te bevono in un attimo. (Ahmed, 13-05-2018)

L’uso sociale della retta, la sua dimensione di risorsa ‘aperta’, accessibile, a differenza di molte risorse paventate ma in realtà estremamente limitate o negate, tanto nello studio quanto nel mercato del lavoro formale e legale, mette Ahmed e i ragazzi del “bare” dinanzi a una negoziazione continua sia con i coetanei che con gli ‘anziani’. Nel rapporto con i residenti anziani, ho riscontrato delle differenze qualora i ragazzi del “bare” vadano a rapportarsi con coloro che essi riconoscono come i “custodi”, quali Umberto e altri del comitato di quartiere, oppure con quegli adulti non riconosciuti altrettanto ‘forti’, sia in termini di relazioni che di azione e controllo delle risorse (spazio interno, contatti con istituzioni esterne, con reti di lavoro, capacità di provocare dissenso, ostracismo, ma anche – si è visto – di amministrare la violenza). In sintesi, i rapporti tra le generazioni appaiono verticali, dunque fondati sul rispetto del più giovane verso l’anziano, laddove il prestigio di quest’ultimo si fonda sulla sua capacità di smuovere sia capitali materiali che simbolici. Al contrario, tale verticalità si neutralizza o si rovescia, nel caso in cui l’adulto della relazione non è in grado di attingere a tali capitali. Cercherò di mostrare quanto appena accennato nell’ultimo paragrafo di questa sezione, dedicato appunto al rapporto tra i giovani del “bare” e gli ‘anziani’ di Marozia.

#### II.4.3 Giovani e anziani

Sono le 20,30 di un venerdì di maggio, a casa di Camilla si cena. La mia informatrice è a tavola con il padre e la sorella. Bussano alla porta con molto impeto. L’uomo si

alza e va ad aprire, alla porta c'è Ahmed, dietro di lui ci sono suo cugino Tarek, Mirko e Giulio. Ahmed è scuro in volto, con tono alto e autoritario chiede dove si trovi Lucio, il fratello di Camilla. A quanto pare il ragazzo non si fa vedere da una settimana. Ahmed e gli altri lo hanno cercato anche dalla madre, ma sembra sparito da Marozia, e con sé ha portato una quantità di hashish che gli è stata affidata, per farci la “retta”, appunto.

Come già detto, le pareti degli appartamenti sono davvero molto sottili, così le urla di Ahmed risuonano sul tutto il pianerottolo e penetrano nelle altre abitazioni. L'orario, le modalità, i toni adoperati per esporre il problema al padre di Camilla sono una *performance* di violenza, necessaria a ribadire e a segnare i rapporti di potere, sottesi alla pratica della “retta”.

Ahmed minaccia fisicamente Lucio – così mi verrà in seguito riferito e confermato da più voci –, chiarendo a suo padre che il ragazzo non uscirà incolume da quel tradimento, in quanto “infame”. Il padre di Camilla, il quale conosce benissimo la serietà dell'accaduto, tenta un rimprovero al giovane Ahmed, nello specifico lo accusa di essere stato superficiale per aver affidato della droga a suo figlio, pur sapendo come questi sia stato (e presumibilmente sia ancora) un consumatore assiduo di cocaina. Il padre di Camilla finge di essere anche sorpreso che Ahmed sia stato così ‘leggero’. Chiaramente, i toni della conversazione sono molto più tesi e pesanti. Ci sono due aspetti importanti: anche il padre di Camilla sa che in quel momento è osservato e ascoltato dal vicinato ed il pianerottolo del palazzo, di quel genere di palazzo, diviene la pubblica scena di una contesa; inoltre, l'uomo sta fingendo di essere sorpreso, in quanto è già stato messo al corrente dalla figlia dei problemi che incorrono tra Lucio e i ragazzi del “bare”.

L'uomo tenta di posizionarsi sulla scena negoziando il valore dell'anzianità e l'esperienza di certi “affari” e del contesto, ma all'anzianità non corrisponde alcun accesso esclusivo ad una risorsa materiale o alla distribuzione di una ricchezza (la droga), la quale, invece, è gestita dai giovani interlocutori. Il discorso tra le due parti si fa sempre più teso. L'uomo non riesce a far ragionare Ahmed e gli altri sull'eventualità di un loro errore. Ahmed, di tutta risposta, motiva le sue ragioni sul fatto che un furto e una “infamata” verso chi, invece, ha mostrato fiducia – concedendo la partecipazione alla “retta” – sia un gesto estremamente grave, a cui forse neanche la restituzione del denaro potrebbe porre rimedio.

La scala dei valori, messi in scena sul pianerottolo della palazzina di Marozia, non può che fare riferimento ad un'economia morale locale: essendo il padre di Camilla e Lucio, pur se saltuariamente, all'interno dello stesso circuito di sussistenza complementare costituito dalla "retta", il contesto non permette di prendere in considerazione come 'giusta' o 'sbagliata' la pratica in sé. L'aggrapparsi al valore dell'esperienza, incarnato dall'essere anziani come capitale culturale – saper riconoscere quando è opportuno o meno affidare una "retta" – è un tentativo che va a vuoto, immediatamente disinnescato dal capitale sociale che Ahmed e i ragazzi del "bare" hanno prodotto nel tempo, attraverso la stessa pratica<sup>101</sup>. Minaccioso e autorevole, Ahmed lancia un ultimatum al padre di Camilla, il quale, pubblicamente, dato il contesto di ambienti domestici ma 'privi di filtri', assicura ai ragazzi che il debito del figlio sarà da lui ripagato.

Si tratta di un confronto violento, verbalmente e simbolicamente, ma recepito nella sua concretezza di 'minaccia reale' dagli attori coinvolti, tra i quali oltre ai ragazzi e alla famiglia di Camilla, vi è la comunità tutta, chiamata in causa attraverso i vicini residenti nello stabile:

Mio padre ha vissuto due settimane terrorizzato. Aveva appena fatto riparare l'auto, aveva paura che gliela rubassero, ad esempio, come ripicca... si svegliava nel cuore della notte per controllarla [...] paura di violenza fisica quella sì, ma non per lui, piuttosto per Lucio, se Ahmed lo avesse trovato prima di me. (Camilla, 21-05-2018)

Mentre il padre di Camilla cerca di raccattare il denaro, equivalente al debito del figlio, la ragazza cerca il fratello in lungo e in largo, attraverso ogni possibile contatto. Sono giorni molto tesi, la mia informatrice rasenta la disperazione per varie ragioni ed è la prima a riconoscere l'estrema fragilità delle condizioni del fratello, che intanto è scomparso anche dal lavoro, presso la società di catering che lo impiega da un paio d'anni. Lucio, si scopre ad un certo punto, ha trascorso in un altro quartiere periferico

---

<sup>101</sup> La scena 'messa in piedi' dai ragazzi del "bare, con Ahmed in testa, va molto oltre il mero tentativo di recuperare del denaro. Ciò che essi stanno curando è appunto quel capitale sociale, inteso da Bourdieu (1980: 119) come somma di risorse, materiali e non, che ogni individuo o gruppo può ottenere partecipando a una rete di relazioni interpersonali, fondate su principi di reciprocità e di mutuo riconoscimento. Ciò che qui mi preme sottolineare è piuttosto la dimensione individuale e generativa del capitale sociale: secondo Bourdieu (1986: 249-250), l'individuo – nel nostro caso Ahmed come leader dei giovani – che vuole accumulare capitale sociale è obbligato ad attuare un vero "investimento strategico", perché la rete sia "profittevole". Da questo punto di vista, i ragazzi sono 'obbligati' tanto a far circolare le quote percentuale sui proventi dell'hashish (quota per la "retta"), quanto ad amministrare l'uso sanzionatorio – all'interno della rete locale – della violenza, dapprima verbale e, se necessario, fisica.

gran parte della sua 'latitanza', rifugiato a casa di una "tossica" conosciuta per strada. Dopo diversi giorni, che Lucio stesso definirà di "black out", il ragazzo finalmente si mette in contatto con la sorella, la quale lo porta da alcuni parenti fuori Roma, perché si riprenda fisicamente e mentalmente dall'uso prolungato di droghe pesanti, acquistate proprio dopo aver venduto l'hashish che Ahmed gli ha affidato. Racimolato il denaro, dunque vistosi anche assottigliare lo stipendio mensile per questo 'incidente', il padre di Camilla lo consegna ad Ahmed. A questo punto i ragazzi del "bare" fanno qualcosa di molto significativo, si recano dalla madre di Camilla, che abita nella palazzina accanto, dove Lucio può finalmente rientrare, e le vengono in aiuto con delle riparazioni idrauliche ed altri gravosi compiti di ripristino e pulizia dell'appartamento, tutto questo senza pretendere denaro.

Sistemata la cosa con mio padre, Ahmed si è comportato come uno di famiglia, ma sempre autoritario, cioè ha preso quell'atteggiamento da «a te ce penso io» [...] Mi ha detto «se tua madre c'ha sto problema, lo risolviamo noi. È come se fosse madre a me». In effetti, lei non si poteva permettere le riparazioni, diciamo che quello che è uscito da una parte è rientrato dall'altra. (Camilla, 22-05-2018)

Quando Ahmed ha incontrato Lucio [davanti a numerosi testimoni, per strada,] lo ha chiamato, gli ha fatto il segno di avvicinarsi e gli ha detto «tu lo sai che ti dovrei mettere le mani addosso?», lui gli ha risposto «lo so, so' stato un infame, c'hai diritto, se lo devi fa' fallo». Ahmed lo ha guardato e gli ha risposto «non lo faccio, perché so' uno d'onore, io». (*Ibid.*)

Ripristinato il debito di denaro, si tratta di ricomporre la reciprocità spezzata in quell'economia della "retta". Ahmed non si lascia andare ad una inutile punizione nei confronti di Lucio, ribadendo di essere "uno d'onore", avendo ricevuto il rimborso del danno economico e avendo così 'implicitamente' promesso di lasciare incolume il fratello di Camilla. Inoltre, le riparazioni a casa della madre di Lucio, dove lo stesso ragazzo abita, sono il prolungamento di quella scena – negoziazione di ruoli e poteri – svoltasi sul pianerottolo del palazzo.

L'intero vicinato è, così, testimone del ruolo da "custode" che, nonostante la giovane età, Ahmed si assume in quella situazione di riappacificazione. Un ruolo giocato in parte sapientemente, come "investimento strategico" (Bourdieu 1986: 249-250) nella fortificazione di un capitale sociale – il sistema locale di legami e reciprocità messi in campo per distribuire e nascondere la merce illecita – e in parte incorporato attraverso

una pedagogia di strada, trasmessa dagli attori sociali 'forti', come il gruppo dei primi occupanti, tra cui Umberto (II.2.2, II.3.3). In tale contesto, si comprende meglio l'episodio della "spedizione punitiva" a danno dei due marocchini, trasformato dai media in "scontro tra *gang*" (II.3.2). In quella situazione, un personaggio anziano 'forte' come Umberto ha dichiarato una continuità 'etica' tra l'azione dei ragazzi e il suo 'prendersi cura' del quartiere.

Ma, a parte il legame (sempre di rispetto e di timore) tra i ragazzi del "bare" da un lato ed Umberto con pochi altri 'custodi anziani' dall'altro, il rapporto tra questi giovani e la generazione più adulta nel comprensorio è una dimensione molto complessa, difficilmente schematizzabile, per così dire, in due gruppi d'età.

Normalmente quelli che c'hanno tra i 40 e i 60 anni, qui li chiamiamo la generazione bruciata. Sono dei sopravvissuti a loro stessi, per il momento... non è che hanno solo problemi di dipendenza da droghe... sono dipendenze che camminano. Per loro stare strafatti è normalità. Crescendo qui, ti abitui talmente tanto a vedere una persona conciata così male che quasi te lo dimentichi... finché non succede il peggio. (Camilla, 23-04-2018)

Ieri notte alla mia vicina le è schioppata ("esplosa") la tubatura del bagno. Io abito di sotto. Ci so' venuti a svegliare alle 4,30... dalle 4,30 fino alle 7 di stamattina a tirare l'acqua fuori... eravamo in dieci del palazzo a tirare con le scope l'acqua fuori. C'erano le onde nella stanza! C'erano i cavi della corrente scoperti che galleggiavano sull'acqua! E lei (la vicina) non voleva staccare la corrente... sono venuti i pompieri, hanno chiuso l'acqua... davanti ai pompieri ha staccato la corrente e dopo dieci minuti che sono andati via l'ha riaccesa. Non si può ragionare con ste persone qui! Anche quando non sono strafatte, non ci stanno con la testa. Sai come si è accorta dell'allagamento? Solo perché l'ha morsa il gatto! Se scattava un incendio eravamo tutti morti! Questi qui... questi cinquantenni che si so' persi, sono una generazione di bruciati! Noi ragazzi dobbiamo stare sempre attenti, non solo a noi stessi, ma soprattutto a questi 'vecchi' che ci vivono accanto e possono ammazzarci da un momento all'altro! [...] Da quando sono bambina vedo cose del genere... non so quante volte mi sono trovata scalza sotto al palazzo, perché c'era il rischio che una tossica faceva saltare tutto in aria a causa delle bombole di gas! (Magy, 23-04-2018)

Il punto di vista dei miei giovani interlocutori è spesso orientato verso questi giudizi severi: una galleria di vecchi "scoppiati", "bruciati", "reietti" (con eccezioni che essi stessi riconducono a pochi individui) costituirebbe la base del gruppo d'età dei loro padri.

Quando si tratta di quella fascia d'età o sei scoppiato, drogato, nullafacente o ti stai a spacca' la schiena, come mio padre. Nun c'è via di mezzo tra quelli là... ovviamente parlo dei primi che so' venuti a Marozia, non di quelli che hanno 'comprato' la casa (intende comprato l'accesso, l'occupazione) ma che vengono da fuori e c'hanno un lavoro regolare. Dei vecchi residenti di qui, dico, o sono fantasmi o se fanno il culo (Ahmed, 04-06-2018).

Quando Ahmed si esprime con tale apparente facilità nell'operare certe cesure, lo fa pensando davvero ad un modello pedagogico locale, che passa attraverso la distribuzione di valori generazionalmente posizionati. Non si tratta dell'esclusione del "tossico", in quanto reietto tra i poveri e tra gli abitanti marginali di questa periferia. Per essere chiaro: coloro che, come Umberto, sono stati indicati come soggetti locali forti, 'custodi', hanno costruito la loro posizione in giovinezza, alla stessa età dei ragazzi del "bare".

Prima li facevamo noi i danni, e pure quelli seri. Poi dopo un po' c'è chi se perde, perché è scemo, nun riesce a capi' niente, non sa quando fermarsi. Oh, qualche volta qualcuno m'ha stupito... (indica un uomo sulla quarantina che sta scaricando delle buste della spesa da un furgone) quello lì, A\*\*\*, faceva le rapine, i furti... poi è stato beccato, invece della galera gli hanno dato la comunità (di recupero da tossicodipendenze); li ha imparato il mestiere e poi ha trovato lavoro; ora c'ha la macchina, moglie, figli e si è portato a lavorare pure qualcuno di qui. Ora so' sti ragazzetti (Ahmed e gli altri) a fare i danni... io non dico che non si devono fare, ma quelli furbi capiscono fino a dove se devono spigne ("spingere"). Fino a un certo punto puoi fare i danni seri, poi te devi mettere a pensare a 'n'altra strada, se non vuoi finire male. Vedremo chi se salva tra questi. Io per me, ste cose glielo dico. (Umberto, 12-04-2018)

I ragazzi del "bare" non nascondono le loro pratiche ad Umberto, che chiamano "zio", riconoscendogli saggezza di strada e di vita. Nelle parole di Umberto sembra trasparire la stessa etica del limite (i danni, i danni "seri", le vie d'uscita, il non esagerare), già incontrata nella testimonianza di Ahmed, quando descrive la sua pratica di spaccio come un'attività illecita che non vuole divenire un vero racket, ma rimanere un modo di "stare bene", di "non dover scegliere" la via della fatica e della frustrazione lavorativa mal pagata, in attesa della "svolta", di un'attività per lui migliore, se paragonata a quella del padre e dello zio:

[...] ti dico la verità, se lavorare è quello che tocca a tutti quelli de qua... sì, sti lavori de merda insomma, tutta sta voglia non c'è. Se arriva 'na svolta... che non ti devi immaginare chissà cosa... (Ahmed, 22-05-2018)



Ripropongo il passaggio della testimonianza di Ahmed, non solo per collegarla alla pedagogia del limite, all'insegnamento etico suggerito dal 'custode' Umberto, ma anche per problematizzare le parole "giovani" e "gioventù" all'interno del contesto di Marozia.

Bourdieu (2002 [1978]), sebbene in altri anni e in un altro contesto sociale molto diverso<sup>102</sup>, mette in luce come "vecchio" o "giovane" siano concetti relazionali che tendiamo a dimenticare naturalizzandoli, in quanto si è sempre più vecchi o più giovani di qualcun altro ma, cosa più importante, lo si può essere anche di un coetaneo, come si dirà a breve. Le divisioni in gruppi d'età e in generazioni sono, allora, variabili e frutto di manipolazione: «parlare di giovani come unità sociale o gruppo costituito, accomunati da interessi, e attribuire tali interessi ad un'età biologicamente definita, costituisce già di per sé un'evidente manipolazione. Occorrerebbe almeno analizzare le differenze tra le gioventù o, per ridurre il raggio, tra le due gioventù. Si potrebbero per esempio paragonare sistematicamente le condizioni di vita, il mercato del lavoro, il budget tempo, etc. dei "giovani" che già lavorano con quelli degli adolescenti della stessa età (biologica) che studiano ancora: da una parte ci sono gli obblighi dell'universo economico reale, a malapena attenuati dalla solidarietà familiare, e dall'altra la facilità di un'economia quasi ludica, assistenziale, fondata sulla sovvenzione, su vitto e alloggio a buon mercato, ingressi ridotti al cinema e al teatro, etc. Ci sono differenze analoghe in tutti i campi dell'esistenza: per esempio i ragazzi mal vestiti, coi capelli lunghi, che portano in giro la ragazzina su un motorino scassato, sono proprio quelli che la polizia ferma» (*ivi*: 10).

A Marozia, tale 'differenza', tale 'scarto' appare nelle retoriche dei miei giovani interlocutori, quando si riferiscono a un "dentro" e a un "fuori", quando si relazionano ai loro coetanei che abitano, ad esempio, le "case private" prospicienti al comprensorio (cfr. *supra*: II.2.3).

---

<sup>102</sup> Tradotto in italiano nel 2002, il testo di riferimento è la trascrizione di un'intervista del 1978, apparsa dapprima in *Les Jeunes et le premier emploi*, edito da Association des Ages nello stesso anno, per poi essere inclusa nel libro *Questions de Sociologie* del 1984. Bourdieu qui affronta la questione della costruzione sociale dei confini tra vecchiaia e giovinezza, guardando al contesto francese di fine anni Settanta. Ne viene fuori un quadro in cui l'"inflazione" dei titoli di studio lega la qualità del titolo (diploma superiore) ormai alla "qualità sociale" della persona (diversa tra il figlio dell'operaio e il figlio del borghese); il valore sociale, la mobilità non viene più garantita dalla conquista del titolo in sé. L'analisi di Bourdieu indica nel sistema scolastico – il testo è ancora oggi sorprendentemente attuale – un motore e veicolo di privilegi sociali.

Se io urlo da qua loro mi sentono... i “privati”, quelle sono case costose, regolari, e la vita dei loro figli è normale... possono studiare, possono pure prendersi il loro tempo, mica devono sopportare quello che ti ho raccontato prima (riferendosi all’episodio dell’allagamento e alle difficoltà lavorative) [...] ogni volta che faccio quella discesa e vedo quella bellissima università privata<sup>103</sup>, mi piglia una rabbia... quando ci passo con Camilla, le chiedo sempre «E a noi? A noi che ci tocca?» (Magy, 25-04-2018)

A parlare è nuovamente Magy, che ha dovuto arrestare i suoi studi all’età di 19 anni, dopo il liceo linguistico, pur parlando fluentemente tre lingue, tra cui l’arabo. In un’altra conversazione mi ha confessato che la sua scelta – iscriversi al liceo – è stata vissuta in maniera sofferta, più che altro perché fin da subito la ragazza ha avvertito di “osare” qualcosa al di fuori di un ventaglio di possibilità “lecite” per un giovane di Marozia. Nel novero delle scelte ‘plausibili’, in ambito di formazione e studio, si è visto sopra come i ragazzi di Marozia mettono in conto, quasi sempre, o l’istituto alberghiero o l’istituto tecnico (optando per l’indirizzo elettronico o meccanico). Pur avendo provato ad uscire fuori da una strada che molti ragazzi reputano già tracciata o obbligata – si tratta di scuole che dovrebbero introdurre il prima possibile al lavoro – Magy si ritrova a dover rinunciare all’università per sostenere il reddito familiare: a differenza di Ahmed, non ha un genitore che le garantisca un sostegno economico tale da assicurarle l’estensione dello status di lungo-soggiornante<sup>104</sup>. Magy ha delle scelte da operare, ad esempio, si è visto, una delle sue strategie esistenziali consta appunto nell’investire, assieme al resto della famiglia, sul fratello più giovane, studente modello, nato in Italia (e che potrebbe ottenere la cittadinanza a diciotto secondo la recente legislazione<sup>105</sup>); Magy ‘sceglie’ di dividersi tra due lavori, uno dei

---

<sup>103</sup> Si tratta dell’ateneo privato, costruito proprio in prossimità del comprensorio di Marozia, alla cui realizzazione, si ricorda, ha partecipato uno dei miei informatori, Michele (*supra*: II.1) come operaio edile per un breve periodo.

<sup>104</sup> Agli stranieri che, al compimento del diciottesimo anno di età, sono titolari di un permesso di soggiorno per motivi familiari, può essere rinnovato il proprio titolo di soggiorno per la stessa durata di quello del genitore, purché quest’ultimo soddisfi le condizioni di reddito e di alloggio richieste per il ricongiungimento familiare dal comma 3 dell’art. 29 del Testo Unico sull’Immigrazione (D.Lgs 286/1998). Ciò è stato poi ribadito da una Circolare del Ministero dell’Interno del 28 marzo 2008. La differenza tra Ahmed e Magy sta appunto nella precarietà lavorativa in cui si trovano i genitori della ragazza: dopo anni di lavori più o meno stabili, l’economia della famiglia ha subito una riprecarizzazione che ha messo a rischio la soddisfazione di quelle “condizioni di reddito”.

<sup>105</sup> La legge per l’acquisizione della cittadinanza italiana attualmente in vigore (L. 91/1992) segue il principio di trasmissione per *ius sanguinis*, ossia da genitori a figli. Per i giovani nati e cresciuti in Italia e che hanno entrambi i genitori stranieri, anche se non hanno il diritto di cittadinanza per nascita, vi è la possibilità di acquisire la cittadinanza italiana una volta compiuti i diciotto anni. L’articolo 4, comma 2, della legge stabilisce infatti che gli stranieri nati in Italia, che vi abbiano risieduto legalmente senza interruzioni fino alla maggiore età, possono diventare cittadini italiani con una dichiarazione di volontà (e il pagamento di una tassa) da rendere all’ufficiale di stato civile entro un anno dal compimento della

quali in ambito alberghiero, accettando l'ironia di una sorte che percepisce – al tempo stesso – come ‘segnata’:

Mi impuntai, non volevo fare l'alberghiero, ma alla fine ho trovato impiego in un hotel al centro. Era destino! Mi occupo delle colazioni, mi sveglio la mattina alle cinque per andare da qui a lì. Poi il pomeriggio, fino a sera, faccio la rappresentante per una società che sponsorizza marchi di sigarette... giro i tabaccaia, i locali, cose così. (*Ibid.*)

Come ci ricorda Bonini (2008: 98), occupandosi di aspetti simili in merito ai giovani *latinos*, figli di immigrati o seconde generazioni, nel contesto genovese di studio sul fenomeno delle *gang* (Queirolo Palmas 2008), non dobbiamo stupirci che questi giovani, spinti da condizioni economiche difficili, siano forzati ad avvicinarsi al lavoro con estrema rapidità. Si tratta – socialmente – di una contrazione dell'adolescenza, che si vorrebbe, altrimenti, una fase di spensieratezza relativa (come appare anche dalle parole sopra riportate di Bourdieu).

Bonini (2008: 97) parla, a tal proposito, di richiesta di “adultizzazione forzata” che perviene dalla società ai ragazzi che si trovano in una condizione simile a quella di Magy. In altri termini, se si è giovani o vecchi sempre in relazione a qualcun altro (Bourdieu 2002), «un limitato ventaglio di possibilità in dotazione determina un processo di invecchiamento sociale, nonostante la giovinezza anagrafica» (Bonini 2008: 98).

Il rifiuto di Ahmed, attraverso la pratica sociale della “retta”, di accordarsi al ventaglio limitato di scelte, a traiettorie di vita in parte predeterminate, può essere allora letto come un recupero di tempo sociale, una lotta alla vecchiaia sociale, che lo vedrebbe gravato da subito delle “necessità immediate”<sup>106</sup> della vita adulta.

[...] lo so che non ho studiato io... [se arriva] ‘na svolta, cioè un posto buono, normale... allora penso pure di andarmene da qui, sennò va bene così per ora, non voglio scegliere subito! (Ahmed, 22-05-2018)

La “retta”, alternata a piccoli lavori che può selezionare, garantisce ad Ahmed ciò che è implicitamente assicurato, ad esempio, ai giovani vicini delle “case private”, a cui fa

---

maggior et . Il legislatore   dovuto intervenire di recente per rendere pi  ‘flessibile’ la dimostrazione di continuit  di “residenza legale” (art. 33 L. 98/2013).

<sup>106</sup> In merito alla giovinezza, altrove Bourdieu (1998: 21) ne parla come di «un tempo liberato dalle occupazioni e dalle preoccupazioni pratiche, di cui [...] l'*otium* studioso,   la condizione dell'esercizio scolastico e delle attivit  sottratte alla necessit  immediata». Corsivo dell'autore.

riferimento Magy. Il rifiuto dei lavori che il ragazzo definisce “di merda” è chiaramente reso possibile, oltre che dalla “retta”, anche dalle condizioni economiche familiari, sufficientemente migliori di quelle della famiglia di Magy.

In tal senso Ahmed, navigando un’economia dell’illecito – che lo porta a tessere reti intergenerazionali e a costruire capitale sociale all’interno di Marozia – riesce a rinviare un processo di “adultizzazione” che, invece, per Magy è già iniziato. La giovinezza di Ahmed non è chiaramente la stessa dei vicini italiani che abitano le “case private”, ma non è neanche la stessa di Magy, e tutto questo a parità di età anagrafica, appunto.

Eppure, le scelte di Magy e Ahmed sarebbero potute convergere, incontrarsi anche per tempi limitati, come ancora permetterebbe la pratica della “retta”, unica strada sempre garantita nel limitato ventaglio di possibilità che i giovani di Marozia avvertono di avere dalla loro.

È vero, Ahmed e gli altri spacciano, ma non è vero che lo fanno tutti qui, ma neanche sono pochi a Marozia quelli che lo fanno. Tutti più o meno hanno a che fare con ‘ste cose, almeno una volta nella vita. A me personalmente hanno chiesto di mantenere tre chili<sup>107</sup>, mi hanno detto tra una settimana ti diamo mille euro. Io ho risposto: qui sta roba non entra. Non lo faccio, come non lo fa mio fratello... ho due lavori sennò a casa non possiamo andare avanti... ma pure se mi tengo fuori, mai, dico mai mi sognerei di tradire i ragazzi, facendo la spia! Tra noi ragazzi questo è impossibile. Siamo cresciuti tutti come figli di una stessa madre. A Marozia ci sono gli infami, ma non noi ragazzi... pure se non condivido, non li tradirei mai (Magy, 25-04-2018).

L’idea di tradire qualcuno con cui si è cresciuti, pur se non ne condivide le scelte, è per Magy insopportabile: vi è qualcosa che va oltre, per i giovani di Marozia, la responsabilità individuale; si tratta dell’appartenenza ad un comune orizzonte di vita. Pur nelle differenze tra giovani e ‘giovinezze’, all’interno dello stesso contesto è rinvenibile, attraverso le vicende narrate dai miei interlocutori, una postura etica ed esistenziale che li accomuna in una complessa “fratellanza”, come amano definirla (talvolta in dialetto romano “pischellanza”, che suonerebbe come gioventù).

---

<sup>107</sup> È l’unica volta che sento parlare di quantitativi così importanti di hashish da nascondere. Solitamente la retta si basa su quantitativi più piccoli, per ridurre i rischi e massimizzare la rete sociale sottesa alla pratica, specie come circolazione dei guadagni per la custodia. Quantitativi così grandi di droga da custodire vengono affidati raramente e di certo a persone di cui i ragazzi possono essere assolutamente sicuri, come sarebbe, appunto, la mia informatrice.

È una lotta dimostrare che nonostante io sono di qui, posso ambire a qualcosa di meglio [...] ne incontro troppi di miei coetanei, che hanno gli occhi spenti... ti dicono «che palle, stare qua a Marozia, non succede nulla». Gli dici: «trovati un lavoretto» e ti rispondono «e chi mi piglia?»... se scompare anche quella piccola spinta che viene da dentro, allora sono finiti, non vanno più da nessuna parte... e restano qui. Per qualcuno la “retta” è pure questo. (*Ibid.*)

Magy giudica i suoi coetanei che operano scelte diverse, li giudica spenti, vinti, ma non riesce a condannarli al ruolo di piccoli criminali o giovani *gangster*. È Magy a raccontarmi, ad esempio, nel dettaglio, le vicende che hanno portato all’arresto di Ahmed un paio di anni addietro, nonché delle perquisizioni della polizia a casa della fidanzata minorenni di quest’ultimo.

Quando era successa la spiata alla ragazza di Ahmed, la polizia è andata diretta a casa di lei, diretta all’armadio e ha preso subito la scatola rossa, dove c’era l’hashish. Diretti! Tah tah tah! Li hanno bevuti, è chiaro. Ma chi? Tra di noi si sa che non ha parlato nessuno. [...] Intendo tra di noi ragazzi, giovani [...] “tra di noi ragazzi” però non è tutta Marozia. (*Ibid.*)

Magy reputa responsabili di quell’“infamata” alcuni adulti del comprensorio, gelosi degli affari del giovane Ahmed. Non ne ha dubbi, così come non ha dubbi che l’essere giovani, a Marozia, abbia ancora una connotazione positiva, una dimensione valoriale e affettiva, quella della fratellanza, che rende i ragazzi ‘in qualche modo migliori’ degli adulti.

L’agentività di Magy, che fa i conti con una condizione di partenza più vulnerabile di quella di Ahmed, si esprime allora nel sacrificio della giovinezza, se intesa come tempo relativamente libero dalle “necessità immediata” (Bourdieu 1998: 21); ciò che ella sceglie è esattamente ciò che Ahmed tenta, al momento, di “non scegliere”. Non si tratta di condannare una via per apologizzare l’altra. Si tratta di considerare, a mio parere, il comune contesto sociale – che pur nelle differenze individuali, famigliari, o di aspirazioni personali – spinge due giovani a rinegoziare, con esiti diversi ma attraverso concrete limitazioni di libertà, di diritti e di cittadinanza (intesa *in primis* come capacità di accesso alle risorse) la loro condizione giovanile.

Per Ahmed, per i ragazzi del “bare”, giovani che affollano un immaginario “bar” del deserto strutturale (e strutturante di Marozia), la giovinezza può essere vissuta come ‘rinuncia’ e adultizzazione, attraverso il lavoro duro, spesso dequalificato, sempre sottopagato, comunque incerto e discontinuo, e tenendo conto anche delle frustrazioni

e dei fallimenti nella ricerca dell'impiego. Nello specifico caso di Ahmed, ciò si può tradurre nell'ereditare il destino del padre (pur se dal 'punto d'arrivo' di quest'ultimo, in un certo senso). Per ciò che concerne altri ragazzi del gruppo, come Michele, il giovane che ha lavorato al cantiere universitario, si tratta di confrontarsi con il senso di vuoto e disperazione che Magy denuncia attraverso le sue parole, ma anche – 'resistendo' al contesto – attraverso la cura del fratello e la sua fatica tenace e quotidiana.

La *gang* che appare sui giornali, come minaccia nascente della periferia del "Male" (ricordo la maiuscola abilmente adoperata in un articolo), si manifesta, attraverso l'esperienza etnografica, in una realtà complessa e delicata, in cui gli attori sociali cercano di ricostruire un ordine tra aspirazioni personali, desideri individuali e possibilità concrete di agire nell'universo materiale e morale in cui sono calati. Attraverso la "retta" e lo spaccio, i più giovani si fanno gestori di una risorsa materiale che circola nelle case del comprensorio; così il gruppo del "bare" sembra 'prendere' tempo, ma per alcuni – specialmente per chi non parte da una situazione di relativo vantaggio familiare come Ahmed – ciò è avvertito come il rinvio di 'scelte' obbligate che prima o poi arriveranno: i "soliti lavori" e le permanenti difficoltà nel trovarli, da un lato, e "i danni seri", cioè furti, rapine, una continuità esistenziale nell'illegalità, dall'altro.

## PARTE III

### ETIOPIA: R-ESISTENZE URBANE A MEKELLE

Queste torri formidabili, le scolte vigilanti che non permettevano a chicchessia di gettarvi uno sguardo furtivo, i numerosi custodi che mettevano terrore pel loro bieco guardare e più ancora pel loro silenzio, tutto concorrevano ad ispirare timore ed irritare la curiosità.

*Memorie e rimembranze* del conte Lavallette (1840: 12-13)

#### III.1 Introduzione al contesto

##### III.1.1 Etiopia: cornice storica dal XIX secolo ad oggi

Verso la metà del XIX secolo, il *negus* (ንጉሥ)<sup>108</sup> Tewodros II (1855-1868), tragica figura di regnante africano di umile nascita e audace guerriero, decide di far emergere l'Etiopia feudale da uno stato di intrinseca debolezza, ridando slancio ad una monarchia depauperata di autorità e da tempo incapace di spinte accentratrici. Raggruppato intorno a sé un buon nucleo di armati, Tewodros II intende affermare con le armi il suo diritto sovrano sull'intera Etiopia, contro le pretese di autonomia dei capi feudali, prodigandosi per l'unificazione militare e linguistica del paese, tanto che il *ge'ez* viene sostituito dall'amarico, quale lingua ufficiale. Vani sono invece i suoi sforzi a favore di una riunificazione politica ed amministrativa. I suoi tentativi di creare uno Stato moderno e industrializzato, nonché di privare a suo vantaggio la

---

<sup>108</sup> Titolo nobiliare etiope corrispondente a "re", mentre la costruzione *negus neghesti* ("re dei re") corrisponde al titolo di imperatore. Il termine della lingua amarica si ritrova già in alcune antiche iscrizioni di Axum, e, secondo la tradizione, viene conferito per la prima volta dal re Salomone al proprio figlio Menelik I, concepito con la regina di Saba.

Chiesa di antichi privilegi, falliscono per l'opposizione dei *ras* locali e del clero. La sua fama di "primo monarca etiope moderno" non corrisponde pertanto ad evidenza storica, in quanto le riforme da lui auspicate non producono alcun effetto di lunga durata (Zewde 2001: 31). L'intensità di guerre condotte attraverso insidie, resistenze ed opposizioni di ogni genere, inasprisce il carattere già fiero di Tewodros II, inducendolo ad atti di estrema ferocia e crudeltà contro ribelli ed avversari, lasciando sprofondare il paese nel terrore. Il sovrano giunge ad imprigionare tutti gli Europei: Inglesi, Francesi e Tedeschi che si trovano sul territorio imperiale; ciò provoca la reazione della Regina Vittoria, tanto che le forze britanniche, aiutate anche dalla popolazione ormai stanca della ferocia del monarca, entrano nella capitale, Magdala; nel 1868 il *negus* si uccide con un colpo di pistola per non cadere prigioniero.

Dopo aspre lotte e contese per il potere, emerge un capo locale dell'area corrispondente all'attuale città di Mekelle, nel Tigray, Ras Kassa, il quale verrà poi incoronato imperatore nel 1872 ad Axum col nome di Yohannes IV. Il piccolo villaggio del Tigray diviene così la nuova capitale dell'Impero. Come il suo predecessore, Yohannes tenta la via dell'ammodernamento, raggiungendo, questa volta, notevoli successi, grazie soprattutto ad un atteggiamento più cauto verso i potentati locali. Il rovescio della medaglia è che i maggiori feudatari, Adal di Gojjam e Menelik dello Shoa, vengono a costituire sempre più una minaccia interna al potere centrale, cominciando a divenire punti di riferimento e alleati di politiche straniere. Menelik, figlio del Re dello Scioa, che è stato prigioniero politico di Tewodros, salito sul trono paterno, già nel 1872 intrattiene, per sua iniziativa, uno scambio di lettere col Re d'Italia Vittorio Emanuele II; quattro anni dopo, lo stesso riceve una prima missione italiana, guidata dal marchese Orazio Antinori, cui è stata concessa la stazione geografica di Let Marefià. L'apertura del Canale di Suez nel 1869 ha causato, intanto, la necessità ancora una volta, per le Potenze Europee, di prendere posizione nelle vicende dei paesi del Mar Rosso, lungo quella che, dopo più di tre secoli, torna ad essere la via dell'India: per questo Italia, Inghilterra e Francia cominciano ad acquistare possedimenti sulla costa africana. Il 21 maggio 1883 il conte Pietro Antonelli, inviato del Re Umberto I, stipula un primo trattato di amicizia e di commercio con Menelik, riconoscendogli così personalità internazionale indipendente dall'Imperatore d'Etiopia.



Diventato a sua volta Imperatore, Menelik II si assicura meglio l'appoggio dell'Italia, stipulando col conte Antonelli il Trattato di Ucciali (2 maggio 1889): con questo documento viene riconosciuta la sovranità italiana su una notevole parte dell'altopiano eritreo. L'articolo 17 del Trattato, però, nella redazione in lingua italiana afferma che l'Imperatore Etiope "consente di servirsi" del governo italiano per tutte le trattazioni d'affari con altri Stati (presupponendo, dunque, un protettorato dell'Italia sull'Etiopia), mentre nella redazione in lingua amarica si riporta che l'Imperatore "potrebbe servirsi" di tale intermediazione (non implicando alcun protettorato). Dopo sei anni di polemiche e tentativi di conciliazione si giunge alla guerra. Il 13 e il 15 gennaio 1895 le truppe italiane, comandate dal Generale Oreste Baratieri, sconfiggono gli etiopi ed occupano il Tigray. La controffensiva dell'esercito etiope è tenace, così nella battaglia di Adua dell'1 marzo 1896 gli Italiani, anche a causa di erronee indicazioni topografiche della carta distribuita ai comandi e per una serie di altri equivoci e sbagli, vengono sconfitti dopo una strenua resistenza. Il 26 ottobre dello stesso anno viene firmato ad Addis Abeba da Menelik II e dal plenipotenziario italiano Nerazzini il trattato di pace, col quale viene riconosciuta ai possedimenti italiani in Eritrea la linea provvisoria di confine dei corsi d'acqua Mareb, Belesa e Muna.

La vittoria sugli Italiani, la sottomissione dei Galla<sup>109</sup> e dei vari *ras*, portano all'Imperatore Menelik II un prestigio indiscusso. Per quanto riguarda la politica interna, il nuovo sovrano procede sulla via dell'ammodernamento e dell'espansione territoriale, arrivando a controllare una porzione di territorio corrispondente quasi completamente all'odierno territorio etiope, spostando ancora una volta la capitale, con la fondazione di Addis Abeba, nel centro della nazione. A questa situazione corrisponde un consolidamento del paese nella politica internazionale e la fissazione delle frontiere con le confinanti colonie e protettorati britannici, italiani e francesi; la costruzione della ferrovia francese Gibuti-Addis Abeba garantisce le comunicazioni tra la capitale ed il mare. Il *negus* muore nel 1913.

Il 14 dicembre 1925 l'Italia e la Gran Bretagna stipulano un patto di reciproco appoggio, in cui si riconosce all'Italia una zona esclusiva di influenza economica nell'Etiopia Occidentale ed alla Gran Bretagna un interesse preminente per le opere da compiere sul lago Tana e sul Nilo Azzurro. Si tratta di un accordo, dichiaratamente, lesivo dell'indipendenza etiope. Anche lo scontro tra la nuova sovrana Zawditu e

---

<sup>109</sup> Termine dispregiativo con cui venivano indicati gli Oromo dai nemici.

l'emergente e "progressista" *ras* Tafari, cugino per via paterna di Menelik II, è assolutamente segnato dalle politiche internazionali. Nel 1923, infatti, Tafari si prodiga perché l'Etiopia entri nella neonata Società delle Nazioni (1919). Ottiene in tal modo un risultato di rilievo, che permette al paese di superare l'isolamento e di resistere alle pressioni dell'Italia e di altre potenze coloniali. Ben conscio dell'importanza di alleanze diplomatiche, il giovane pretendente al trono si reca in visita in ben nove paesi europei, tra cui l'Italia, la Svezia, l'Inghilterra, la Francia e la Grecia (Pankhurst 2013). Nel 1924, il *ras* emana un decreto con l'intento di sradicare gradualmente l'istituto della schiavitù, in modo da riabilitare l'immagine del paese dinanzi agli osservatori internazionali.

Nel 1928, dopo vani tentativi di esautorare e sconfiggere il rivale, l'imperatrice si vede costretta a condividere con Tafari il titolo di *negus*, conservando quello *negheste neghesti*, "regina dei re". Nel 1930, il marito di Zawditu, Gugsu Oliè, guida una ribellione contro Tafari, sperando di porre fine alla reggenza, ma viene sconfitto e ucciso dal moderno esercito etiopico nella battaglia di Anchem, il 31 marzo 1930 (Del Boca 2007: 90). La successiva morte della sovrana porta Tafari a detenere in assoluto il titolo imperiale: nel 1930 viene incoronato ad Addis Abeba col nome di Haile Selassie I (Calchi Novati 1994: 108-110). Il nuovo sovrano accentra il potere nelle sue mani, impegnandosi ancora sulla via delle riforme, specie nell'intento di ridurre i benefici e i privilegi della classe feudale. Interviene così in vari settori della società, fino alla concessione della Costituzione del 1931: più che il riconoscimento di un diritto dovuto ai propri sudditi, si tratta di un dono elargito con magnanimità, atto a ribadire che il sovrano è in ogni caso al di fuori o al di sopra della legalità (Calchi Novati 1994: 112).

Pochi anni dopo la sua ascesa al trono, l'Imperatore Haile Selassie deve contrastare una nuova invasione dell'Italia – ora fascista – che persegue la volontà di vendicarsi della disfatta di Adua (Calchi Novati, Valsecchi 2005). Gli avvenimenti internazionali stanno ormai precipitando. Il 7 gennaio 1935, a Roma, viene firmato tra Italia e Francia un insieme di accordi che regolano, tra le altre cose, lievi rettifiche di confine a vantaggio della Libia e dell'Eritrea (colonie italiane) e l'impegno francese di non esercitare in Etiopia altra volontà se non difendere i propri interessi economici, connessi con il traffico della ferrovia di Gibuti. Intanto ha avuto luogo, il 4 dicembre 1934, un accanito combattimento tra la scorta etiopica della commissione anglo-etiopica

per la delimitazione della frontiera in Somalia ed il presidio italiano del fortino di Ual Ual. Una commissione arbitrale, appositamente costituita, attribuisce nel settembre successivo, l'intera responsabilità dell'accaduto alle bande etiopi. Il 3 ottobre 1935 le truppe italiane comandate da De Bono (poi sostituito dal maresciallo Badoglio) varcano i confini tra Eritrea ed Etiopia, mentre dalla Somalia si muove il generale Graziani; il 5 maggio del 1936 l'esercito italiano raggiunge Addis Abeba, mentre il Negus fugge in Europa e lancia alla Società delle Nazioni un appello, che rimane di fatto inascoltato<sup>110</sup>.

L'Etiopia viene dichiarata annessa all'Italia il 9 maggio del 1935. La fuga dell'Imperatore causa il crollo totale dell'ordine pubblico ed il saccheggio della capitale, già formalmente occupata dalle truppe di Badoglio il 5 maggio (Pankhurst 2013). L'Etiopia si va ad aggiungere alle colonie dell'Eritrea e della Somalia, dando corpo all'Africa Orientale Italiana (AOI). Quella italiana è in realtà un'occupazione destinata a durare solo 5 anni, durante i quali vengono effettuati soprattutto interventi strutturali, quali la creazione di una rete stradale e di infrastrutture, limitatamente alle aree urbane. In effetti, il paese non viene mai sottoposto al totale controllo italiano, mentre focolai di resistenza dirompono strenuamente, specie nelle città. Tra questi, l'attentato del 1937, ad Addis Abeba, di cui è vittima il viceré Graziani, rimasto ferito, e che scatena una violenta rappresaglia da parte delle forze armate italiane, con la conseguente morte di migliaia di cittadini inermi.

La fine del colonialismo italiano è la conseguenza delle sorti della politica planetaria e del secondo conflitto mondiale. Francia e Inghilterra mutano il loro atteggiamento di accondiscendenza, appoggiando esplicitamente la resistenza; l'AOI viene bersagliata da un triplice attacco delle forze inglesi che così raggiungono Addis Abeba nell'aprile del 1941. Heile Selassie rientra trionfante nella capitale, proprio il 5 maggio, ma per lui ora si tratta di tener fronte all'ingerenza della Gran Bretagna, che rivendica diritti economici e territoriali sul paese in virtù degli accordi anglo-etioptici del 1942 e del 1944. Vi sono inoltre da risolvere le questioni di rivalsa territoriale, in nome di un presunto diritto precoloniale, specie nei riguardi dell'Eritrea e dell'Ogaden, una zona

---

<sup>110</sup> Il 6 ottobre 1935 il Consiglio della Società delle Nazioni condanna ufficialmente l'attacco italiano; tale condanna viene formalizzata quattro giorni dopo dall'Assemblea, che istituisce un comitato composto da diciotto membri incaricati di studiare le misure da prendere contro l'Italia; il 3 novembre vengono approvate le sanzioni discusse dal comitato, perché entrino in vigore il 18 (Tranfaglia 2011: 309). Le sanzioni economiche contro l'Italia vengono però ritirate già nel luglio 1936, senza peraltro aver provocato il benché minimo rallentamento delle operazioni militari.

semidesertica al confine somalo. I problemi maggiori riguardarono l'Eritrea, sulla quale pesano gli interessi di molte potenze, tra cui la stessa Italia, ma anche di Gran Bretagna e Stati Uniti d'America, che auspicano di ottenere un avamposto rivolto al Medio Oriente. Al suo interno, l'ex-colonia è poi divisa in un fronte unionista ed uno indipendentista. L'ONU pensa di risolvere la questione con una commissione d'inchiesta che, nel 1950, si pronuncia per una soluzione intermedia, vale a dire la creazione di una federazione, con l'appoggio degli Stati Uniti. Nel 1955 viene modificata la Costituzione etiope e viene istituito un parlamento eletto a suffragio universale; non si assiste comunque una vera scossa democratica, in quanto il potere rimane strettamente nelle mani dell'Imperatore, delle forze armate, dell'aristocrazia terriera e del clero, in una pressoché totale assenza di veri partiti (Calchi Novati 1994: 116).

Un processo di privatizzazione della terra comporta poi un grave peggioramento delle condizioni di vita dei contadini, ulteriormente aggravate da successive carestie e siccità. Un crescente malcontento serpeggia tra i reduci della resistenza, tra gli studenti, gli indipendentisti eritrei e gli stessi aristocratici, che percepiscono nei progetti imperiali il rischio della perdita di molti privilegi. Così nel 1960, approfittando di una visita di Haile Selassie in Brasile, vi è un tentativo di colpo di stato, prontamente sventato, che ha come conseguenza una stretta autoritaria da parte della Corona. Nel 1962, infatti, l'Imperatore pone fine all'esperienza federale, con l'annessione formale dell'Eritrea come quattordicesima provincia dell'Impero. Nonostante gli sforzi di Heile Selassie di favorire l'emergere di una nuova classe dirigente e intellettuale, le tensioni non hanno fine. All'inizio degli anni Settanta, a seguito anche della chiusura del canale di Suez, il paese versa in pessime condizioni economiche e materiali, amplificate da una ininterrotta carestia. Tumulti e manifestazioni organizzate sfociano in violenti scioperi, soprattutto ad Addis Abeba. I manifestanti avanzano richieste di libertà civili, riforme agrarie, elezioni governative, uguaglianza tra le religioni e altro (Calchi Novati 1994: 143).

Nel 1974 si accendono anche le proteste dei soldati, per la difficile condizione economica, per la scarsità di viveri e di acqua potabile. Il malcontento si è ormai esteso all'intera società etiope. I progressivi ammutinamenti delle forze armate e il clima di generale dissenso spingono il Primo Ministro Aklilu a rassegnare le dimissioni, per essere sostituito nel febbraio dello stesso anno da Mekonnen

Endalkatchew, il cui Governo, che riflette la decisione dell'Imperatore di minimizzare il cambiamento, dura solamente fino al 22 luglio. Il nuovo Gabinetto, infatti, rappresenta tutte le famiglie nobili dell'Etiopia. Inoltre, l'Assemblea Costituzionale non comprende nessun esponente dei gruppi che premono per il rinnovamento. Il Governo palesa una base piuttosto fragile, capace di assicurare solo momentaneamente una continuità politica. L'esecutivo evita di introdurre delle riforme sostanziali sia nel campo dell'educazione che in quello dell'economia, limitandosi ad aumentare i salari dei militari – per ottenerne l'appoggio – e a controllare maggiormente i prezzi e l'inflazione. L'operato del Governo per ingraziarsi i militari non è totalmente vano, poiché tra le forze armate si forma una frangia che ne appoggia l'azione politica, alla cui guida vi è il colonnello Zewd Alem che, con il beneplacito del Primo Ministro, costituisce l'*Armed Forces Coordinating Committee* (AFCC). Agendo con l'approvazione del Primo Ministro, il colonnello Alem arretra un numero considerevole di ufficiali scontenti. Nel giugno del 1974, molti giovani ufficiali, che non approvano l'operato del colonnello Alem e intendono fare pressioni per ottenere maggiori riforme, lasciano l'AFCC, chiedendo, inoltre, che ogni unità militare e di polizia invii tre rappresentanti ad Addis Abeba per organizzare ulteriori iniziative politiche. Alla fine di giugno, un gruppo di 120 militari, nessuno dei quali con un grado superiore a quello di maggiore, si organizza in un nuovo corpo, il *Coordinating Committee of the Armed Forces, Police and Territorial Army*, presto conosciuto come *Derg* (ደርግ), parola amarica che significa “comitato” o “consiglio”. I maggiori Hailè Mariam Menghistu e Abate Atnafu vengono eletti rispettivamente Presidente e Vicepresidente (Franceschi, Valtorta 2015).

Il Comitato mantiene una forte posizione di potere per quanto concerne l'assetto politico e militare dell'Etiopia negli anni a seguire. L'identità del Derg non subisce cambiamenti dopo il 1974, sebbene l'insieme dei membri diminuisce drasticamente negli anni successivi per l'eliminazione fisica di alcuni ufficiali, ma a ciò non seguono mai nuove ammissioni nei suoi ranghi. Inoltre, i suoi componenti e le sue deliberazioni rimangono quasi completamente sconosciuti. All'inizio, gli ufficiali del Derg esercitano il loro potere da dietro le quinte, solo più tardi, durante la fase del *Provisional Military Administrative Council*, essi emergono dall'anonimato per esercitare – di fatto – un potere personale. Poiché i suoi componenti rappresentano l'intero *establishment* militare, il Derg riesce ad amministrare un potere reale, con la

mobilitazione dell'esercito, interamente ai suoi ordini. La prima finalità del Derg è privare il Governo dell'Imperatore di ogni strumento per esercitare il potere esecutivo; vengono così arrestati esponenti dell'aristocrazia, militari e politici strettamente legati al sovrano e al vecchio ordine.

Nel luglio del 1974, il Derg ottiene cinque concessioni dall'Imperatore: il rilascio di tutti i prigionieri politici, il rientro degli esiliati, la promulgazione di una nuova Costituzione, l'assicurazione che il Parlamento si possa riunire per adempiere quanto promesso e la garanzia che il Derg stesso coordini, in stretta collaborazione con il Governo, tutte le operazioni. Il Derg assume la *leadership* dell'azione politica, in ciò largamente influenzato da un acceso dibattito pubblico sul futuro della nazione, facendo anche in modo che il Primo Ministro Endalkatchew si dimetta, sostituito da Imru Mikael, un aristocratico con la reputazione di liberale. Tuttavia, nei disegni del Derg non figura una Monarchia Costituzionale; infatti, la nuova Costituzione che ne presume l'istituzione viene rigettata prima dell'approvazione. Dal punto di vista della propaganda, il Derg delegittima la figura del sovrano, accusandolo di aver coperto la drammatica carestia che ha colpito le province di Welo e del Tigray agli inizi degli anni Settanta. Allo stesso tempo, il Derg fa in modo di isolare il monarca, arrestando il comandante della guardia imperiale e privandolo di ogni strumento politico. L'Imperatore, ufficialmente depresso e arrestato il 12 settembre del 1974, è troppo anziano e malato per resistere. Tre giorni dopo la deposizione di Hailè Selassie, il Derg si trasforma nel *Provisional Military Administrative Council* (PMAC), la cui Presidenza viene affidata al Generale Aman Mikael Andom. Successivamente il PMAC si autoproclama Organo di Governo della Nazione (Teferra 1997; Franceschi, Valtorta 2015).

Il Derg viene immediatamente osteggiato da chi, specialmente studenti e lavoratori, chiede con forza la formazione di un governo di unità nazionale, in cui tutte le varie organizzazioni del paese possano essere rappresentate. Queste richieste trovano ascolto presso un gruppo di ingegneri dell'esercito e ufficiali dell'aeronautica, successivamente arrestati su ordine del Derg. Nella fazione più radicale del Derg emerge, intanto, con forza la figura del maggiore Hailè Mariam Menghistu che, accusato il generale Andom di "tendenze dittatoriali", lo destituisce e ne organizza l'eliminazione fisica con un assalto alla sua abitazione (Zewde 2001). Il 23 novembre 1974, il "sabato di sangue", vede la morte non solo di Andom, ma anche dei

precedenti Primi Ministri Aklilu e Endalkatchew, del colonnello Alem Zewd e del Generale Abiye Abebe, genero dell'Imperatore e Ministro della Difesa sotto Endalkatchew, e di 60 prigionieri politici. Il vecchio Imperatore, che vive sotto una strettissima sorveglianza, viene sottoposto ad una indagine sulle sue ricchezze personali da parte di una Commissione militare; la stima esagerata di un patrimonio complessivo di 15.693.297.000 dollari – pari a 15 volte il bilancio statale e presumibilmente depositato in banche europee – è costruita per screditare la figura del sovrano agli occhi della popolazione (Del Boca 1992). Hailè Selassìè muore il 27 agosto 1975, a seguito di un'operazione chirurgica, ma in molti vi ravvisano un piano omicida (Del Boca 2007).

A livello formale, il maggiore Menghistu diviene vicepresidente del PMAC, ma nella realtà ha intrapreso un percorso per allargare e potenziare la sua base di potere. Alla fine del 1974, il Derg dichiara pubblicamente il nuovo orientamento socialista rivoluzionario dello Stato etiope, annunciando una riforma agraria, la nazionalizzazione di tutte le terre, il divieto del lavoro salariato e l'istituzione di associazioni contadine. Tale dichiarazione porta il paese nell'orbita sovietica.

La riforma agraria viene effettuata nel 1975 e si traduce in una collettivizzazione dei possedimenti feudali, attribuendo a ogni contadino un appezzamento di terreno. Sulla nuova formazione statale gravano presto i venti del terrore e della violenza: il Derg viene scosso da lotte intestine, manifestatesi sin dal principio con l'uccisione del Presidente Andom, nel novembre del 1974, che ha aggravato il clima di diffidenza estrema tra i membri stessi del Comitato. Ad uscirne vincitore nel 1977, accentrando nelle sue mani tutto il potere, è il maggiore Menghistu Haile Mariam, dopo aver eliminato fisicamente tutti i suoi rivali (Zewde 2001). Il clima di violenza non si limita soltanto a un fenomeno interno ai quadri dirigenti del Comitato, ma si estende anche a tutti i suoi oppositori, toccando un tragico apice durante il periodo divenuto noto con il nome di "terrore rosso", quando vengono repressi nel sangue tutti i tentativi di ribellione al regime militare e colpiti duramente i gruppi giovanili ed i membri dell'*Ethiopian People's Revolutionary Party* (EPRP), un'organizzazione politica formata per lo più da giovani studenti delle regioni centrali e settentrionali, nata nel 1974 nell'ambiente universitario di Addis Abeba.

Per quanto riguarda la politica estera, un punto di svolta fondamentale per le sorti del regime è rappresentato dalla guerra del 1977 che vede opposte Etiopia e Somalia,

scoppiata a seguito dell'invasione delle truppe somale inviate dal dittatore Siyad Barre nella regione dell'Ogaden. Il regime allenta, dunque, i rapporti con gli Stati Uniti, avvicinandosi spiccatamente verso il mondo sovietico e ricevendo aiuti militari dall'URSS e da Cuba; in breve tempo le truppe etiopi hanno la meglio sull'invasore somalo, per mezzo di una violenta controffensiva che ristabilisce gli antichi confini.

Negli anni successivi, Menghistu consolida sempre di più il suo potere personale, mentre va rafforzandosi anche quello del *Workers Party of Ethiopian* (WPE), il partito nato nel 1984 e depositario dell'ideologia rivoluzionaria (Calchi Novati 1994). Nel 1987 si assiste alla proclamazione della Repubblica Popolare d'Etiopia, basata sulla Costituzione e sull'Assemblea Nazionale, sebbene in realtà tutti i poteri siano concentrati nelle mani dell'esecutivo del WPE.

Nonostante il regime abbia perseguito gli ideali della rivolta anti-imperiale, il malcontento cresce soprattutto all'interno di quei ceti responsabili di aver animato i tumulti che hanno condotto alla deposizione dell'Imperatore, preparando in un certo modo il terreno fertile per la rivoluzione, e che ora si sentono messi da parte; tra i contadini, inoltre, cresce l'insofferenza dovuta allo stallo delle loro condizioni di vita, che non migliorano nonostante la nazionalizzazione delle terre. Il paese sembra condannato a una perenne mancanza di cibo, sulla quale pesano ripetuti periodi di siccità e la scarsità di investimenti. Tra il 1984 e il 1985 si verificarono gravi carestie, che conducono alla morte un numero elevatissimo di persone: secondo alcuni dati le vittime potrebbero essere state un milione e il governo viene in quell'occasione ampiamente criticato – con l'accusa di voler celare le tragiche condizioni in cui versa il paese – per non offuscare i festeggiamenti del decimo anno della rivoluzione, ritardando così in modo fatale l'arrivo di aiuti (Calchi Novati 1994: 154). In questo clima di aperta ostilità verso il regime, si rafforzano le posizioni di due fronti armati sorti nelle regioni settentrionali dell'Etiopia, destinati da lì a poco ad essere responsabili del nuovo ribaltamento della scena politica, ovvero l'EPLF e il TPLF. *L'Eritrean People's Liberation Front* (EPLF) ha assunto la *leadership* del movimento indipendentista in Eritrea nel 1973, dopo essersi duramente confrontato con l'altro movimento che protende verso l'indipendenza della ex-colonia, *l'Eritrean Liberation Front*; il *Tigrayan People's Liberation Front* (TPLF), invece, è nato all'interno dei movimenti studenteschi che si sviluppano negli ambienti universitari di Addis Abeba negli anni Sessanta e Settanta, per poi costituirsi ufficialmente nel 1974 a seguito di



un'offensiva armata lanciata in Tigray con l'obiettivo di liberare il paese dal regime militare.

In breve tempo il TPLF si configura come l'organizzazione guida dei movimenti di liberazione dal Derg nel nord della nazione e vede incrementarsi sempre più il numero dei suoi combattenti, ottenendo diversi successi militari contro il regime. Sebbene le due organizzazioni siano legate dal perseguimento di un obiettivo comune, i loro rapporti sono sempre molto tesi, a causa di profonde divergenze ideologiche: il TPLF si basa sul principio dell'autodeterminazione dei popoli e sostiene una forte posizione antisovietica, pur abbracciando un orientamento di stampo marxista-leninista, mentre l'EPLF è un movimento che rappresenta l'eterogenea composizione della società eritrea, pensata come un unico Stato. Negli anni in cui sono impegnate, tuttavia, le due formazioni collaborarono strenuamente nella lotta contro il regime, conducendo la loro offensiva in maniera parallela e talvolta coordinata. Il Derg riesce a contenere i loro attacchi per tutta la seconda metà degli anni Settanta e per buona parte degli anni Ottanta, ma la crisi economica e le tragiche condizioni in cui versa la nazione accrescono il malcontento all'interno dello stesso ambiente militare, fino a sfociare in un tentativo di colpo di stato nel 1989, che però non sortisce gli effetti sperati.

Nello stesso periodo, il TPLF è divenuto la forza principale della regione del Tigray ed ha stretto alleanze con le altre organizzazioni di stampo regionale in lotta per l'indipendenza, fino a formare l'*Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front* (EPRDF), con il quale vengono lanciate le offensive decisive contro il regime. Il Derg tenta nel 1990 la strada della diplomazia per mediare con le forze ribelli, ma questi tentativi falliscono miseramente. Nello stesso anno l'EPLF conquista Massaua, mentre l'EPRDF intraprende la propria marcia verso la capitale etiope. Menghistu gioca dunque l'ultima carta, abbandonando il socialismo ed annunciando l'accettazione delle forze di mercato internazionali; la sua mossa però non è sufficiente a salvare il regime: nel 1991 l'EPLF prende il controllo di Asmara, la capitale eritrea, e poco dopo, il 21 maggio, le truppe dell'EPRDF entrano trionfanti ad Addis Abeba, dalla quale Menghistu è fuggito, trovando asilo in Zimbabwe, dove ancora risiede, sancendo di fatto la fine del Derg. All'Eritrea viene formalmente riconosciuta l'indipendenza, mentre ad assumere il potere in Etiopia è il *Transitional Government of Ethiopia* (TGE), alla cui presidenza viene nominato un ex-studente di medicina, animatore dei

movimenti studenteschi di Addis Abeba negli anni Settanta, nonché uno tra i fondatori e leader del TPLF, il tigrino Meles Zenawi.

Durante i primi anni di governo transitorio, Meles Zenawi procede ad un'opera di disgregazione delle istituzioni impiantate dal Derg, abbandonando ogni dettato marxista, aprendosi all'economia di mercato e attuando quella che Calchi Novati definisce come "democrazia etnicista" (ivi: 237): viene cioè ribaltata l'idea ottocentesca di uno Stato etiope unitario e centralizzato, mentre si punta, invece, a organizzare un sistema basato sul decentramento, per mezzo di un modello di governo federale. Le ragioni della scelta sono anche motivate dai principi che hanno guidato la rivoluzione, ovvero i diritti all'autodeterminazione, all'autogoverno e all'autonomia culturale, tanto che il TGE proclama la libertà culturale, di espressione e di organizzazione politica per tutte le "etnie". Nello stesso 1991 vengono convocati il Consiglio dei Rappresentanti – con funzione di parlamento provvisorio – e l'Assemblea Costituente, organi entrambi formati su base etnica e nazionale e non su una logica di rappresentanza politico-sociale. Nel 1994 si giunse alla promulgazione della Costituzione della *Federal Democratic Republic of Ethiopia*, in cui il potere esecutivo viene affidato al Primo Ministro o capo del governo, quello legislativo ad un Parlamento bicamerale, mentre quello giudiziario è reso indipendente. Nella Carta sono sanciti la laicità dello Stato, la protezione dei diritti umani e delle minoranze ed il riconoscimento di tutte le lingue parlate nella nazione, sebbene l'amarico rimanga lingua ufficiale della federazione. Il territorio viene diviso in nove Stati Regionali<sup>111</sup>, ai quali sono concessi diversi poteri in materia di giustizia, educazione, salute, cultura, mentre al governo centrale restano le politiche fiscali e monetarie, la gestione dei progetti di sviluppo, la politica estera e la difesa (Kidane 2001).

Questo è l'attuale assetto politico della Repubblica Democratica Federale d'Etiopia. Il decentramento ed il federalismo sanciti dalla Costituzione esaltano la pluralità, ma «nei fatti [è] un espediente per aumentare la forza di un partito-movimento che [è] nato dalla "liberazione" del Tigray e si [trova] a governare l'Etiopia dal Ghebì, il palazzo che [è] stato di Menelik» (Calchi Novati 2013: 328). Nonostante, infatti, la Carta costituzionale garantisca il diritto alla secessione, le spinte independentiste sono state duramente represses, nel recente passato, dal Governo, che non ha esitato a violare

---

<sup>111</sup> Gli Stati Regionali sono definiti su base etnica: Afar, Amhara, Binishangul/Gumaz, Gambela, Harari, Oromia, Somali, "Southern Nations, Nationalities, and People Region" (SNNPR), Tigray, mentre ad Addis Abeba e a Dire Dawa viene riconosciuto uno statuto speciale.

i diritti umani e i suoi stesi principi ispiratori (Kidane 2001: 22), tanto da far ritenere a molti critici e osservatori internazionali che si possa parlare di un vero modello totalitario, con un controllo pressoché capillare della pubblica opinione, della radio e delle televisioni da parte del potere centrale e, dunque, del partito (Tronvoll, Haggmann 2011). Non sono mancate sospensioni dell'esercizio delle libertà e dei diritti democratici basilari, specie durante le chiamate alle urne. Ad esempio, già nel 1993, l'*Oromia Liberation Front* (OLF) lascia l'EPRDF, denunciando presunti brogli elettorali, mentre nelle successive elezioni del 1995 e del 2000 l'EPRDF si presenta come unico partito candidato, rendendo di fatto il processo elettorale una pura e apparente formalità.

Nel 1998 i rapporti tra Etiopia ed Eritrea, le cui forze di governo hanno condiviso ai tempi della Resistenza gli stessi scopi politici, vanno peggiorando, fino alla terribile guerra – per questioni di confine – che procura migliaia di vittime. Tra le ragioni del conflitto devono essere tenuti in considerazione il risentimento etiope per la scissione di quella che era la quattordicesima provincia della nazione, la carenza di accordi economici e commerciali tra i due contendenti, l'assenza di trattati chiarificatori su confini e zone d'influenza, l'adesione a sistemi economici differenti e, non per ultima, l'adozione eritrea di una moneta indipendente diversa dal *Birr* etiope, il *Nakfa* (Iyob 2000). Nel maggio 1998, l'Eritrea acuisce la tensione occupando la città di confine di Badme, cui segue, un mese più tardi, il bombardamento di una scuola a Mekelle, durante il quale rimangono uccise 55 persone, fra cui molti bambini. La controffensiva etiope non tarda ad arrivare, con bombardamenti di obiettivi militari poco distanti da Asmara. In risposta l'Eritrea lancia bombe a grappolo sui civili ad Adigrat. Sul versante etiope è dunque la popolazione del Tigray ad essere inevitabilmente colpita. Dopo una breve tregua, i combattimenti ricominciano nel febbraio 1999. L'intensità degli scontri aumenta rapidamente, mentre si intensificarono i tentativi di mediazione e pacificazione promossi a livello internazionale, in particolare da parte di Stati Uniti ed Algeria, sostenuti dall'Organizzazione dell'Unità Africana (OAU), dalle Nazioni Unite e dall'Unione Europea (Plaut 2004: 92-93). Benché l'Etiopia abbia già accettato un accordo di pace, è solo nel momento in cui il paese rientra in possesso dell'intero territorio, spingendosi a occupare parte dell'Eritrea centrale e occidentale, che quest'ultima si decise ad accettare la cessazione delle ostilità. Nel dicembre del 2000 ad Algeri viene firmato un accordo di pace e nell'aprile 2001 viene creata una striscia

demilitarizzata lunga 25 km, supervisionata dalla Missione delle Nazioni Unite in Etiopia ed Eritrea. Inoltre, viene nominata una Commissione Indipendente con l'incarico di tracciare il confine ufficiale, i cui sforzi risultano però vani (nel 2008 l'ONU interrompe la missione).

Con le elezioni del 2005 per il Parlamento etiope, vi è un'effettiva presenza di gruppi di opposizione organizzati, benché l'EPRDF risulta ancora una volta vincitore. Le opposizioni ottengono comunque, per la prima volta, un piccolo numero di seggi in Parlamento, senza che ciò elimini i sospetti di nuovi brogli elettorali, come dimostrano le grandi manifestazioni popolari post-voto, immediatamente represses nel sangue di circa 200 vittime da parte delle autorità. Se durante queste elezioni l'opposizione riesce ad occupare alcuni seggi in Parlamento, quelle successive del 2010 oltre a confermare la poltrona di Meles Zenawi vedono un tracollo delle forze antagoniste. La coalizione di opposizione (*Medrek*) riesce ad ottenere un solo seggio (su 547), mentre un altro va ad un indipendente (EU EOM 2010). Si tratta di fatto della restaurazione di uno Stato autoritario a partito unico (Tronvoll 2010).

L'incredibile vittoria dell'EPRDF è il risultato non solo delle azioni repressive contro i gruppi rivali, ma anche contro la libertà di associazione e di informazione: solo nel 2003, ad esempio, il Governo ha proceduto all'arresto di molti giornalisti indipendenti (Tronvoll, Hagmann 2011), mentre già da tempo radio e televisioni sono sottoposte al suo totale controllo<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Per comprendere l'irrefrenabile ascesa del consenso dell'EPRDF, vale la sintesi offerta nella sua tesi dottorale da Alessia Villanucci (2014a: 17-18): «Secondo le dichiarazioni pubblicate dopo il voto dal bollettino settimanale del Ministero degli Esteri "A Week in the Horn", la motivazione del risultato elettorale deve essere individuata nei progressi compiuti nel quinquennio 2005-2010 nel campo dello sviluppo. Tramite il voto, la popolazione avrebbe espresso il proprio apprezzamento per il miglioramento delle condizioni di vita apportato dalle strategie governative e per gli avanzamenti compiuti nel campo della costruzione di infrastrutture e servizi. Inoltre, secondo la stessa fonte, tra i motivi della vittoria dell'EPRDF sono da annoverare gli sforzi compiuti dal governo nella campagna elettorale e il fatto che l'opposizione non abbia saputo dotarsi di una piattaforma politica elaborata con cura e di una struttura organizzativa forte (Ministry of Foreign Affairs 2010; cit. in Tronvoll 2011: 14). Diversamente, per molti analisti internazionali, il fenomeno risulta spiegabile alla luce del processo di consolidamento del potere intrapreso dal partito a seguito della perdita di consensi registrata nel 2005. Dopo aver condotto una serie di *meeting* in tutto il paese, tra il 2005 e il 2006, per "chiedere perdono per i propri errori e riconquistare l'appoggio della popolazione", l'EPRDF ha infatti posto nuova enfasi nel coinvolgimento degli abitanti delle aree rurali nelle attività politiche locali, intensificando l'opera di reclutamento dei propri membri, che da 760.000 nel 2005 sono aumentati a più di quattro milioni nel 2008, fino a superare i cinque milioni nel 2010 (Vaughan 2011: 632-633). Inoltre, in molte zone del paese i rappresentanti locali avrebbero incrementato i provvedimenti restrittivi e intimidatori ai danni degli esponenti e dei simpatizzanti dell'opposizione, la maggior parte dei quali è stata cooptata dal partito (HRW 2010a; Tronvoll 2011), mentre i più influenti a livello locale venivano arruolati nei ranghi delle rinnovate strutture amministrative [...] Le regole elettorali emesse in vista delle elezioni amministrative del 2008 hanno aumentato il numero di posti nei consigli locali di [unità amministrative mediamente estese (*kebele*)] a 300, rendendo nei fatti impossibile, per le forze di opposizione, aspirare a

Gli anni recenti della storia dell’Etiopia sono segnati dalla fine della ventennale *leadership* di Meles Zenawi, che ha detenuto la carica di Primo Ministro fino al 20 agosto del 2012, data della sua scomparsa a Bruxelles dopo una lunga malattia; a succedergli è il suo vice, Hailemariam Desalegn, nominato dal Parlamento.

Le successive elezioni del 24 maggio 2015 si svolgono senza la presenza di osservatori americani ed europei, soprattutto anche a seguito delle profonde critiche mosse dal governo ai *report* della UE sulla conduzione della tornata elettorale precedente. Si annovera la presenza di soli 50 osservatori inviati dall’Unione Africana (UA). Come da previsioni, sono confermate la reggenza del Primo Ministro e i 546 seggi per l’EPRDF ed i suoi alleati (partiti sconosciuti o satelliti, esterni alla coalizione e che, in gran numero, servono a diluire il voto, creando una fittizia percezione di scelta). Ben presto, però, la scena politica viene segnata da rivolte e tumulti, che conducono a pesanti misure repressive da parte del governo e, infine, alla nomina di un nuovo Primo Ministro. I disordini seguono le proteste scoppiate nelle regioni dell’Oromia e dell’Amhara e culminate con la proclamazione, il 9 ottobre, dello “stato d’emergenza”. Prima dell’emanazione del decreto, ha trovato eco mediatica la protesta del maratoneta di origine oromo, Feyisa Lilesa che, durante le olimpiadi in Brasile, dopo aver tagliato il traguardo e vinto la medaglia d’argento, mima sotto lo sguardo del mondo intero il gesto dell’ammantamento, diventando così il simbolo dell’opposizione ad un regime autoritario, mascherato da democrazia parlamentare (Berhane Woldeyesus 2016: 16)<sup>113</sup>.

---

controllare la maggioranza e rinsaldando la sovrapposizione tra le strutture del partito e quelle dell’amministrazione statale (Aalen, Tronvoll 2009b: 116). [...] Il successo dell’EPRDF è dunque riconducibile alla capacità del partito di dispiegare a fini elettorali quell’efficiente macchina di mobilitazione che [risultata anche essere] la chiave dell’attuazione delle politiche governative e delle strategie di sviluppo sul territorio».

<sup>113</sup> «Lo stato di emergenza è stato decretato dopo i disordini scoppiati ai primi di ottobre nella cittadina di Bishoftu (per gli amhara, Debre Zeit). Oltre un milione i partecipanti alla grandiosa manifestazione culturale (*irrecha*) della tradizione oromo, e tutti a imitare il gesto di Feyisa. A quel punto, si sono scatenati i disordini repressi dalle forze di polizia. Secondo le fonti ufficiali, sarebbero morte 55 persone – oltre 500, secondo l’opposizione – che, anche a causa della calca venutasi a creare, sono precipitate in profonde cavità del terreno nel tentativo di darsi alla fuga. Era stato quest’ultimo evento – preceduto, a partire dal novembre 2015, da ripetute manifestazioni antigovernative sia da parte degli oromo sia degli amhara – a generare l’ira in gran parte della vasta regione dell’Oromia, la cui popolazione costituisce il gruppo etnico maggioritario nel gigante del Corno d’Africa, che conta ormai 100 milioni di abitanti. La situazione si era andata deteriorando a partire dal novembre dello scorso anno, quando gli oromo dei territori limitrofi ad Addis Abeba organizzarono manifestazioni per opporsi a un piano governativo mirante a espandere il territorio amministrativo della capitale nelle aree rurali circostanti. L’iniziativa del governo aggravò ulteriormente la situazione di malcontento già diffusa tra gli oromo, gruppo che conta oggi oltre 40 milioni di persone, storicamente marginalizzato, impoverito e da sempre dominato politicamente dai gruppi etnici amhara e tigrino. Di fronte alle proteste, il governo fece marcia indietro e il piano di espansione venne cancellato, ma non prima che nelle manifestazioni perdessero la vita oltre

Nemmeno il tentativo di placare le proteste con la sostituzione di 21 dei 30 ministri in carica e con la nomina di molti oromo tra i nuovi sortisce gli esiti sperati. Si giunge, pertanto, nel 2018 alle dimissioni di Hailemariam Desalegn e alla nomina di Abiy Ahmed, uno dei leader oromo all'interno della coalizione. «Abiy è certamente un “figlio del partito”, al quale si è unito a 15 anni, ma è un riformatore che può andare bene a tutti. Suo padre era musulmano, sua madre era cristiana. Essendo un oromo, appartiene ai più bassi gradini dell'ordine gerarchico etnico etiopico (nessun oromo ha mai ricoperto un incarico così elevato). Parla fluentemente afaan, oromo, amarico, tigrino e inglese. Ed è un uomo molto moderno» (Dyer 2019).

Ad oggi, il nuovo primo ministro ha dato ordine di rilasciare centinaia di prigionieri politici, ha condannato gli abusi e le torture e legittimato la libertà di espressione, inoltre ha spinto per la risoluzione definitiva del conflitto con l'Eritrea. Gli accordi di pace sono stati, infatti, firmati il 16 settembre 2018 dal nuovo primo ministro e dal presidente eritreo Isaias Afewerki a Jeddah, in Arabia Saudita. «Sapeva che doveva muoversi velocemente, così ha immediatamente messo fine allo stato di emergenza e ha cambiato quasi tutti gli ufficiali militari di alto livello. Ha nominato un governo composto per metà da donne, più una donna come presidente e una a capo della corte suprema [...] ha messo la leader del partito di opposizione alla guida della commissione elettorale e l'ha incaricata di organizzare delle elezioni libere nel 2020» (*ibid.*). Eppure, ad oggi, la sua posizione è ancora molto instabile: basti considerare che nell'ultimo anno – dal giugno 2018 a giugno 2019 – il nuovo primo ministro<sup>114</sup> è sopravvissuto a tre tentativi di ucciderlo o di destituirlo, colpi di mano tentati o fomentati dalla vecchia oligarchia militare, che in parte ha trovato rifugio ideologico in alcuni più accesi movimenti regionali, come ad esempio in Amhara: qui, a seguito della volontà della precedente leadership nazionale di modificare i confini a favore del vicino Tigray, si sono da tempo accese proteste e sommosse, nel segno di lotte per la terra e l'autonomia politica della regione.

---

400 persone e migliaia finissero in prigione. [...] Nemmeno un mese dopo, scoppiò un'ulteriore disputa regionale in seguito alla decisione del governo di rintracciare il confine tra la regione dell'Amhara e del Tigray, in favore di quest'ultimo. Il conflitto vide la popolazione amhara insorgere con grandi manifestazioni nelle città di Gonder e Bahir Dar. La rabbia dei dimostranti si rivolse inizialmente contro i tigrini proprietari di negozi e aziende nelle due città, ma poi l'odio si estese e s'intensificò contro la presenza tigrina» (Berhane Woldeyesus 2016: 16-17).

<sup>114</sup> Mentre sono in Tigray per una revisione linguistica del lavoro e per aggiornare alcuni dati, giunge la notizia che il primo ministro Aby Ahmed è stato insignito del premio nobel per la pace (11-10-2019).

### III.1.2 Mekelle: quadro urbano, storico e sociale

Mekelle è la capitale dello Stato Regionale del Tigray, dista circa 780 km da Addis Abeba, attualmente percorribili con 18 ore di viaggio su strada o con poco più di un'ora in aereo. In pieno altopiano etiopico, supera i 2000 metri di altitudine e ospita oltre 400.000 abitanti. Giungere oggi a Mekelle vuol dire immergersi in una cittadina vivace e ricca di attività, il cui centro è un reticolato di vie e stradine da esplorare. Solo chi si ferma a lungo può accorgersi di quanto i quartieri, le *kebele*<sup>115</sup>, siano in realtà molto diverse le une dalle altre, per attività commerciali, frequentazione, distribuzione di ricchezza in termini di residenzialità, memorie, vissuti, esperienze, quindi storia urbana e fama locale.

Come accennato nel paragrafo precedente, fino alla metà del XIX secolo l'attuale territorio corrispondente alla città di Mekelle non rappresenta un centro di importanza economica, politica o commerciale, ma quando il capo locale, Ras Kassa, viene incoronato imperatore d'Etiopia col nome di Yohannes IV (nel 1872), le cose cambiano rapidamente poiché il nuovo sovrano elegge il suo villaggio a sede regale. Non è ancora una città né tanto meno una capitale, ma l'imperatore edifica il suo palazzo reale e procede a una distribuzione di terre tra parenti, sostenitori e soldati, in modo da rafforzare il proprio consenso presso una nuova élite di potere. L'insediamento si espande con la costruzione di prime "vere" (Lucchi 2009) case in pietra, trasformando la fisionomia del luogo da villaggio a città. Nel 1889, con l'incoronazione di Menelik II e la fondazione di Addis Abeba, il trono è nuovamente traslato; Mekelle è ora solo capitale della regione del Tigray, ma i ras locali continuano il progetto di espansione cittadino sull'esempio di Yohannes. Nel 1895 gli italiani, penetrati in Etiopia, sconfiggono le armate tigrine, occupando Mekelle solo per un anno. Ancora oggi, sulla collina di *Enda Yesus*, possiamo ritrovare il forte da loro edificato, mentre gli altri insediamenti italiani dell'epoca vengono rasi a suolo a seguito della battaglia di Adwa. Il ras Dejatch Abraha all'inizio del XX secolo

---

<sup>115</sup> L'amarico *kebele* o *qäbäile* (ቀበሌ) è tradotto generalmente con "quartiere", e la *kebele* era in passato l'unità amministrativa di base. Dopo una recente riforma, l'unità minima amministrativa corrisponde alla *ketena*. A livello superiore vi è la *kifle ketema* (ክፍለ ከተማ) o *subcity*, seguono le *tabia* (ጣቢያ) cittadine (distretti intermedi), formate da un insieme di *ketena* (ቀጠና) appunto, cioè piccoli blocchi urbani. Nel linguaggio comune persiste l'espressione *kebele*, talvolta per indicare il distretto, talvolta il quartiere. Il termine è profondamente radicato, in quanto introdotto dal Derg nel 1975-1976 come strumento di rappresentatività delle aree rurali, ma recepito su tutto il territorio federale nel 1977, per poi essere a lungo conservato dal governo post-rivoluzionario (Cfr. Zewde 2002: 36).

provvede all'espansione della città: a lui dobbiamo l'omonimo castello, l'Abraha Castle, e l'importante chiesa di *Enda Selassie*<sup>116</sup>.

Durante il quinquennio di occupazione fascista in Etiopia (1936-1941), profondi cambiamenti urbani investono la città di Mekelle, che in un primo momento viene destinata allo stoccaggio di approvvigionamenti militari, cibo e altre risorse, rappresentando un punto di collegamento strategico tra Asmara e l'entroterra etiope. Strategia militare, logica dell'occupazione e pianificazione dell'«Impero» portano alla costruzione di strade, snodi di collegamento tra città e villaggi, aeroporti e cinque ospedali sia in un raggio di 15 km, ad impiantare la linea elettrica, alla costruzione di scuole e all'introduzione di altri servizi.

Nel periodo coloniale – sull'esempio di altri colonialismi africani – Mekelle viene concepita in due zone distinte, una zona etiope, cioè la città vecchia, ed una per i coloni, la nuova area urbana a sud del precedente agglomerato. La *ferenji area*<sup>117</sup> («l'area degli stranieri») corrisponde all'incirca all'attuale *Baloni area*, dove sorge il vecchio stadio, ora appartenente al complesso universitario cittadino, ed il lussuoso ma decadente Milano Hotel. Verso la fine dell'occupazione fascista e durante l'impero di Haile Selassie, la popolazione di Mekelle cresce da 12.000 a circa 23.000 abitanti in 26 anni (Lucchi 2009) e la città va a strutturarsi in quel reticolo di vie ancora oggi riconoscibile. La distanza tra i quartieri, le future *kebele*, si assottiglia notevolmente. Questa prossimità tra i quartieri è oggi spesso evidente nei forti contrasti che emergono in pochi passi: passando ad esempio, nel giro di due isolati, dalla euforica *kebele 16*, teatro di divertimenti diurni e notturni, alla malfamata *kebele 14*, luogo di prostituzione, con le sue vie dei postriboli dalle tenui luci rosse, e di negozietti dediti alla vendita di *khat*<sup>118</sup>, di improvvisate o cadenti *suwa house*<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> *Enda Selassie* (አንዳ ሰላሴ) è il cuore storico della *kebele 17*, area dove ho risieduto ripetutamente negli anni, durante la ricerca. Come delinearò più avanti, i gruppi giovanili di quartiere – talvolta configurati come bande o eredi di bande di strada del decennio precedente – spesso si identificano, si «battezzano» usando semplicemente la vecchia toponomastica della pubblica amministrazione (il numero della *kebele*), ma talvolta ancorandosi a simboli di quartiere, luoghi di polarizzazione sociale, siano essi religiosi, storici, antichi o anche «moderni», quali i mercati, la stazione (*mennaharea*) degli autobus, ecc.. Una delle bande con cui ho intrattenuto innumerevoli conversazioni è appunto quella degli *Enda Selassie* o *Enda Silus*.

<sup>117</sup> Il termine, in uso sia in amarico che in tigrino, *ferenji* (ፈረንጅ) deriverebbe dall'inglese *foreigner*, per indicare lo straniero occidentale.

<sup>118</sup> Il *khat* o *qāt*, o ancora *chat* (ጭታ) è una pianta che cresce nei paesi che circondano il Mar Rosso e lungo la costa est dell'Africa. Le sue foglie sono masticate dalla gente del posto per la loro azione stimolante. Le foglie di questa pianta contengono un alcaloide che causa stati di eccitazione e di euforia, provocando forme di dipendenza. Nel 1980 l'OMS ha classificato il *khat* come sostanza stupefacente (Nutt et al. 2007).

<sup>119</sup> Il *suwa* (ሰዋ), detto anche *tella* (ጠላ) in amarico, è una bevanda alcolica a base di *teff* (ጤፍ), mais e acqua. Le *suwa house* sono di solito spazi domestici, gestiti da donne che preparano la bevanda e la



Dagli anni post-bellici fino ai primi anni Settanta, la cittadina non si espande di molto. Il centro e l'area del commercio assumono buona parte della fisionomia attuale, specie nella *subcity* di *Qedamay Weyane* (ቀዳማይ ወያኔ, in tigrino “la prima rivolta”), così chiamata oggi in ricordo di una feroce rivolta, armata con gli arsenali abbandonati dagli italiani, esplosa nel 1943 in Tigray, a causa dell'inefficienza amministrativa, della corruzione e dell'avidità delle forze al potere<sup>120</sup>. La città porta, inoltre, un altro segno in ricordo dei martiri di quella ribellione, le caratteristiche case *Deffeo*, dal tipico tetto a botte: oggi sono gli edifici che limitano la vivace area del mercato edificato dagli italiani nel 1940 e noto anche come *Edaga Sonny*<sup>121</sup>.



Fig. 1. Uno scorcio dell'Edaga Sonny e le caratteristiche case Deffeo.

Negli anni del Derg, la nascita di molti gruppi interni, organizzazioni di guerriglia e lotta per l'indipendenza (tra i quali il primo nucleo del TPLF) fanno di Mekelle il cuore di una regione ‘calda’. La città viene così investita da profondi cambiamenti, urbani ma soprattutto amministrativi; Mekelle subisce gli effetti delle riforme del Derg, le quali prevedono le nazionalizzazioni delle imprese industriali, dei trasporti, dei mass media e del suolo, nonché la messa al bando della proprietà privata. In tal modo la municipalità si vede ridurre considerevolmente le già esigue risorse economiche (Lucchi 2009: 32). Il ‘capolavoro’ di gestione e controllo si compie nella creazione dell'ossatura amministrativa della città: nascono in tale contesto le

---

servono a una clientela esclusivamente maschile.

<sup>120</sup> L'imperatore riuscì a domare la rivolta solo ricorrendo ai bombardamenti dell'alleato britannico.

<sup>121</sup> *Edaga* (አዳጋ), “mercato” in tigrino. Questo quartiere è oggi l'area del commercio dell'edilizia e dei fabbri. Un reticolo di strade che si anima alle prime luci del mattino, con un via vai di automezzi, carri trainati da animali da soma e con il caotico fermento del traffico locale, perennemente intralciato dalle operazioni di scarico merci.

organizzazioni territoriali di quartiere. Si tratta delle «nuove strutture para-municipali delle *Urban dwellers' Associations*, dette anche “*kebele*”. Mekelle viene organizzata in 20 *kebele*. Queste “associazioni di vicinato” hanno il mandato di amministrare la città: si occupano della registrazione degli edifici [...] sono responsabili per la gestione dei servizi (costruzione, mantenimento e funzionamento) come scuole, cliniche, servizio postale, mercati, strade, ma anche delle risorse ambientali [...] Oltre ad amministrare la città si occupano della distribuzione alla popolazione delle merci a prezzo controllato e svolgono compiti di vigilanza armata» (*ibid.*).

Il persistere di guerra civile e di terribili carestie, tra il 1984 e il 1991, fa crescere l'emergenza sociale e abitativa. Nascono così le *kebele 17, 18 e 20*, dove si costruiscono case popolari a basso costo per far fronte alle migrazioni interne dalle aree rurali e che coinvolgono sempre più persone in cerca di sicurezza e sostentamento. Allo stesso tempo sorgono le nuove periferie di Adi Haki e Adi Shumduhun, che nascono per insediamento spontaneo dei migranti più indigenti<sup>122</sup>. Le abitazioni di questi blocchi – ad esempio nella *kebele 17* – rispondono alla «tipologia [...] della casa a patio [*compound*], di un solo piano, con l'abitazione addossata sul fondo del lotto (per proteggersi dalla polvere proveniente dalla strada) e la casetta del guardiano e l'eventuale negozio sul fronte strada. [Di solito] vengono aggiunte nuove stanze (spesso destinate ad essere affittate) e, a volte, dei servizi, la cucina e il bagno. Non ci sono corridoi interni ma le poche stanze si affacciano tutte su un portico che funge da [...] filtro tra zona scoperta e casa vera e propria. [...] La copertura inclinata [è in] lamiera ondulata[...]»<sup>123</sup> (Lucchi 2009: 33).

Con la fine della dittatura militare di Menghistu – come descritto nel paragrafo precedente – Meles Zenawi inaugura una “democrazia etnicista” (Calchi Novati 1994:

---

<sup>122</sup> Questi quartieri – ancora oggi considerati tra i più poveri e marginali – sono la dimora di molti miei informatori.

<sup>123</sup> In abitazioni come queste mi sono soffermato a lungo, su invito o per intervistare i ragazzi della *k17*, osservando così la gestione degli spazi privati e comuni. In genere queste case ‘a patio’, che si configurano in un certo modo come un ‘focolare condiviso’. Il *compound* in cui, ad esempio, il mio interprete Afewerki vive con la madre e la sorella è abitato anche da altre due famiglie. I figli del vicino sono una presenza quasi costante nelle stanze dei suoi; gli altri inquilini, affittuari della madre, sostano ogni sera con la proprietaria nell'unico ambiente soggiorno per guardare la televisione; spesso si cucina nel grande cortile, sul quale affacciano gli altri ambienti, e lo si fa per tutti. Nelle parole di Afewerki i riferimenti ai vicini, in particolar modo ai coinquilini di *compound*, risuonano sempre come una estensione della percezione e della definizione di famiglia, così come nei discorsi dei ragazzi della *k17* spesso emerge la parola *menderey* (da *mender*, መንደር, in tigrino: villaggio, poi ‘anche’ quartiere), con un significato molto più attivo, familiare e quasi “intimo” di quello che susciterebbe in noi la parola “vicinato”. È pensabile che la storia di questi quartieri – la cui origine è radicata in anni di crisi, in un momento in cui ci si sposta in città per sopravvivere ed in cui la risorsa per farlo è convivere e condividere – abbia contribuito non poco a determinare la percezione di questa micro-località da parte dei suoi abitanti, colorandola di una peculiare tonalità affettiva.

237), organizzando un sistema basato sul decentramento amministrativo, ma la forma minima di governo e di autonomia locale resta appunto la *kebele*<sup>124</sup> introdotta dal Derg.

La città di Mekelle conserva in tal modo un assetto autonomo in nome di una logica di decentramento amministrativo. La ritrovata pace e la stabilità politica sono una spinta per il rilancio dell'economia e la crescita del paese, interrotta in parte dagli eventi bellici tra Etiopia ed Eritrea, fino alla sigla dell'accordo di Algeri nel dicembre 2000. Negli ultimi vent'anni, Mekelle viene dunque investita da una crescita esponenziale della sua popolazione, anche a causa dell'esodo dalle aree rurali. Un'espansione urbana incontrollata modifica intensamente il territorio e la percezione di esso, copre gli spazi, ridefinisce e connette i sobborghi, in particolare nella direzione di sud-ovest, ad Adi Haki, e ai piedi della collina, a May Degene. Pur venendo stabilita la proprietà pubblica del suolo, al tempo stesso si cerca di incentivare gli investimenti dei privati, offrendo garanzie contrattuali per famiglie e imprese (Lucchi 2009: 34). Si assiste ad un vero *boom* edilizio, tutt'ora in corso.

L'odierna città in pochi mesi è in grado di produrre nuovi scorci, di cancellare precedenti insediamenti e ridefinire la propria fisionomia in nome della crescita e del progresso a tutti i costi. L'espansione urbana diviene sempre più controllata dalla municipalità. «Molte aree sorte spontaneamente vengono demolite per essere risistemate. È questo il caso di Hawelti, area leggermente collinare, che nel 2001 viene scelta dal partito di governo per la costruzione di un monumento e di alcune attività accessorie (un museo, un centro congressi, ecc.). Nascono molte scuole e anche l'università viene ingrandita con la costruzione, sulla collina, di sedi di nuove facoltà e di un campus universitario» (*ivi*: 36).

La volontà pianificatrice e un'attenzione particolare allo sviluppo commerciale e industriale sono le direttrici lungo le quali si muove l'azione di governo locale. Ciò porta ad ampliamenti periferici e ad una maggiore densità edilizia nel centro. Percorrendo le strade principali e collaterali, non si può fare a meno di notare edifici pluripiano in costruzione, avvolti dalle alte impalcature di legno, che allo sguardo 'occidentale' richiamano un'idea di pericolo e di incredibile precarietà. L'edilizia

---

<sup>124</sup> Occorre però fare chiarezza sul termine *kebele*, che può circoscrivere realtà molto diverse, a seconda che si parli di aree urbane o rurali. Come scrive Alessia Villanucci (2014: 6): «il termine *kebele* viene generalmente tradotto con "villaggio". [In realtà è più aderente, in ambito rurale, la traduzione] "municipalità". [...] La loro estensione è definita in base al numero di abitanti: ciò fa sì che la superficie delle *kebele* sia inversamente proporzionale alla densità della sua popolazione. Le *kebele* urbane, pertanto, sono visivamente assimilabili alla nostra idea di quartiere, mentre quelle rurali possono comprendere anche zone estremamente vaste».

riesce ancora oggi a mantenere promesse d'impiego, con la carpenteria e la manodopera di cantiere che vedono coinvolte sempre più anche le donne. La città comincia a inglobare villaggi e comunità fino a pochi anni fa distanti geograficamente e socialmente dal vecchio agglomerato urbano. Così la campagna viene rapidamente assorbita dall'espansione edilizia e dal riordino amministrativo: al territorio urbano vengono annessi i villaggi di Quiha<sup>125</sup> e di Aynalem. In tal modo già nel 2009 Mekelle supera i 200.000 abitanti.

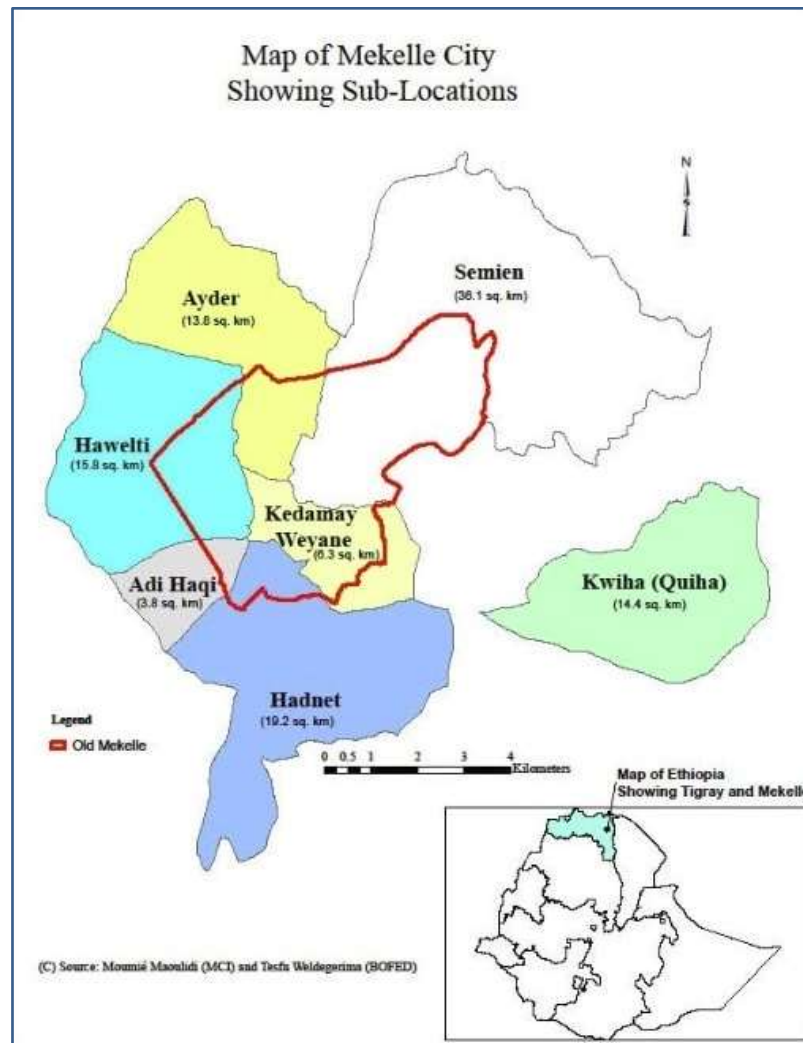


Fig. 2. Mekelle e le subcities (MCI 2011)

L'ultimo censimento, infatti, risale al 2007, condotto dalla *Central Statistical Agency of Ethiopia* (CSA) e riporta per la città una popolazione totale di 215.914

<sup>125</sup> A Quiha ho speso molto tempo su campo. Quest'area ha sempre avuto una sua storia e una sua fisionomia identitaria, ben prima degli albori di Mekelle. Nei loro discorsi, gli interlocutori del luogo spesso ricalcano le sostanziali differenze tra i mekellesi e gli abitanti del "villaggio": tipo di dialetto, consapevolezza storica, stili di vita, differenze che risulterebbero a prima vista sorprendenti considerando una distanza di soli 10 km.

abitanti (104.925 uomini e 110.989 donne). I due principali gruppi etnici sono il tigrino (96,2%), e l'amhara (2,26%), tutti gli altri compongono l'1,54% della popolazione. Il parlato tigrino è prima lingua per il 95,55% degli abitanti, mentre l'amarico (che è comunque la lingua ufficiale della Federazione Etiope) è parlato dal 3,18%; il 92,68% dei censiti risulta essere di religione cristiano ortodossa, e per il 6,03% musulmana<sup>126</sup>. Le stime attuali (Mekelle City Administration, 07-09-2019), però, indicano una popolazione che ha già superato i 485.000 abitanti, assumendo un tasso medio di crescita annua della popolazione residente di oltre il 10%. Di seguito i maggiori indicatori demografici<sup>127</sup> secondo la CSA:

Demographic Groups	Percentage of Population
Children Under 5	12%
Children of Schooling Age (4-18*)	38%
Population Under 25	63%
Women of Reproductive Age (15-44**)	52%
Labor Force (15-64)	60%
Elderly Population Over 60	5%

\* Definition of 'Schooling Age' from data.uis.unesco.org

\*\*Definition of 'Reproductive Age' from WHO Fact Sheet No°334

Fig. 3. Tabella dei maggiori indicatori demografici (CSA, 2009)

Il dato rilevante è che la struttura della popolazione si configura ad ampia maggioranza giovanile, con una percentuale degli *Under 25* del 63%.

Quando si sale su un *bajaj* – piccolo taxi collettivo blu a tre ruote – e si richiede la direzione *katama*, ci si ritrova nel cuore di *Qedamay Weyane*, nel centro cittadino in cui sono concentrati quasi tutti gli edifici pubblici e una miriade di attività commerciali: dai minuscoli negozietti di alimentari e dalle drogherie, ai primi *market* con più disponibilità di prodotti occidentali, alle botteghe di orafi, ai *call center* e *internet point*, ai proliferanti negozi di informatica e ricambi elettronici, ad una infinità di negozi di telefonia, senza contare bar, *coffee house*, ristoranti, pizzerie, *draft house*, in cui si beve birra e si assiste alle partite di calcio europeo; vi sono inoltre depositi satellite del mercato centrale, negozi di edilizia, hotel e pensioni. La città sta estendendo la sua rete stradale asfaltata lungo le direttrici principali, mentre le vie del centro sono ciottolate, grazie a un progetto supportato dall'Agenzia Tedesca per la

<sup>126</sup> <<<http://www.csa.gov.et/census-report/census-tables/category/301-census-tables?start=10>>>, Tavole 2.1, 3.1, 3.2, 3.4.

<sup>127</sup> <<<http://mci.ei.columbia.edu/research-publications/population-data/mekelle-population-data/>>>.

Cooperazione allo Sviluppo (GIZ; ex GTZ) e messo in atto in oltre 140 città del paese<sup>128</sup>.

I mercati, più o meno grandi e con differenti specializzazioni, sono dodici. Alcuni di questi sono l'*edaga bi'eray* (ዕዳጋ ብዕራይ), cioè il mercato del bestiame, il mercato del legname e il centrale già citato *edaga Sonny*, che comprende anche la parte coperta di un edificio multipiano. I mercati sono sempre attivi, anche se vi è per ciascuno di essi un giorno particolare alla settimana di maggiore affluenza.

In diversi angoli della città, dal centro alla periferia, sono collocate le stazioni sia dei *bajaj* che dei minibus collettivi, assicurando il servizio basilare del trasporto a prezzi 'popolari'. Mekelle può contare, comprendendo anche le aree periferiche come Quiha, su tre ospedali principali, nove *Health Center* e diverse cliniche private. Un importante nucleo culturale della regione è senz'altro la *Mekelle University*, ma sono numerosi ed in crescita i *college* e gli istituti universitari privati.

Sono diverse le ragioni per cui Mekelle è un polo attrattivo per l'immigrazione interna. Non si è mai arrestato lo spostamento dai villaggi rurali alla città, nella ricerca di migliori condizioni lavorative, opportunità di studio e carriera. Inoltre, le attività industriali e le imprese straniere, in particolare cinesi, agevolate dalle politiche regionali, richiamano manodopera da ogni parte della nazione. La Cina ha letteralmente 'preso in appalto' le grandi opere infrastrutturali del paese: ponti, strade, dighe, nuove ferrovie, ecc..

La stratificazione sociale cittadina, data la vertiginosa crescita economica dell'ultimo ventennio, vede al vertice una *élite* urbana non omogenea, quali imprenditori, impiegati di alto livello, grossi commercianti, molti *diaspora men*, ovvero chi ha lavorato una vita intera all'estero, ad esempio in Europa, investendo durante gli anni di emigrazione nel paese d'origine e costruendosi, così, una posizione privilegiata al proprio rientro. All'opposto troviamo invece una condizione di indigenza assoluta, con mendicanti, anziani e malati costretti a elemosinare per le vie del centro. Nel mezzo sta un ceto medio, anch'esso alquanto variegato, composto da insegnanti, forze dell'ordine, militari, operatori sanitari e assistenziali, piccoli commercianti, imprenditori della micro-impresa, ecc.. Una certa mobilità sociale appare dai racconti e dalle testimonianze da me raccolte: si tratta di poche storie di successo, di chi riesce a inserirsi in un ramo particolarmente innovativo dell'economia o nei servizi del terziario maggiormente richiesti; tali storie sono spesso narrate ponendo l'accento su

---

<sup>128</sup> Il *Cobblestone Project* è parte di un sofisticato meccanismo di sviluppo che coinvolge politiche di 'riconversione' di giovani a rischio, quali *gangsters*, disoccupati e in genere "disturbatori sociali" (*infra*: III.2.7, III.3.6, in particolare).

individui particolarmente audaci e ‘dotati’ di spirito di iniziativa, i quali riescono a scalare la piramide, ma ciò appare impossibile per chi è ai margini estremi del circuito produttivo<sup>129</sup>.

### III.1.3 Stato sviluppista, retoriche collettiviste, promesse neoliberiste

Come evidenziato da Alessia Villanucci (2014: 22-28), molte ambiguità alla base della filosofia politica dell'EPRDF (la coalizione dal 1991 al governo federale) sono riconducibili ai fondamenti costitutivi del programma rivoluzionario della sua *leadership*, sviluppatosi e modificatosi di continuo perché sottoposto al vaglio dei concreti contesti d'azione, dei mutamenti nelle condizioni storiche e delle necessità politiche contingenti. Gli esponenti del movimento studentesco che nel 1975 partecipano alla creazione del TPLF<sup>130</sup> si formano politicamente in un ambiente ideologicamente avverso al sistema feudale, vigente sotto l'impero di Haile Selassie, fortemente influenzati dalla dottrina marxista-leninista. Il primo nerbo di questo futuro gruppo dirigente del partito sposa da subito la tesi dell'autodeterminazione etnica poiché, in una situazione in cui la dominazione feudale è incarnata nella classe politica amhara, la lotta per l'emancipazione politica dei popoli diviene prerequisito per la loro stessa emancipazione di classe (Young 1997: 82-83).

Questo primo nucleo rivoluzionario si insedia da subito sulle montagne dell'altopiano a nord del Tigray, cercando di attrarre le comunità rurali nel progetto insurrezionale, o quanto meno di ottenere appoggio come rifornimenti. I rivoltosi devono adattare principi e metodi di azione al contesto, un contesto fondamentalmente rurale. La prima base operativa del TPLF è del 1975 presso la località di Dedebit, a circa 65 km dalla città di Sheraro, nel nord-ovest del Tigray. Il TPLF (così come l'EPRP, l'alleata

---

<sup>129</sup> Tali retoriche sono anche conseguenza di determinate scelte e strategie del partito di governo, laddove uno sviluppatismo collettivista si aggancia a una visione neoliberista dell'*homo oeconomicus* “particolarmente dotato”, in grado di far buon uso delle proprie particolari abilità per emergere dall'indigenza e aiutare il progresso del paese. Questo tema verrà approfondito e ripreso più volte in questa sezione (in particolare in: III.1.3, III.2.3, III.2.7, III.3.5).

<sup>130</sup> Il *Tigray People's Liberation Front* (*supra*: III.1.1), il Fronte di Liberazione del Tigray che ha sconfitto l'esercito del Derg, il regime militare filosovietico che ha governato il paese dal 1974, anno della deposizione di Hailè Selassie, l'ultimo imperatore d'Etiopia. Insieme all'*Ethiopian People's Democratic Movement* (EPDM), all'*Oromo People's Democratic Organisation* (OPDO) e al *Southern Ethiopia People's Democratic Front* (SEPDF), il TPLF dà vita alla coalizione nominata *Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front* (EPRDF), in cui ogni partito rappresenta un'etnia. Attraverso il controllo – di fatto egemonico – sull'EPRDF, il TPLF ha guidato, dal 1991 fino ad oggi la Repubblica Federale, mentre da solo regge il governo dello Stato Regionale del Tigray.

organizzazione eritrea) è obbligata a muoversi da subito sulla linea ideologica maoista, nei termini di una lotta prolungata che dalle campagne si espanda verso le aree urbane. «Le ragioni di tale scelta sono da rintracciare, innanzitutto, nel fatto che la grande maggioranza della popolazione del Terzo Mondo viveva nelle campagne; in secondo luogo, nell'idea che una lotta politica pacifica fosse quasi impossibile in tale contesto; e infine nel fatto che avessero bisogno di tempo per sviluppare le deboli tecniche militari di cui erano in possesso. Quest'ultima attività era più praticabile nelle campagne che nelle città-roccaforte del regime del Derg» (Villanucci 2014a: 22). Secondo Fantini (2009: 43), l'azione repressiva del regime di Menghistu nei confronti dell'intelligenza urbana, intensificatasi drammaticamente negli anni del "terrore rosso" (1976-1978), ha come risultato l'annientamento dell'opposizione civile nelle città e spinge i dissidenti sopravvissuti a rifugiarsi nelle campagne, dove si uniscono alla lotta armata.

«Consci, in quanto marxisti, che il sentimento etnonazionalista non [è] sufficiente ad assicurare in maniera stabile il sostegno dei contadini, nelle aree via via occupate il Fronte [comincia] a rifornire gli abitanti di opere infrastrutturali e servizi sociali ed economici, coinvolgendoli attivamente nella loro realizzazione e riuscendo in tal modo a garantirsi il loro appoggio. A tal fine, parallelamente alla lotta armata, [il Fronte sviluppa] un complesso apparato di tecniche di mobilitazione popolare. Queste ultime [vedono] la fusione di strategie di lotta di ispirazione maoista con istituzioni e pratiche politiche tradizionali, nonché la strettissima collaborazione tra i quadri del Fronte e i rappresentanti della popolazione» (Villanucci 2014a: 23).

Per formare consenso, ai contadini dei territori strappati al Derg viene progressivamente affidata la gestione di quei luoghi, principalmente per mezzo dell'elezione dei loro rappresentanti negli organi amministrativi, ma soprattutto attraverso le associazioni di massa, cioè le *women, peasant* e *youth associations*.. Tali organismi partecipativi sono stati istituiti proprio dal Derg, ma il TPLF li ha saputi rapidamente conservare (trasformativamente) in virtù del progetto rivoluzionario (Young 1997). Negli anni '80, il TPLF manifesta la volontà di distinguersi dal Derg, identificato con il modello socialista sovietico, e per questo attacca aspramente l'imperialismo dell'URSS; allo stesso tempo, però, il Fronte rigetta l'alleanza tattica tra maoismo e borghesia, esaltando invece il modello albanese, ma ciò non si traduce in una collaborazione formale con quel regime (Bach 2011, 642; Young 1997: 155).



Raggiunto il potere nel 1991, l'EPRDF (la coalizione federale di cui il TPLF è ramo trainante) annuncia un cambio di passo e una liberalizzazione politica ed economica. Si tratta di un momento in cui, con la fine della Guerra Fredda, si reputa indispensabile aprirsi all'economia di mercato, specialmente per attirare gli investimenti internazionali, che possano aiutare a sanare lo stato di bancarotta in cui versa il paese dopo anni di guerra civile. L'abbandono ufficiale del marxismo e l'introduzione di una economia di mercato è una mossa che, come sostiene Fantini (2009: 105), «non rappresenta tanto una rottura con l'ideologia del Fronte, né una semplice adesione strumentale e di facciata, quanto piuttosto la naturale evoluzione del percorso del TPLF, caratterizzato dalla continua discussione, negoziazione e ridefinizione di programmi, obiettivi e strumenti in campo di politica economica». In un'ottica profondamente pragmatica, numerosi membri dell'*élite* dirigente approfittano delle risorse messe a disposizione dal partito per completare gli studi all'estero, acquisendo lauree, master, dottorati, per procurarsi le competenze necessarie alla gestione dello Stato, «appropriandosi così del linguaggio della globalizzazione, della *good governance*, del “Post-Washington Consensus”<sup>131</sup>, dimostrandosi, grazie alla pratica dialettica sviluppata in anni di lotta e dibattiti, allievi modello nel cogliere le sfumature del dibattito sullo sviluppo, sul ruolo dello Stato e nell'utilizzarle per argomentare e sostenere le loro scelte» (*ivi*: 88).

Adottare formalmente un sistema multipartitico, con l'introduzione di regolari elezioni e riforme 'liberali', non produce l'abbandono dell'ideologia della democrazia rivoluzionaria. Secondo Lefort (2010: 442) sono due gli elementi che distinguono la “democrazia rivoluzionaria” etiopica dalla 'classica' democrazia liberale: *in primis*, come anticipato in precedenza, il fatto che la Costituzione del 1994 (entrata in vigore nel 1995) pone a proprio fondamento democratico la garanzia dei diritti collettivi dei

---

<sup>131</sup> Espressione coniata nel 1989 dall'economista John Williamson per descrivere un insieme di dieci direttive in politica economica che egli considerava punti obbligati da seguire, per quei paesi in via di sviluppo in situazione di crisi economica. Tali direttive erano promosse dalle organizzazioni internazionali con sede, appunto, a Washington D.C., quali il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale ed anche dal Dipartimento del Tesoro degli Stati Uniti d'America. Per “*Washington consensus*” si va oggi ad indicare un paradigma di sviluppo imposto dalle istituzioni di Bretton Woods ai paesi debitori, che prevede l'adozione delle seguenti riforme: stabilizzazione macroeconomica, liberalizzazione – dei commerci, degli investimenti e finanziaria –, privatizzazione e deregolamentazione, tanto che il termine è gradualmente divenuto sinonimo di neoliberalismo all'interno dei dibattiti politici e accademici. Williamson ha dovuto così precisare come il suo uso in tale ultima accezione sia distorto e fuorviante rispetto al significato originario, secondo il quale mentre ci poteva essere “consenso” sull'auspicabilità nel lungo periodo di tali riforme, i tempi e la gestione del cambiamento dovevano essere necessariamente discussi con riferimento agli specifici contesti geografici e storici (cfr. Fine 2002).

gruppi che compongono la federazione (“Nations, Nationalities and People of Ethiopia”), ai quali la Carta riconosce il diritto all’autodeterminazione. In seconda istanza, mentre il sistema democratico è impostato fondamentalmente sulla rappresentanza, la “democrazia rivoluzionaria” persevera nel produrre il costante coinvolgimento di masse contadine, lavoratrici e urbane nei processi decisionali.

Bach (2011: 657) intuisce che i discorsi della (e sulla) “democrazia rivoluzionaria” permettono al partito (EPRDF) di riformulare l’autoritarismo etiope nel nuovo contesto economico-politico. Nella sua tesi dottorale, Emanuele Fantini descrive la formazione, post-guerra di liberazione, dello Stato federale, paragonandolo al periodo del Terrore francese – sulla scorta di Bayart<sup>132</sup> – e spiegando la nascita e il consolidamento di una *élite* rivoluzionaria. Scrive lo studioso: «Analogamente al Terrore francese (1794-1799), in questi paesi la rivoluzione viene istituzionalizzata attraverso il consolidamento di una *élite* rivoluzionaria in classe politica professionalizzata e la sua trasformazione in classe dominante grazie all’accumulazione primitiva di capitale, resa possibile da *un’ambigua inserzione nell’economia mondo*» (Fantini, 2009: 24-25, corsivo mio). Secondo l’autore (*ivi*: 218-221), nel caso dell’Etiopia, la formazione del regime terrore avviene attraverso l’incontro e la reciproca contaminazione di tre repertori ed immaginari politici: 1) il Fronte rivoluzionario, nell’ambito del quale si è formata l’oligarchia del TPLF alla guida della coalizione di governo federale (EPRDF); 2) il repertorio politico dello stato abissino, con la sua macchina amministrativa, centralizzata e gerarchica, strumentale al progetto di costruzione dapprima dello Stato imperiale, poi di quello filosovietico ad opera del Derg, ed ora ereditata dall’attuale regime; 3) il repertorio politico delle *condizionalità* (cfr. *supra*: I.2.1) imposte dal Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale e, dunque, dai meccanismi di cooperazione allo sviluppo. I tre repertori appena citati verrebbero con disinvoltura adoperati, in continue negoziazioni, da una *élite* formatasi durante la guerra civile, giustificata con il richiamo alla “democrazia rivoluzionaria”, dal mito rivoluzionario dell’autodeterminazione etnica e della difesa degli interessi della classe contadina, un

---

<sup>132</sup> Jean-François Bayart (2008), ispirandosi alla traiettoria della Rivoluzione Francese, definisce “situazioni terrore” quei processi di liberalizzazione politica ed economica di stati neo-comunisti come Cina, Russia, Vietnam, Cambogia, che si svolgono in un duplice rapporto con la globalizzazione neo-liberale e la propria specificità storica e nazionale; si tratta di paesi tutti accomunati da un passato socialista originato da un episodio rivoluzionario e dotate al tempo stesso di specifiche economie politiche e morali.

mito rielaborato per essere coerente con il discorso dei donatori internazionali in materia di *good governance* (*supra*: I.3) e lotta alla povertà.

Da qui il titolo di questo paragrafo che, a mio parere, potrebbe riassumere la parabola ‘evolutiva’ dello Stato (e il discorso sullo Stato) nell’Etiopia contemporanea: uno Stato sviluppatista che continua a riprodurre efficacemente retoriche collettiviste, rinegoziandole con promesse neoliberiste. Procedo con ordine.

a) *Stato sviluppatista*. Vi è una profonda interrelazione tra il progetto di sviluppo e il consolidamento del potere centrale, che si traduce in Etiopia nell’intento di operare una trasformazione economica verso un – così detto (Vaughan 2011: 623, 635) – “capitalismo sviluppatista” che, in assenza di una classe media che accompagni le trasformazioni del paese per mezzo degli strumenti di democrazia liberale, deve essere guidato dal partito stesso, in quanto avanguardia nazionale. Il programma di trasformazione economico-politica del paese viene perseguito attraverso l’appropriazione, da parte dell’EPRDF, del modello del *developmental state* asiatico, sulla scorta delle esperienze di industrializzazione di Corea, Taiwan e Cina, modello che pone al centro il massiccio intervento statale nell’economia (Villanucci 2014b; Fantini 2013, 2009; Lefort 2012; Hagmann, Abbink 2011).

Nel novembre 2010, Meles Zenawi vara l’ambizioso piano quinquennale, il *Growth and Transformation Plan* (GTP), il cui intento dichiarato è quello di condurre l’Etiopia all’eradicazione della povertà e al raggiungimento di una economia a ‘medio reddito’ entro il 2020-2023, come si evince da un documento del *Ministry of Finance and Economic Development* (MoFED 2010: 22). Il piano quinquennale così varato ha lo scopo di allinearsi ai paesi sviluppatisti di ‘successo’, nel raggiungimento degli Obiettivi di Sviluppo del Millennio delle Nazioni Unite (MDG), entro il 2015, spingendo verso l’alto il livello di crescita economica attraverso strategie e interventi infrastrutturali, come la costruzione di strade, industrie, lo sfruttamento di risorse energetiche, il potenziamento dei trasporti e delle telecomunicazioni, nonché attraverso interventi economico-finanziari e socio-sanitari. Emanato dal governo centrale, il piano viene articolato a tutti i livelli amministrativi e organizzativi, da quello federale a quello strettamente locale, attraverso le istituzioni regionali e distrettuali.

b) *Retoriche collettiviste*. In Etiopia, il discorso dell’emergere da uno stato di povertà, la strada che porta allo ‘sviluppo’ – in accordo con la versione di ‘sviluppo’ data dai donatori internazionali – porta ad accettare il ruolo accentratore dello Stato; allo stesso

tempo il benessere collettivo è propagandato come unica garanzia etica del benessere e dello sviluppo individuale, il quale ‘sarebbe’ strumentale al primo. Giustificato da proclami e retoriche, molte delle quali ereditate dal vecchio regime, lo Stato mantiene il controllo di settori-chiave come le telecomunicazioni, l’energia, le banche, la produzione agricola, considerando che il suolo – non importa se si tratta di terra edificabile o di terra coltivabile – resta proprietà pubblica; il controllo dell’agricoltura è ottenuto anche attraverso il monopolio del credito e della microfinanza, nonché attraverso la distribuzione dei fertilizzanti (Villanucci 2014a: 26). Allo stesso tempo, il governo si assicura l’inserimento nell’economia globale neoliberale attraverso la captazione di rendite legate all’esportazione delle principali materie prime (come il caffè e il *khat*) e di quelle legate agli aiuti internazionali allo sviluppo. «Nel tentativo di legittimare il suo potere attraverso il discorso dello sviluppo e della lotta alla povertà, l’EPRDF ripropone pratiche e meccanismi analoghi a quelli del Derg, spesso ottenendo i medesimi risultati, a causa delle sue stesse rigidità e delle scarse capacità a disposizione del sistema. Il discorso in materia di sviluppo e lotta alla povertà resta infatti nella maggior parte dei casi [anche] un “linguaggio imperiale”, proprio della classe di funzionari e burocrati, che non intacca l’economia morale della popolazione. L’imposizione dall’alto di politiche e progetti, svuota agli occhi dei contadini il potenziale di autogoverno legato alla decentralizzazione, e impone loro di uniformarsi all’adozione di determinate pratiche – l’uso di fertilizzanti chimici, sementi migliorate o la costruzione di sistemi di raccolta dell’acqua piovana – per non essere qualificati come reazionari o dissidenti ed incorrere nelle sanzioni dell’autorità statale. Queste direttive vengono promosse attraverso l’organizzazione di incontri per disseminare istruzioni e ideologia, così come la formazione di comitati locali per inquadrare e organizzare la partecipazione della popolazione nei settori più disparati – l’organigramma ufficiale ne prevede una ventina al livello di kebele!» (Fantini 2009: 147).

c) *Promesse neoliberiste*. La giustificazione di un interventismo statale e la capillarizzazione del controllo sociale, in ogni ramificazione della vita quotidiana – come si evincerà nei prossimi paragrafi dalle testimonianze etnografiche – funziona perché è posta dinanzi alla società la promessa ‘rivoluzionaria’ della ricchezza. In Etiopia, «come in numerose altre situazioni Termidoriane di cui la Cina resta l’esempio più eclatante, “arricchirsi è ormai rivoluzionario” e la promozione del

mercato e degli investimenti privati vengono considerati presupposti indispensabili per la creazione di una democrazia matura» (*ivi*: 116). L'abilità della classe dirigente dell'EPRDF è stata quella di sviluppare il suo programma di politica economica in modo da non rifiutare a priori la tesi di chi sostiene che lo sviluppo del mercato sia propedeutico allo sviluppo della democrazia, ma applicandola in maniera originale e strumentale, giustificando le proprie scelte autoritarie con gli elevati livelli di povertà del paese (*ibid.*). Il controllo e l'accumulazione delle risorse da parte di una élite dirigente e collaterale ad essa, in un ambito spiccatamente clientelare, è reso possibile dalle sovrapposizioni tra settori pubblico, privato e non-governativo e dagli intrecci tra cariche politiche, legami di parentela e mondo degli affari (Villanucci 2014a: 27; Fantini 2009; 2013).

Pur se una legge del 1994 proibisce ai partiti politici di possedere imprese, per poter amministrare le risorse accumulate nel corso della guerra civile il TPLF ha creato, nel 1995, l'*Endowment Fund for the Relief and Rehabilitation of Tigray* (EFFORT), una fondazione 'non governativa', ma di fatto strettamente controllata dal TPLF, adoperata come organizzazione-ombrello per oltre una ventina di compagnie e società controllate dal partito stesso (Hagmann, Abbink 2011: 587). Oltre alle possibilità di costruirsi traiettorie di successo e ricchezza, per la classe dirigente e i suoi accoliti, la visione di un mondo basato sull'autodeterminazione e sulle proprie capacità di sfruttare il mercato, per uscire da condizioni di indigenza, viene lanciata a tutta la società. Si tratta della promessa in 'stile' neoliberista del *self made man*, come sprono rivoluzionario a migliorare sé stessi, attraverso il duro lavoro e le sole proprie qualità personali; sulla società tutta, specie sugli strati inferiori e marginali, cala la dura condanna di voler pretendere solo un mero assistenzialismo dall'alto e l'accusa di inettitudine per chi non è in grado di sfruttare le nuove opportunità – in cosa esse si declinino lo si vedrà avanti – messe in campo dai governi federale e locale.

Durante gli anni di ricerca sul campo, ho avuto spesso a che fare – come chiunque faccia ricerca sociale in Tigray – con esponenti del partito (TPLF) e con gli amministratori pubblici. In merito a quanto detto poc'anzi, riporto la testimonianza del dirigente del *Propaganda Office*, una sorta di ufficio politico delle pubbliche relazioni, che agisce a livello delle tredici *subcity* (*kifle ketema*) di Mekelle:

Quelli che sono poveri li sistemiamo, li *organizziamo*. Riceveranno un *training* e dopo gli forniremo una *certificazione* di competenze; dunque, prenderanno

parte a un lavoro e così faranno dei soldi. L'opportunità è loro concessa in questo modo [e non attraverso forme di finanziamento o incentivo economico]. In questo ufficio discutiamo specialmente degli aspetti politici, su come attuare nella società un *cambiamento di atteggiamento*. Se ci sono alcune cattive abitudini (*bad habits*), noi creiamo consapevolezza (*awareness*) nella società. Per esempio, le festività in Etiopia sono troppe. Tutte queste festività non sono positive al fine di *debellare la povertà*. Ce ne sono troppe, *St. Gabriel, St. Mary, St. Amanuel*, noi le rispettiamo ma questo non porta a sradicare la povertà. Dunque, noi giochiamo il nostro ruolo nel fare in modo che si abbandonino certi tipi di *atteggiamenti negativi*. Il nome stesso [del nostro ufficio], *Propaganda*, vuol dire "parlare alla società"! (*Propaganda Office*, 09-11-2015).

Il discorso del mio interlocutore istituzionale – uomo di Partito – avviene durante un'intervista che ha come oggetto le politiche giovanili messe in atto dal governo locale; in particolare, si tratta di politiche che gli stessi attori sociali pubblici definiscono 'di recupero' per giovani 'problematici', chiamati di volta in volta disoccupati pericolosi, *gangsters* e con altri appellativi, come si vedrà in seguito. Le politiche in questione riguardano la selezione di giovani disoccupati da inserire in programmi di così detti *initial works*<sup>133</sup>: cooperative di lavoro paragonative, per le quali il controllo di uffici pubblici si estende sulle vite e le condotte dei partecipanti al programma; inoltre, per chi entra nel programma vige, di fatto, l'obbligo di interfacciarsi con un importante istituto creditizio, strettamente legato al partito di governo, come contenitore di risparmio. Questo intreccio di ideologia sviluppatista, retorica neoliberista, interessi di partito e interessi privati, a cui si aggiunge la ricerca del consenso tra gli strati marginali della società, emergerà in maniera più chiara nei prossimi paragrafi.

Il punto è, come si evince solo in parte da questa anticipazione, che la programmazione delle politiche attive sulla società (siano esse sanitarie, agricole, educative, così come lavorative o giovanili) sono intrise di questa triplice discorsività – logiche di sviluppo, collettivismo e neoliberismo – di cui si è appena detto e che è alla base della parabola di consolidamento del potere, che sorregge la coalizione di governo dal 1991 ad oggi. Nell'etnografia che seguirà si ritroveranno, dunque, tutti gli elementi di questa ambiguità ideologica, o meglio liquidità ideologica, al fondo dello Stato etiope, che si dipana nei programmi di sviluppo e nelle politiche sociali in tutte le loro diramazioni sul territorio, coinvolgendo gli aspetti microfisici del potere.

---

<sup>133</sup> Verrà approfondito attraverso un caso etnografico (*infra*: III.2.7).

### III.2 Le bande adolescenti di Mekelle

In questa sezione descriverò il mondo delle bande giovanili, da me esplorato nella città di Mekelle, e le politiche governative che hanno cercato di contrastare il fenomeno, trovando successo solo in parte. Attraverso diverse testimonianze, analizzerò l'incontro tra ragioni, retoriche ed effetti di specifiche politiche giovanili con la materialità dell'esistenza di alcuni ex-membri di bande, 'distratti' dalla vita di violenza e di lotta di strada per entrare nell'orbita di un canale 'ufficiale' – cioè diretto dall'alto – di potenziamento e riconversione sociale. Cercherò di incrociare le voci dei protagonisti delle gang mekellesi con le testimonianze istituzionali e governative, facendo emergere la dinamica di un delicato processo di soggettivazione: la riconversione sociale di un adolescente incontrollabile in un adulto controllato e – negli intenti quantomeno dichiarati delle istituzioni agenti – produttivo. Spiegherò, infine, come i propositi dichiarati delle istituzioni – la ricerca di una 'cura' al disagio sociale e alla disoccupazione – nascondano, in realtà, un effetto di ri-marginalizzazione, in quanto diretti all'obiettivo sottaciuto della riproduzione del consenso politico e del disinnescamento di possibili – quanto temute – forme di resistenza urbana.

Se nella prima parte di questo lavoro, scorrendo in disamina la letteratura sulle bande giovanili, si è messo anche in discussione il concetto di gang, allontanandosi da qualsivoglia formula generale che presupponga di fornire una spiegazione e una comprensione esaustiva del fenomeno, in questa seconda parte il concetto stesso di *gang* andrà rielaborato, al vaglio delle etnografie, nello specifico contesto locale mekellese; in tal modo, l'analisi delle *gang*, può divenire una lente d'analisi per questioni ben più ampie, introdotte nei due paragrafi precedenti, questioni che concernono lo Stato e la democrazia etiopica. Inoltre, per comprendere a pieno cosa si intenda per bande giovanili e per *gang*, nel contesto in esame, vanno messi in discussione il concetto stesso di giovinezza e la nozione di 'adolescenza' relativamente al terreno d'indagine.

### III.2.1 Giovani, identità urbane ed estetiche globali

Si è detto come la letteratura sulle bande giovanili riveli l'ampiezza e la profondità del terreno globalizzato della ricerca sulle *gang*. Il termine *gang*, infatti, è usato universalmente da ricercatori, polizia, assistenti sociali, media e opinione pubblica in generale, eppure vi è ancora una mancanza di consenso sul significato da attribuire ad esso. Come nota Paula Heinonen (2011), l'assunto teorico centrale nell'ambito della ricerca sociale è che le bande giovanili siano gruppi delimitati da una comune appartenenza e che questa li separi dagli altri ragazzi del quartiere o della città. L'adesione al gruppo è alimentata dal comune bisogno di reti di socialità, di identità, di protezione, di potere e di solidarietà. Questi legami sono sostenuti da simboli riconoscibili, come i nomi di una banda, i suoi colori, le droghe, la scelta delle armi e dell'abbigliamento. Inoltre, i membri della banda spesso condividono una comune identità o un territorio, solitamente delimitati da confini etnici. Il quadro descrittivo, così delineato, rischia di apparire come un'etichetta stigmatizzante, poiché si afferma che la delinquenza e la criminalità siano le principali caratteristiche che definiscono le bande giovanili e che l'appartenenza ad una banda aumenti le probabilità di comportamenti violenti e di abuso di droghe (posizione assunta, ad esempio, dal gruppo di ricerca *Eurogang*; *supra*: I.1.2). Anche Aiwa Ong (2005: 275-286), occupandosi di *gang*, mette in evidenza nel suo contesto di indagine, come esse siano fondate su base etnica, inserite effettivamente nella lotta per il controllo di un territorio metropolitano, arena di scontri per un'economia dell'illecito, ecc., ma l'antropologa va ben oltre quel quadro che sembra ripetersi come un copione globale, evidenziando le negoziazioni inerenti al concetto di cittadinanza nella complessa società statunitense. Indagando scenari più prossimi al mio terreno di ricerca, Heinonen (2011) scopre di doversi staccare da questa 'classica' etichetta di *gang*, trovandosi di fronte a nuovi modi di intendere il gruppo, il territorio, l'appartenenza, l'economia e la criminalità. L'autrice lavora per oltre un decennio, a partire dall'inizio degli anni Novanta, nella capitale etiopica, tra le strade di Addis Abeba, seguendo le vite di gruppi di bambini e adolescenti senz'atetto<sup>134</sup>. Le bande osservate dall'autrice non si formano in modo univoco o secondo degli schemi ricorrenti; trattandosi di senz'atetto, i membri delle *gang* non si legano a quartieri o identità locali, costretti a cambiare spesso rifugio; i

---

<sup>134</sup> Il fenomeno è noto, in lingua inglese, come *streetism*, espressione usata per la prima volta, in riferimento all'Etiopia, in una relazione firmata dall'Ethiopian Ministry of Labour and Social Affairs (MOLSA, UNICEF 1993).



gruppi che si creano sono «entità altamente mobili e volatili» (Heinonen 2011: 43) e raccolgono spesso membri transitori e occasionali; queste gang vivono di economia di strada, di piccoli furti, ma soprattutto di elemosina, quindi dipendenti da un mondo sociale adulto, al quale sono estranei. Lo studio di Heinonen si rivela davvero originale, laddove a differenza delle gang latino-americane e statunitensi, descritte da decine e decine di autori, colpisce la distanza radicale dal mondo degli adulti, che nella letteratura tradizionale penetra e condiziona la vita sociale di una banda: si pensi ai mercanti d'armi, ai ricettatori, ai fornitori di droga, ai clienti (cfr. Ong 2005: 282).

Quando, insomma, una gang è un'organizzazione criminale vera e propria, il mondo 'adulto' – che è anche il mondo dell'economia – la penetra e la circonda. Non essendovi traccia nelle mie ricerche, come in quelle di Heinonen, né di traffico di droga, né di mercato d'armi da fuoco, questo mondo adulto appare allora poco interessato alle faccende di queste bande di bambini o di giovani 'scapestrati', che si configurano, in genere, come gruppi di adolescenti di quartiere, i quali rivaleggiano per l'onore del proprio blocco urbano, sfidandosi in atti di virilità, in lotte programmate o spontanee. Quanto da me osservato a Mekelle, a partire dal 2015, è un universo di gruppi adolescenti, più che di bambini, ma di certo – e per varie ragioni – non di adulti<sup>135</sup>.

Prima di descrivere in maniera analitica il fenomeno, si rende necessario discutere sul significato che i termini 'adulto' e 'adolescente' possono assumere nel contesto della ricerca. Molti miei informatori – sopra i trent'anni – si sono a volte espressi, parlando della loro adolescenza, come di una "età di fuoco", lasciando impressa nella mia mente un'espressione, un modo di dire tigrino: "*hawī hawī lichen*" (ሐዊ ሐዊ ልጩን); letteralmente *hawī* (ሐዊ) significa "fuoco", mentre *lichen* (ልጩን) "che odora", in un certo senso "qualcuno che odora come un gran fuoco". L'espressione descriverebbe lo stato d'animo di chi, in giovane età, agisce senza tregua, con grande energia, per sentirsi protagonista, un eroe (*jegna* - ጃግና)<sup>136</sup>. Il temperamento forte, ardito, sembra essere il colore emotivo dell'adolescenza<sup>137</sup>. Spesso, discutendo con alcuni anziani sulle cattive abitudini dei loro nipoti, che si riuniscono in gruppo per affrontare bande

---

<sup>135</sup> Con le dovute eccezioni. In base a quanto ho potuto documentare a Mekelle, solo nel quartiere di Da Gabriel un racket di *smartphone*, *laptop* ed altri prodotti informatici rubati costituisce fonte di sostentamento per una gang, che coinvolge una figura di importanza essenziale per la banda: il ricettatore-garante, un adulto molto importante nelle strategie di sostentamento dei ragazzi (*infra*: III.3.2).

<sup>136</sup> Termine amarico, in uso corrente anche nel parlato tigrino. Nel tigrino di Mekelle la forma è leggermente diversa: *jgna* (ጃግና).

<sup>137</sup> L'aspetto verrà approfondito in seguito (*infra*: III.2.4)

giovanili dei quartieri limitrofi, o parlando con qualche poliziotto più attempato, mi sono sentito dire che si tratta di questioni di età, che è ‘normale’, ‘naturale’ che i giovani si dedichino a delle lotte di strada, quartiere contro quartiere, che si tratta di azioni certo da deprecare, ma che queste pratiche sono transitorie, pronte a svanire con l’età adulta, cioè con il lavoro e con l’impegno responsabile verso la società.

“Sono ragazzi!” si direbbe dalle nostre parti. Eppure, si è “ragazzi” fin tanto che non sopraggiungono due elementi essenziali: il lavoro e il sostegno economico ai parenti e ai familiari di cui prima si era a carico. Ma quanto possa durare la transizione e come si possa ‘scivolare’ dall’adolescenza all’età adulta non è una questione solo anagrafica o un percorso preordinato. I miei interlocutori maschi, compresi in una fascia di età tra i 18 e i 35 anni, reputano, quasi tutti, che per diventare un “vero uomo” – tradotto per lo più ancora con *jegna* (“eroe”) e spesso con *wendawend* (ወንዳወንድ; parola amarica che suona come “uomo tra gli uomini”) – il passo essenziale sia la fonte di guadagno stabile, considerata adeguata ad un adulto se lo pone in condizione di occuparsi economicamente sia di sé stesso che degli altri. Gianmarco Salvati (2018: 69-70), durante la sua ricerca svolta a Mekelle sin dal 2013, ha rinvenuto anch’egli come questa sia una retorica abbastanza comune tra gli uomini e le donne<sup>138</sup> della fascia d’età qui presa in considerazione<sup>139</sup>. Può accadere, dunque, che con il variare delle

---

<sup>138</sup> Dalle mie indagini è emerso che lo scarto tra le posizioni dei due generi sta nella percezione del successo o del fallimento nel raggiungere l’obiettivo di indipendenza economica. Molti dei miei interlocutori (maschi) insistono sul concetto che per una donna possa essere “perdonabile” un fallimento in tal senso, che ella possa concedersi il lusso di non arrivare in tempo all’agognata indipendenza, e che gli aiuti (da famiglia e amici) le siano concessi con maggiore facilità e minor rischio di stigma. C’è da precisare che, nella realtà del contesto urbano di Mekelle, sono spesso le donne a raggiungere in anticipo sugli uomini un primo – seppur non elevato – grado di indipendenza economica: il che è da mettere in relazione al fatto che per lo più sono proprio le donne ad abbandonare gli studi prima di accedere all’università (University of Mekelle - Gender Office, 13-10-15).

<sup>139</sup> Su di «un piano strettamente biologico e anagrafico [per la] legislazione etiopie [è giovane un] individuo appartenente ad una fascia d’età compresa fra i quindici ed i ventinove anni. Naturalmente l’età biologica non restituisce una definizione completa e questo fattore viene accompagnato da ciò che è stato definito come età sociale, che a ben vedere rappresenta, anche nel caso dell’Etiopia, il più importante fattore caratterizzante. Chi viene ad essere identificato come persona giovane risponde dunque ad una condizione che vede l’individuo ancora compreso entro l’egemonia del controllo dei genitori, della famiglia d’origine o più in generale della comunità, da cui continua a dipendere per i propri bisogni primari e che ambisce, a sua volta, a raggiungere una posizione tale da potersi fare carico delle necessità altrui» (Salvati 2018: 71-72). Se ciò può apparire ‘scontato’, considerando le difficoltà attuali che, ad esempio, in Italia la popolazione giovanile incontra nel trovare un lavoro stabile, non si sta tenendo conto della pressione sociale che, in Etiopia e in Tigray, agiscono come motori invisibili ma fondamentali nella traiettoria e nello sviluppo della persona. Un giovane uomo tigrino – e chiaramente anche una donna, secondo altre complessità (cfr. Adami 2017) – avverte la pressione sociale sotto forma di sentimento e *habitus* incorporato, racchiuso nell’espressione amarica *yilunta* (ዶሎኝታ) o tigrina *sikfta* (ስክፍታ): ciò che condiziona e indirizza le pratiche sociali di giovani ‘non ancora adulti’ è tale sentimento interiorizzato del giudizio degli altri, in merito alla mancata realizzazione come uomo vero (*wendawend* - ወንዳወንድ), che non può prescindere da un lavoro stabile e dalla presa in cura di familiari e amici stretti (Salvati 2015, 2018; Marasco 2016). Il punto è che difficilmente, in Italia, un giovane di

condizioni strutturali ed economiche, la fascia di età in cui si diventa adulti si sposti con facilità verso, od oltre, la soglia dei trent'anni<sup>140</sup>. Le bande da me incontrate sono formate mediamente da adolescenti – appunto – tra i 13 e i 27 anni circa. Ciò non vuol dire che siano giovani privi di esperienze lavorative. Al contrario. Molti di loro, avendo abbandonato presto gli studi, hanno cominciato a darsi da fare in lavori spesso discontinui e sottopagati, come ad esempio il carico-scarico del carbone al mercato. Sono giovani, che – come avrò modo di mostrare, specie in relazione ai quartieri più poveri della città – hanno avuto una vita già densa di scelte e di accadimenti, talvolta anche traumatici. Eppure, essi non riescono o non possono ancora transitare verso l'età adulta. Il punto è che «parlare di gioventù non vuol dire concentrarsi su una categoria fondata e inclusa entro precisi dati anagrafici» (Salvati 2018: 65), bensì su «una congiuntura biografica che è sempre localmente, relazionalmente e [...] politicamente definita» (Massa 2016: 124).

I gruppi di giovani da me incontrati si esprimono talvolta con la violenza (attraverso scontri con bande adolescenti rivali) e si dedicano a piccoli furti o rapine: nelle loro dichiarazioni, queste ultime attività andrebbero a compensare rari lavori poco gratificanti, mal retribuiti e spesso gravosi, affinché ci si possa permettere anche alcuni svaghi, tra i quali più comunemente il bere. Ciò non toglie che questi ragazzi vivano con sofferenza, come vedremo in seguito, la loro transizione bloccata verso l'età adulta. Al tempo stesso, essi sono alla perenne bramata ricerca di lavoro, ma nulla di ciò che essi fanno li mette nelle condizioni di essere economicamente indipendenti e di farsi carico di altri. Dunque, restano 'giovani'. Molti autori, che scrivono di bande nei contesti occidentali, mettono facilmente in evidenza il contrario: giovani gangster che guadagnano dieci, cento volte più dei loro genitori. La stessa musica *gangsta-rap*, molto nota tra i miei interlocutori ventenni che si dichiarano membri di una banda, narra del nesso gioventù-ricchezza. Una banda di quartiere, a Mekelle, si chiama addirittura "Compton Family", laddove Compton è una città degli Stati Uniti d'America, situata nella contea di Los Angeles, celebre per l'elevatissimo tasso di criminalità. A Compton sono nate famose bande di strada, oggi considerate

---

trent'anni e oltre, pur se disoccupato, lavoratore instabile o altamente precario, dunque ancora dipendente dal sostegno familiare, si auto-percepirà come un 'adulto' mancato; lo stesso individuo potrà pure essere denigrato da altri, ma altrettanto difficilmente sarà additato come 'non adulto'. Il tema verrà ripreso e approfondito nel paragrafo III.2.5.

<sup>140</sup> Per la tematica della condizione giovanile nell'Etiopia urbana è imprescindibile il lavoro di Daniel Mains (2012)

organizzazioni criminali estese in tutti gli U.S.A, ovvero i Bloods e i Crips, i cui membri sono in maggioranza afroamericani. A Compton è nato proprio il fenomeno della musica *gangsta*, specie con la band degli N.W.A.; quest'ultimo è anche il nome della gang mekellese di uno dei miei più assidui informatori, Joe Seytan (“Joe il diavolo”). Joe è stato capobanda fino al 2007, ora è un impiegato modello presso un importante negozio di fotografia, dopo aver speso 540 giorni in carcere, aver ripulito il proprio nome, apprendendo il mestiere ad Addis Abeba, ed aver infine fatto ritorno a Mekelle dopo un anno di esilio volontario.

Ci chiamavamo N.W.A. come il primo nome della *band* di Ice Cube (il rapper statunitense). Avevamo un tatuaggio di una stella come segno distintivo. Era per dire: “sono una *star*, sono importante”. Tutti noi avevamo una stella. C'erano dei nostri *nemici* che avevano il tatuaggio di uno scorpione. (Joe Seytan, 28-10-2015)



Fig. 4. Il segno distintivo degli N.W.A., la stella, sopra la quale Joe ha fatto tatuare in ge'ez il numero 540, i giorni trascorsi in carcere dopo la sua ultima condanna.

Quando Joe fa la sua esperienza di banda – sono i primi anni 2000 – le tecnologie dell'informazione, con internet *in primis*, stanno cominciando a radicarsi a Mekelle, in particolare attraverso i nuovi *internet point*; allo stesso tempo si diffonde la musica *rap* statunitense che, con tutti i simboli del circuito commerciale ad essa connessi, proietta nell'immaginario giovanile immagini di ricchezza, violenta bellezza, donne occidentali provocanti, l'idea di “essere una star”.

Questa moda e questo immaginario sono ancora vivi e presenti, ad esempio, in tutte le *pool house*<sup>141</sup>. Luoghi urbani tipici dell'intrattenimento maschile e giovanile; queste

---

<sup>141</sup> Oggi, la *kebele* 16, al centro di Mekelle, è il cuore pulsante dello svago e dell'intrattenimento cittadino. Oltre alla sconfinata presenza di *internet point*, sono capillarmente diffuse le *draft house*, che trasmettono – di continuo – i canali satellitari dello sport europeo e americano. Anche il cinema è esploso negli anni 2000: vi sono, a Mekelle, decine di negozietti che, attraverso internet, si riforniscono, piratandoli, degli ultimi film, nonché delle nuovissime serie tv straniere, appena due mesi dopo la loro messa in onda negli Stati Uniti. Inoltre, sempre nella *k16*, vi è una costellazione fittissima di piccoli bar,

sale sono addobbate di poster dei più celebri *rapper* stranieri, attorniate da auto sfavillanti, donne in bikini, denaro, gioielli, ecc.. Citando uno studio di Paul Willis (1990), Aihwa Ong – nel descrivere il contesto della bande asiatiche nella metropoli americana – scrive: «[vi è] un lavoro simbolico che si rifà quotidianamente alle risorse naturali del corpo, del linguaggio, del contesto culturale e dei beni di consumo per definire e ricodificare i simboli, attribuendo loro significati specifici [...] si tratta di una produzione culturale “necessaria”, poiché molti giovani si sentono sé stessi più nel tempo libero che sul posto di lavoro, e sono costantemente impegnati a forgiare “identità e stili visibili al di fuori o contro il lavoro e la rispettabilità che al lavoro si lega”». E più avanti: «Le espressioni e gli stili (nel linguaggio e nel modo di vestire) [...] codificano un’*identità maschile urbana* da duri, del tipo “non -scherzare-con-me”» (Ong 2005: 284-285)<sup>142</sup>.



Fig. 5. Interno di una pool house.

---

nei quali i giovani si fermano a bere birra e a ballare, accostati ad alti tavoli; questi locali offrono, oltre alla sincopata musica tigrina, il *rap* e l'*hip hop* occidentali. Negli ultimi cinque anni circa, Mekelle sta conoscendo anche lo sviluppo di un *gangsta rap* locale, in lingua tigrina. Uno dei miei informatori è una star regionale di questo ambiente musicale.

<sup>142</sup> Il corsivo è mio. Quando scrive questo, Aihwa Ong sta spiegando come le bande del sud-est asiatico stiano ricodificando le “mode” della cultura nera, per incorporare le “loro” forme di ribellione a una marginalità sociale ed etnica, rifiutando le “controculture” delle *gang* bianche. Chiaramente, il contesto qui rappresentato è totalmente diverso, ma quella “cultura nera”, globalizzata e commercializzata, di cui parla la Ong, esplose a Mekelle, attraverso le tecnologie dell’informazione, dall’inizio del nuovo millennio e va a riempire – come si vedrà in seguito – alcuni spazi interstiziali tra repertori culturali locali, che i giovani Mekellesi assorbono e manipolano per costruire la loro visibilità sociale. (*Infra*: III.2.4, III.2.5, III.3.1)

L'ultimo coinvolgimento di Joe in scontri di strada e tra bande risale al 2007. Ciò non vuol dire che nei primi anni del 2000 nascono dal nulla delle gang a Mekelle, fornite appunto di tutta l'estetica e delle mode<sup>143</sup> statunitensi, veicolate dalla musica *rap*. Il fenomeno dei nuovi codici estetici, degli slogan e della cultura *gangsta* e *hip-hop* in Etiopia è messo in rilievo anche da Di Nunzio (2012) e da Mains (2012), che ragionano su come certi stili di vita di strada, basati sul *cheating*, sul *tricking*, sull'arte di arrangiarsi o imbrogliare (ad esempio il turista occidentale) in contesti urbani, siano stati rivalutati positivamente proprio grazie al successo del nuovo stile musicale globale. Anche Salvati (2018: 107-113) rinviene come, attraverso certe estetiche globali, i giovani 'scaltri furfanti' – *iwala* (ዒዋላ) in tigrino<sup>144</sup> – provenienti da strati marginali della società, riorganizzano il senso della loro vita e delle loro giornate, dedicate alla ricerca di un reddito 'alternativo' al lavoro legale (a loro precluso).

### III.2.2 Repertori culturali della forza e del prestigio: *findata*, *haval*, *jegna*

In questo paragrafo vorrei partire dalla vicenda di un *gangster* 'd'altri tempi': il suo nome è Mogos e l'ho incontrato per la prima volta nel 2015, durante la mia prima permanenza sul campo. Sono arrivato a lui attraverso strane e quasi 'leggendarie' storie di quartiere, una di queste narra che Mogos abbia una volta fermato un *bajaj*<sup>145</sup> in corsa con le sole mani, uscendone poi illeso. Un giorno, i giovani della *kebele 17*, miei vicini di casa, mi parlano di lui come 'uno dei vecchi', appartenente ad una prima generazione di *gangster* che tra il 1998 e il 2005 circa, ha imperversato per i quartieri cittadini in competizione tra loro. In genere, tutti mi raccontano quanto egli sia rispettato per la sua forza fisica e la sua tecnica nel combattere. Uno da cui scappare se

---

<sup>143</sup> Per quel che concerne l'abbigliamento *gangsta-rap*, questo è molto diffuso nel fervente ambiente urbano mekellese. Si deve però considerare che i capi di vestiario nuovi e alla moda sono realmente un "lusso"; molti di coloro che possono permettersi questo stile sono i giovani più ricchi, figli della classe medio-alta, che amano la musica statunitense ma soprattutto ostentare "modernità" e agiatezza, con quel piglio da gangster dettato dalle mode e dalle multinazionali della musica. In ogni caso, oggi i mercati e i negozi cittadini offrono anche pantaloni *rapper* di fabbricazione cinese, a prezzi 'abbastanza' accessibili. I capi di vestiario, anche le imitazioni cinesi, sono comunque un bene molto costoso: un pantalone, per un cameriere, potrebbe essere anche l'unico acquisto dell'anno in termini di vestiario.

<sup>144</sup> Si riprenderà l'argomento in merito al quartiere di Da Gabriel (*infra*: III.3.1), luogo in cui si genera l'appellativo (neologismo urbano) *choma* come locale declinazione di "gangster".

<sup>145</sup> Il taxi collettivo per tre passeggeri, somigliante al celebre modello Ape dell'italiana Piaggio, ma cabinato.

nemico o da tenersi stretto se alleato. Oggi, Mogos ha 40 anni e lavora a Mekelle come meccanico, ma da proprietario di una sua attivissima officina<sup>146</sup>.

Ci sono lotte tra bande a Mekelle anche oggi, ma non sono come le nostre di un tempo. Un tempo, di continuo fissavamo un giorno per combattere, quartiere contro quartiere (*sefer*<sup>147</sup> - ሰፈር). Usavamo incontrarci e combattere, ma ora si incontrano per strada, si provocano e si battono. Prima c'erano molte più lotte (*ba'esi* - ባእሲ). Se volevamo combattere, andavamo e ci accordavamo per il giorno dopo. (Mogos, 21-10-2015)

Mogos ed altri adulti suoi coetanei, tra i quali anche alcuni poliziotti, parlandomi degli anni pre-internet, antecedenti dunque alle mode globali del *gangsta-rap*, e di un periodo in cui l'Etiopia, da meno di un decennio, è uscita dalla dittatura del Derg, mi danno una visione lontana ma molto chiara di Mekelle: una cittadina in rapidissima espansione, meta di un importante esodo dalle campagne, una cittadina nella quale è, in quel periodo, proprio il centro urbano ad essere teatro di scontri tra piccole bande giovanili. Nel 2000 Mogos ha 21 anni e così ricorda quel tempo:

Combattere era un obbligo. Il fatto è che se un gruppo veniva e ci chiedeva di combattere per il giorno dopo e noi dicevamo “va bene”, poi subito ne arrivava un altro a chiederci lo stesso e fissavamo per il giorno dopo ancora e così via. In tal modo combattevamo quattro giorni di fila, mentre gli altri tre di riposo li passavamo nella boscaglia ad allenarci<sup>148</sup> (*ibid.*).

Mogos è un omaccione corpulento, sorride poco ed è sempre minaccioso in volto. La sua è una presenza imponente, di lui si dice che è *findata* (ፈንዳታ, in tigrino “muscoloso”, “fisicamente imponente e minaccioso”), mentre il suo incedere è *kuro*

---

<sup>146</sup> Una posizione economica molto più che discreta e con un buon margine di miglioramento, considerando che, oltre ai veicoli commerciali e a quelli del trasporto pubblico, a Mekelle sono in aumento le auto private, chiaramente tra le persone del ceto medio-alto.

<sup>147</sup> *Sefer* (ሰፈር) è di certo il modo più comune con cui, nel parlato tigrino, ci si riferisce al quartiere (non in senso amministrativo) come spazio di vita, di condivisione e luogo in cui si è cresciuti. La parola precede anche l'invenzione linguistica (ad opera del Derg) di *kebele*, che ancora – si è visto – è ampiamente in uso. Il termine *sefer* rimanda all'acquartieramento militare. Il sistema dei *sefer* risale, infatti, all'Etiopia medievale: i capi dell'esercito, con i loro seguiti, erano soliti accamparsi nei pressi del quartiere imperiale, che di solito si trovava nella parte più alta del presidio. Questo in accordo con l'uso di trasferire la capitale secondo i piani dell'imperatore 'di turno' (cfr. Heinonen 2011: 32-33).

<sup>148</sup> Quando dice che un tempo si allenavano nella boscaglia, intende le aree collinari verso il Chom'a (ጭምባ), il promontorio che sovrasta la *kebele 17*, sulla strada per il *Main Campus* universitario. Spesso utilizza la parola “sport” per descrivere le attività fisiche che svolgeva con i membri della vecchia banda. Ancora oggi, in quegli stessi luoghi, si incontrano giovani ragazzi che, tra la boscaglia e il ciglio della strada asfaltata, di buon mattino, si prodigano in piegamenti a ripetizione, mentre dal lato opposto si vedono passare, in forte contrasto, i ‘neonati’ gruppi di ciclisti, alla maniera ‘occidentale’.

(ከርዕ, “fiero”). In merito alle ‘lotte combinate’, Mogos chiarisce la dinamica dell’accordo tra le bande dei suoi tempi.

Venivano in due e dicevano «fissiamo un giorno e un’ora per combattere», così tu dicevi “non ho niente da perdere” e accettavi. In quell’occasione non dovevi picchiare i due messaggeri, se lo facevi era considerato come una sconfitta, significava che tu avevi paura. Gli altri non dovevano presentarsi in più di due, altrimenti poteva scatenarsi un combattimento. Se venivano in gruppo, solo due si avvicinavano al nostro posto, mentre il resto [della banda rivale] rimaneva nei paraggi (*ibid.*).

Chiedendogli se abbia mai svolto, magari ai suoi esordi da *gangster*, il ruolo di messaggero, Mogos ha uno scatto di orgoglio.

Io ero *findata*. Ero tra i maggiori *findata* a quel tempo. Volevamo dimostrare la nostra *hayalnet* (ሓያልነት, “potenza”)<sup>149</sup>. Per questo mandavamo i messaggeri, in modo che l’indomani potessimo combattere con il gruppo rivale al completo (*ibid.*).

La banda di Mogos non ha, a quel tempo, particolari segni distintivi, ad esempio nell’abbigliamento o nei colori indossati, ad eccezione di una nota caratteristica nel loro aspetto: i capelli.

Gli altri, che erano normali (ordinari nell’aspetto), si facevano crescere i capelli lunghi (voluminosi, increspatis), in tal modo non rischiavano di essere feriti in testa dalle pietre, ma se tu eri *findata* e se avevi fiducia in te stesso (*arse’emnet*, ዓርሰ እምነት), portavi i capelli rasati. Noi tutti avevamo capelli rasati. Non ci consideravamo persone ordinarie. Al contrario, consideravamo noi stessi al di sopra degli altri, nessuno osava lanciarci un’occhiata, nessuno osava all’equipaggiamento controbatterci. Anche se si trattava di qualcuno del nostro *sefer*<sup>150</sup>, se ci contestava noi lo picchiavamo duro! Quindi eravamo dei veri *gangster*! (*ibid.*).

In merito della banda, quella di Mogos si distingue per due armi fondamentali, in aggiunta alle pietre, impiegate allora come oggi da tutti i gruppi.

---

<sup>149</sup> *Hayalnet* (ሓያልነት), la forza, ma ancor meglio “la potenza”, è un termine che copre, nelle narrazioni dei miei interlocutori, anche parte dei significati legati alla virilità. In realtà si tratta di un neologismo tigrino, come la maggior parte dei termini con suffisso *-net*, tipico invece nell’amarico. Un anziano difficilmente userebbe la parola *hayalnet* per dire “potenza”. La parola tigrigna per “potere” è *hayli* (ሓይሊ). Quindi “potente”, come si troverà ripetutamente, è *hayal* (ሓያል). La potenza, nel senso di “ciò che è potente”, è correttamente *mihyal* (ምክሓይል), la parola che gli informatori, soprattutto giovani, hanno sostituito con *hayalnet*.

<sup>150</sup> Quartiere (*supra*: nota 147).



Non avevamo pistole<sup>151</sup>, certo, ma eravamo soliti portare con noi coltelli e grosse catene di ferro (*ibid.*).

Mogos mi racconta di un durissimo scontro con una banda rivale, in cui una volta rimane coinvolto. In quell'occasione non vengono rispettate le regole dell'incontro combinato.

Verso la fine del 2003, un gruppo di un altro quartiere venne da noi, in gran numero. Non ci aspettavamo un combattimento. Alcuni di noi erano lì, molti altri no. Tutti quelli dei nostri che erano nei paraggi venivano colpiti da raffiche di pietre, anche le nostre case venivano prese di mira. Si scese in strada e si combatté con tutto... mazze, spranghe, coltelli. Cinque o sei membri della mia banda persero i loro incisivi. Si era cominciato alle sei e si andò avanti fino alle tre del mattino! I telefoni cellulari non erano ancora arrivati, quindi non potevamo chiamare rinforzi. In un attimo il nostro *sefer* era nella merda! Come un'invasione! Come una nazione che ne invadeva un'altra! (*ibid.*)

In quell'occasione, calata la notte – mi racconta Mogos – solo cinque poliziotti giungono, a piedi, richiamati dalle urla e dagli strepiti, arrestando a malapena solo cinque membri della banda rivale, mentre tutti gli altri, una trentina circa, riescono a scappare. I ragazzi arrestati vengono poi processati e condannati a due anni di reclusione. Mogos ricorda come le pene per tali episodi abbiano cominciato ad inasprirsi proprio a quel tempo<sup>152</sup>. Intorno ai suoi 26 anni, dopo diverse esperienze carcerarie, il mio informatore, infatti, comincia a mutare atteggiamento nei riguardi delle lotte di strada. Così spiega le ragioni della fine della sua banda:

Tutto è svanito! La *tecnologia* si è diffusa e tutti si son messi a pensare al lavoro. Ognuno di noi si è allontanato per lavorare. Inoltre, molti dei nostri sono stati arrestati per questioni molto gravi (omicidio). Io non sono stato arrestato spesso, perché ero abile a scappare. Alcuni nostri amici sono divenuti ladri. Hanno cominciato a rubare ma anche a fare rapimenti (*ibid.*).

Con il gruppo che si disgrega ed un inasprimento dei controlli e delle pene da parte di polizia e tribunali, Mogos diviene un *findata* senza banda. In tale condizione, Mekelle è diventata per lui un luogo rischioso. Si tratta di prendere una nuova strada.

---

<sup>151</sup> Una pistola, prima di essere un'arma letale, è un oggetto di lusso, costosissimo per un civile; inoltre, vige in Tigray una ferrea regolamentazione che ne limita enormemente il possesso. Per le armi da fuoco vi è comunque un mercato nero, specialmente nelle zone di confine con altri paesi, ad esempio con il Sudan (*infra*: III.3.7).

<sup>152</sup> *Infra*: III.2.7.

Qui ero ricercato e quindi andai ad Humera<sup>153</sup>. Così cominciai a lavorare in un'officina meccanica. Era il tipo di lavoro che faceva per me. Poi, quando tutto si fu calmato, ritornai qui (*ibid.*).

Mogos spende cinque anni in latitanza. È ricercato a seguito della sua evasione dall'ultimo arresto, essendo saltato giù dalla camionetta della pattuglia, facendo perdere le sue tracce. La polizia conosce il suo nome, il suo quartiere, la sua casa. Gli è impossibile tornare fino a quando il suo caso non risulti "chiuso". In che senso, Mogos lo spiega così:

Dopo cinque anni, tutto era dimenticato e il caso era chiuso! Adesso non combatto e sono come un normale sconosciuto. [La polizia] non ha molte informazioni su di me riguardo a quei tempi. Sono tornato da tre anni (nel 2015) e ne sono passati otto da allora. Dopo otto anni, i documenti [che mi riguardano] non dovrebbero esserci più (*ibid.*).

Le competenze in meccanica, acquisite durante la sua latitanza ad Humera, sono risultate una preziosa risorsa per Mogos, specie se paragoniamo la sua sorte a quella degli altri membri della banda.

Alcuni [vecchi compagni] sono in prigione, altri ad Addis Abeba, altri ancora ad Humera. Ce ne sono alcuni finiti con una dipendenza [da alcool o *khat*] e non so dove siano. Qualcuno è morto, non per le lotte di strada, ma in prigione. Uno si è suicidato in carcere, mentre un altro è morto per una fucilata di un guardiano. Quelli rimasti passano la maggior parte del loro tempo a piantare pali nel terreno (lavori edili di manovalanza). La loro vita e la mia sono due cose molto differenti (*ibid.*).

Sul perché egli ce l'abbia fatta e gli altri no, Mogos ha le idee abbastanza chiare. Da sole, le competenze in un mestiere, come il meccanico, non possono bastare, se a queste non si aggiunge un altro tipo di mutamento.

Sono tornato qui con un nuovo nome, come "uomo da lavoro" (*nasirah seb - ናሥራሕ ሰብ*). E, stando qui, ho visto in che pessime condizioni si trovano gli altri [membri della banda]. Ad ogni modo, io sono meglio degli altri! Sono un 'eroe' (*jegna*) nel mio lavoro! (*Ibid.*)

---

<sup>153</sup> Circa 600 km a nord-ovest da Mekelle, al confine sia con l'Eritrea che con il Sudan. Sarà protagonista della fuga di altri protagonisti della ricerca, trattandosi di una cittadina che vive moltissimo di economie dell'illecito, di contrabbando e traffici di vario genere (*infra*: III.3.7).

Le parole di Mogos, un po' da spaccone risoluto nascondono che il rischio – inerente al suo ritorno a Mekelle – sia stato, invece, molto ben calcolato. All'epoca della sua fuga non esistono schedature informatiche per gli arresti. Da latitante, Mogos riceve, quando possibile, informazioni da Mekelle su come vadano le cose, in attesa che venga cancellato dagli elenchi – scritti a mano e appesi alle pareti del distretto di polizia – delle persone 'sgradite', dei 'perturbatori'. Intanto si prepara ad un'arte, ad un mestiere che comincia ad essere sempre più richiesto in città.

Come altri informatori, un tempo coinvolti in lotte di strada e in episodi anche di criminalità, quei pochi individui che hanno avuto una 'seconda occasione', integrandosi nel tessuto sociale e produttivo della città, Mogos fa riferimento al "nome nuovo" come presupposto ineludibile per procedere ad un riscatto personale, che si otterrebbe solo attraverso un "comportamento da lavoro". Quest'ultima espressione è straordinariamente in linea con le parole del dirigente del *Propaganda Office*, riportate poc'anzi (*supra*: III.1.3).

### III.2.3 Technology e fighters

La testimonianza di Mogos fa riferimento – anche – alla "tecnologia", intesa come motore del cambiamento dei tempi, finanche della storia delle vecchie bande. Nel parlato tigrino è trapiantata la parola inglese *technology*, che nella lingua scritta viene direttamente translitterata nell'alfabeto locale (ቴክኖሎጂ).

La parola "tecnologia", come emerge rileggendo le trascrizioni di varie interviste e colloqui, va interpretata come sinonimo di progresso, sia nel senso delle novità materiali che investono i mercati della globalizzazione, che di sviluppo; in quest'ultimo caso, ciò che la parola comunica è perfettamente in accordo con la nuova ideologia 'rivoluzionaria' della ricchezza, la quale traduce la lezione degli organismi monetari e dei donatori internazionali nella vulgata locale del partito di governo (*supra*: III.1.3): si tratta – secondo Mogos e altri informatori che, dal basso, hanno fatto propria questa lezione – di un nuovo modo di guardare al mercato del lavoro e di offrirsi ad esso. Vale a dire, progresso come *know how*, come capitale culturale, ma anche 'selezione' (logica, 'naturale', inevitabile) dei più 'abili' a navigare i nuovi spazi sociali aperti dall'economia-mondo. Così appare nelle parole di vecchio *findata*, dunque, quella tecnologia che 'liquida' la (sua) storia di strada:

Ai quel tempo c'erano molti *findata*<sup>154</sup>. Ora non ce n'è nessuno come noi! Oggi la *tecnologia* è arrivata ad un livello superiore e non puoi più passare la giornata senza lavorare. Ma allora non vi erano certe cose come adesso. Molte cose sono cambiate e il paese si sta sviluppando, e così ognuno si concentra sul lavoro. La *tecnologia* ha cambiato tutto. (Mogos, 21-10-2015).

Le attività delle *gang*, lo scontro fisico tra gruppi adolescenti per un prestigio di strada – individuale e di quartiere (*infra*: III.2.5; III.2.6) – sono considerati da Mogos, nel presente, una distrazione imperdonabile. Al giorno d'oggi, secondo la sua prospettiva, l'onore e il prestigio si conquistano attraverso il duro lavoro e l'affermazione personale, non per le strade con sassaiole, pugni, lame di ferro e lotte tra bande. L'interessante legame tra le sorti collettive del paese con quelle individuali, cioè di coloro che puntano al successo personale, è una costante che si ripete in moltissime testimonianze sul campo. Il discorso sullo sviluppo, praticato da Mogos, si rifà a due registri retorici importanti: la generazione dei padri fondatori del nuovo ordine, i *freedom fighters* che hanno combattuto contro il Derg e il *capitalismo rivoluzionario* dell'EPRDF, come illustrati in precedenza (III.1.3).

Nella vita ho sempre dovuto lottare. I nostri genitori lottavano per darci la democrazia ed essi sono stati dei veri *jegna* (“eroi”). Quando ero giovane, mi importavano solo i miei amici e il mio *sefer* (“quartiere”); lottavamo perché fosse rispettato. Ma quella strada non portava a niente. Ho combattuto per farmi un altro nome, per diventare il capo di me stesso e oggi, guardami, mi alleno con i figli dei *diaspora men*<sup>155</sup> nella palestra dell'Axum Hotel<sup>156</sup>! (*Ibid.*)

In merito ai due registri retorici, qui adoperati, un riscontro è offerto anche dagli altri colleghi della Missione Etnologica (MEITE). Salvati (2018: 88), ad esempio, mette in

---

<sup>154</sup> Qui egli pone l'accento sulla valenza corporea del termine: “grossi”, “muscolosi”.

<sup>155</sup> Per *diaspora men* intende coloro che, dopo aver lavorato a lungo all'estero, ad esempio in Europa, investendo molto durante gli anni di emigrazione nel paese d'origine, specie nell'edilizia, si sono costruiti un posto ‘privilegiato’, andando a inserirsi, al loro ritorno, nel ceto sociale alto o medio alto. Oggi a Mekelle vi è un intero quartiere residenziale – costruito in stile ‘occidentale’ con moderne ville monofamiliari – chiamato *diaspora*.

<sup>156</sup> Si tratta di un hotel di lusso molto noto, un luogo *status symbol* a Mekelle. Il corpo *findata* (muscoloso) di Mogos, che un tempo ispirava timore, incarnava la superiorità nelle lotte di strada, ora descrive il suo successo “solitario”, in un certo senso del *self made man*, espressione del locale individualismo neoliberista. La sua attività sportiva, più che *body-building* è parallela ad una sorta di “*social-building*” – per così dire – del suo corpo. Se essere *findata*, ai tempi della banda, voleva dire incorporare forme di violenza giovanile, ora il suo essere *findata* incarna un'aggressività che trova posto in un orizzonte valoriale diverso, quello dell'*homo oeconomicus*: lo stesso corpo, che un tempo esprimeva la negazione di una vita fondata sul lavoro e sul sacrificio, ora è un corpo “utile” alla società, nel senso di produttivo, “integrato”. Se con le sue parole Mogos affermava di essere tornato come un normale sconosciuto (*leyflet* - ለይፍለፕ), che non combatte più, il suo corpo ci racconta ben altro. La sua forma non è mutata, bensì “rinegoziata” attraverso la sua storia.

evidenza come alcuni informatori – con minore o maggiore grado di convinzione, man mano che essi si avvicinano o dipendono direttamente dal partito di governo locale (TPLF) – sostengano e veicolino il credo del “capitalismo rivoluzionario”, del parallelo tra sviluppo individuale e sviluppo collettivo, attraverso la locale visione dell’economia di mercato; i suoi informatori reputano di dover combattere per il bene del Tigray, per il bene dell’Etiopia, non attraverso le armi, come i *freedom fighters* dovettero fare, ma “crescendo e migliorandosi”. «L’ideale dello sviluppo collettivo perseguito attraverso la crescita – ciò che [gli informatori chiamano] il “cambiamento” – personale [viene visto] come l’impegno che [spetta] all’attuale generazione di giovani, che [ha], al pari di quella precedente, l’obbligo di “lottare” per il bene comune» (*ibid.*).

Questi registri discorsivi danno a Mogos la possibilità di ricostruire o di narrare la sua personalissima vicenda, che lo ha portato a trasformarsi da *gangster* a *business man*. Durante un mio recente ritorno sul campo, nell’agosto 2018, il mio informatore non ha mancato di vantarsi del fatto che, ormai, il suo nome sia talmente ‘pulito’, e il suo successo così riconosciuto, che può annoverare tra i clienti più importanti della sua officina la stessa polizia di Mekelle ed altri enti pubblici, cioè soggetti collaterali al TPLF. Si tratta di registri retorici, dunque, che riempiono di senso – a ritroso – la storia di un giovane, che ha compiuto in maniera alquanto mirabolante – e soprattutto fortunata – la sua transizione dall’adolescenza all’età adulta.

Quella di Mogos è, infatti, una parabola estremamente difficile da replicare: ad esempio, egli è stato agevolato – nella sua latitanza – da una disorganizzazione del casellario giudiziario, in passato non informatizzato, il che sarebbe oggi impensabile; il vecchio *gangster* ha avuto la lungimiranza, ma anche la fortuita combinazione, di imbattersi nelle reti sociali giuste ad Humera, grazie alle quali ha appreso un mestiere, quello di meccanico, che da lì a breve sarebbe stato enormemente richiesto a Mekelle. Pur nella sua – se non unicità – estrema rarità e difficile replicabilità, la vicenda di Mogos è una storia altamente significativa, specialmente quando rimbalza da una bocca ad un’altra tra i giovani ragazzi della sua *kebele* 17, uno dei quartieri più poveri di Mekelle. Al tempo stesso, questo raro successo ha fatto sì che Mogos incarni – oggi più che mai – l’ideologia veicolata dal partito locale che, come detto e come verrà meglio approfondito in seguito, deresponsabilizza e depolitizza l’alta incidenza di disoccupazione, specie giovanile, e la pressoché

inesistente possibilità di mobilità sociale per chi – cresciuto ai margini – non è in grado di allargare la sua rete di conoscenze e sostegni (*infra*: III.2.7). Le parole, le azioni, il successo di Mogos sembrano confermare il discorso del *Propaganda Office*, in merito alla consequenziale coincidenza tra sviluppo individuale – cioè dell’individuo che si metterebbe in moto con le sole sue ‘abilità personali’, producendo ricchezza – e benessere collettivo, specialmente quando egli si paragona ai *jegna*, agli eroi della rivoluzione.

Interessante notare, però, come il registro ‘eroico’ dell’onore e della forza, che si richiama ai *jegna* della storia recente del Tigray, in realtà sia adottato tanto dal Mogos di oggi, in quanto lavoratore e imprenditore, che dal Mogos ‘guerriero’ di anni addietro, così come da Joe Seytan (Joe ‘il diavolo’), incontrato nel paragrafo precedente. Infatti, mentre Mogos mi racconta che durante la sua adolescenza non ha mai adoperato il termine *gangster* per definire sé stesso e i suoi compagni di banda, Joe invece ne ha fatto continuamente ricorso. Ciò è comprensibile, come si è visto, data l’enorme diffusione e influenza, avvenute quando Mogos è già latitante e Joe invece è attivo con la sua *gang*, delle mode *gangsta* statunitensi (*supra*: III.2.1). Eppure, sia Mogos che Joe, come altri giovani protagonisti di bande coeve alla mia ricerca sul campo, hanno adoperato e adoperano per definirsi e posizionarsi nelle strade cittadine, il termine inglese “*fighters*”. La rievocazione – quasi blasfema per il partito locale (EPRDF) – dei “*freedom fighters*”, padri della ‘democrazia’ e martiri, è evidente e suscita scandalo negli adulti ‘produttivi’ che scuotono il capo, dinanzi a tale appellativo, correggendolo con un categorico *jezba* (ጆታ), cioè “perdigiorno facinorosi” (*infra*: III.2.4).

Durante una nostra conversazione, il buon “diavolo” Joe mi racconta del suo vecchio capo, accostandolo alla figura di Mogos: davvero *hayal* (“potente”), un tipo “tosto”, che lo ha ben preparato alle lotte di strada, tanto che quando questi viene condannato a sedici anni di carcere, Joe prende il suo posto alla testa del gruppo. Il vecchio capo ha vendicato un attacco degli *scorpions*, accoltellando, durante un combattimento, alcuni membri della banda rivale e uccidendo uno di loro. Questo accade circa quattordici anni fa. In ogni caso il mio informatore ci tiene a rassicurarmi che gli omicidi sono

stati davvero cosa rara<sup>157</sup> e che per lo più si è trattato, a quei tempi, di ferite non letali da accoltellamento e in genere di ossa e denti rotti.

Joe ricorda il vecchio *boss* come un ragazzo di strada in senso stretto, cioè cresciuto orfano e senza una vera dimora. Quelli come lui e come Mogos, i “vecchi”, in un certo senso, hanno ‘inventato’ alcune regole delle bande – mi dice Joe – come l’impiego di messaggeri per organizzare scontri combinati (*infra*: III.2.6). Mogos è ‘nato’ *findata* – secondo le sue parole – ed è diventato ben presto *hayal*, potente, forte e autoritario, degno di essere un capo. Per Joe si è invece trattato di intraprendere un apprendistato, di compiere un’iniziazione, dapprima come messaggero-bambino per combinare gli appuntamenti di sfida, poi come membro della *gang*, infine come capo, per “diritto di strada”<sup>158</sup>. Sulla via porta Joe a divenire capo del suo gruppo, vi è anche un momento in cui il giovane *diavolo*, all’improvviso, sorprende alle spalle il vecchio *findata* Mogos, rientrato da poco in città dopo la sua latitanza, mentre costui è fuori a bere, fracassandogli una bottiglia di birra in testa per poi scappare.

Parlandone con Mogos (nel 2015), lo vedo sorridere, il che è cosa rara per quest’omaccione pacato ma sempre minaccioso: «roba vecchia» mi dice, «ora ci incontriamo e lui mi saluta». Quello di Joe è un tipico atto di sfida, secondo le logiche dei giovani *gangster* mekellesi, un atto volto alla costruzione di un ‘prestigio guerriero’, ma non portato fino in fondo con coraggio, come dimostra la repentina fuga. Aggredire un vecchio capo, uno della ‘generazione’ precedente, è il modo con cui, ancora oggi, alcuni ragazzi provano a farsi un nome di strada.

Dopo il suo esilio volontario e rientrato a Mekelle anch’egli con un “comportamento da lavoro”, un giorno Joe ha modo di sperimentare cosa voglia dire portarsi addosso un’eredità da “fighter” urbano.

Alcuni ragazzi erano soliti venire da me per provocarmi, per colpirmi e lottare. Le loro intenzioni erano di vendicarsi di cose fatte dai vecchi *fighters* del mio gruppo, *ma io trasformai le mie orecchie in “cobbelstone”* (Joe Seytan, 28-10-15).

---

<sup>157</sup> Dalle conversazioni intercorse con i rappresentanti della polizia locale, con il *Justice Affair Office* della municipalità, con giudici e procuratori, risulta ad ogni modo che l’omicidio, in città, sia un accadimento casuale ed eccezionale, e non un crimine di rilevanza statistica. Diversa la versione che negli anni mi ha fornito la strada. Il fratello di Joe è ancora in carcere per omicidio, lo stesso si dica per due vecchi amici di Mogos; tra tutti i gruppi e i *fighter* che ho incontrato, ho potuto registrare almeno una lotta di strada terminata con l’uccisione di qualcuno, e per la quale un mio informatore o la sua famiglia sta ancora scontando le conseguenze (sia in termini penali che di risarcimento economico).

<sup>158</sup> Affronterò in seguito questi aspetti che riguardano l’indottrinamento, la formazione e la costruzione sociale della mascolinità e dell’identità *hayal* in seno alle bande giovanili (*infra*: III.2.5, III.2.6).

Con quest'ultimo termine, Joe si riferisce ai grossi cubi di pietra con cui sono lastricate le vie del centro, a seguito del progetto, avviato dal governo federale e per iniziativa dell'Agenzia Tedesca alla Cooperazione allo Sviluppo<sup>159</sup> (GIZ). Il progetto è stato finalizzato al reinserimento di giovani senza lavoro, molti dei quali segnati nelle liste delle autorità di sicurezza come *gangsters* o “disturbatori” dell'ordine pubblico. Si tratta di un progetto che oggi viene rievocato spesso nelle retoriche del *Propaganda Office*, che lo assume come schema (replicabile) di politiche per la riconversione sociale dei poveri o dei ‘disagiati’ in cittadini produttivi (*infra*: III.2.7, III.3.6). È interessante notare come il *cobblestone*, divenuto nel tempo segno materiale di *technology* e, in seguito, simbolo del re-impiego sociale dei giovani ‘violenti’ e ‘perditempo’, lo si ritrovi nelle parole di Joe quale metafora dell'incorporazione (le sue orecchie come pietre del nuovo selciato) di un cambiamento radicale, di quel “comportamento da lavoro” descritto anche da Mogos.

#### III.2.4 Repertorio ‘tradizionale’ di lotta e coraggio: dal *qilis* alla strada

Il ‘prestigio guerriero’ dei *fighters urbani* di Mekelle appare come un valore trasmissibile e intergenerazionale. Nonostante i discorsi del *Propaganda Office* e gli auspici di Mogos, i giovani di Mekelle – specie nei quartieri periferici – non hanno smesso di riunirsi in gruppo, di definirsi come *gang* e di dedicare gran parte delle loro pratiche sociali alla costruzione della propria identità (di genere, generazionale, urbana e – forse oggi più di prima – di classe) attraverso l'uso e l'esercizio della violenza di strada indirizzata ad ‘avversari’, nemici o estranei, che di volta in volta vengono definiti, secondo talune strategie del gruppo e come si vedrà meglio nei prossimi paragrafi. Parlare di ‘prestigio guerriero’ come di un valore intergenerazionale non significa che ciò che meglio lo connota – l'*hayalnet* (la potenza) e l'essere *jegna* (eroi) – rappresenti un ‘patrimonio’ di significati immutabile nel tempo e in questi termini trasferibile.

---

<sup>159</sup> Come si è detto in precedenza, il *Cobblestone Project* è stato messo in atto in 140 città dell'Etiopia. Il programma segue – ancora oggi, dove è replicato – il duplice scopo di realizzare e pavimentare nuove strade e quello di creare posti di lavoro per giovani uomini e donne, di cui si conterebbero 90 mila lavoratori impiegati al 2012 (Broussar, Tekleselassie 2012: 33).



Salvati (2018: 73), indagando gli immaginari del futuro dei giovani di Mekelle, ha registrato di continuo una retorica che tende a marcare lo scarto tra due generazioni<sup>160</sup>, quella dei combattenti per la libertà della nazione (i *freedom fighters*) e i giovani ‘attuali’, ovvero coloro che beneficerebbero della democrazia conquistata col sangue dei padri. Costoro verrebbero «spesso descritti come pigri e svogliati. Inoltre, [...] i giudizi di quegli adulti [attribuiscono] le cause della vasta disoccupazione giovanile soltanto alla [...] mancanza di spirito di sacrificio e di iniziativa [di questi giovani]» (*ibid.*)<sup>161</sup>.

È mia convinzione, dopo tanti ritorni e permanenze sul campo a Mekelle, che il fenomeno delle bande giovanili non è qui destinato a scomparire facilmente. Nei prossimi paragrafi spiegherò come le politiche locali abbiano affrontato finora il fenomeno, del quale approfondirò ulteriori aspetti. Ciò che mi preme anticipare è che esistono sia ragioni strutturali che simboliche alla base del persistere del fenomeno delle bande adolescenti. Tra le ragioni strutturali è senz’altro da annoverare una flessione nell’offerta del lavoro giovanile che sta contraddistinguendo l’ultimo ventennio della società etiope in generale. La mancanza di lavoro è estesa, ormai, anche ad una buona percentuale di giovani laureati, nonostante i continui riferimenti, nella società, all’istruzione come volano dello sviluppo e della ricchezza (cfr. Salvati 2018: 94; Mains 2012: 72), tanto da poter adottare anche per il contesto locale il termine “*diploma inflation*”<sup>162</sup>. Salvati (2015; 2018: 7-21) mette bene in mostra il fenomeno di ‘apparente’ immobilità, che disegna scenari urbani a Mekelle, in cui centinaia di giovani sembrano stazionare l’intera giornata agli angoli delle strade

---

<sup>160</sup> Per “generazione”, l’antropologo si rifà al classico saggio di Karl Mannheim del 1927 “The problem of generations” (1952: 276-322), laddove, separata dalla componente biologica insita nel termine, si pone al centro del suo significato l’aver fatto esperienza comune di un particolare evento storico verificatosi in una precisa collocazione temporale (Salvati 2018: 72). In tal modo, «la differenza fra i membri delle differenti generazioni è una diversa “stratificazione” delle coscienze [...] plasmate a partire da quelle “prime impressioni”, che sorgono facendo esperienza per la prima volta di un particolare fenomeno, alle quali si aggiungeranno, nel corso della vita, le sensazioni delle esperienze successive [...] Nel caso della società etiope e ancora più precisamente nel contesto di Mekelle, l’esposizione comune a un evento storico e soprattutto l’agire collettivo marcano la differenza fra la generazione di quei *freedom fighters* protagonisti delle insurrezioni contro il regime del Derg, e quella dei loro stessi figli, costituenti l’attuale generazione di giovani» (*ivi*: 72-73. Il corsivo è mio).

<sup>161</sup> Anche altri colleghi della MEITE (Adami, 2017; Villanucci, 2014) hanno registrato come il ricordo della lotta di liberazione sia ancora fortemente sentito e celebrato, fino ad essere – si direbbe – quasi mitizzato.

<sup>162</sup> «In un periodo di *diploma inflation*, la disparità tra le aspirazioni che il sistema educativo produce e le opportunità che offre è una realtà strutturale che colpisce tutti i membri di una generazione scolastica, ma in misura diversa a seconda della rarità delle loro qualifiche ed in rapporto alle loro origini sociali». (Bourdieu 1984: 143. Traduzione mia)

cittadine, specie nella *kebele 16*, affollando la miriade di *bunna bet* (ቡና ቤት)<sup>163</sup>, piccoli locali dove si serve il caffè tradizionale; questi giovani risultano bloccati (anche) dall'incorporato senso di timore del giudizio sociale e di vergogna, l'*yilunta*<sup>164</sup>, non potendo accettare lavori che essi per primi non ritengono sufficientemente qualificati per la loro preparazione e per il proprio *status* sociale<sup>165</sup>.

I ragazzi da me incontrati nel corso degli anni, appartenenti alle bande di quartiere e radicati nei loro *sefer* più poveri, sono anche al di sotto del grado di specializzazione offerto dall'università; anzi, quasi la totalità di essi non ha mai superato il *grado 10* del sistema d'istruzione etiope, laddove il *grado 12* è l'anno preparatorio all'università<sup>166</sup>. Per questi ragazzi, come detto anche in precedenza, la mancanza di lavoro è fonte di angoscia e per essi si profilano possibilità lavorative dure, scarsamente qualificate, mal retribuite e allo stesso tempo rare e non continuative (per lo più nell'edilizia e nella manovalanza nei vari mercati locali). Le poche offerte che giungono loro da soggetti pubblici, come il *Youth Affairs Office* (YAO)<sup>167</sup>, sono attività che non si discostano

---

<sup>163</sup> Da *bunna* (ቡና), “caffè” e *bet* (ቤት), “casa”.

<sup>164</sup> In amarico *yilunta* (ይሁንታ), in tigrino *sikfta* (ስክፍታ). Cfr. *supra*: III.2.1, nota 139.

<sup>165</sup> Salvati (2015; 2018) descrive questa apparente inattività come una forma incorporata di resistenza alla mancanza di alternative nella realizzazione delle “vere” aspirazioni dei giovani disoccupati, spesso figli della *middle class*, in quanto il freno dell'*yilunta* lascia loro intravedere una attesa e aspirata mobilità solo ed esclusivamente verso l'alto.

<sup>166</sup> «Il sistema educativo etiope prevede infatti un periodo di istruzione inferiore (*Primary Education*) della durata di otto anni, che racchiude gruppi di età che vanno dai sei ai quattordici anni, diviso in due cicli, il primo dal *grade 1* al *grade 4* ed il secondo dal *grade 5* al *grade 8*. Al termine del *grade 4* gli alunni devono sostenere un esame nazionale per procedere al livello successivo; alla fine del *grade 8*, invece, sostengono l'esame per ottenere il *Primary School Certificate*. I primi due cicli di istruzione inferiore sono quindi seguiti da due anni di istruzione secondaria (*General Secondary Education*), alla fine dei quali, raggiunto il *grade 10*, gli studenti devono sostenere un importante esame gestito dal *Ministry of Education's National Organization for Examinations* noto appunto come “*grade 10 exam*”, superato il quale si viene in possesso dell'*Ethiopian General Secondary Education Certificate*, che permette di accedere a due successivi anni di istruzione superiore. Il *grade 10* rappresenta una delle tappe fondamentali nel percorso di studi in quanto sancisce la demarcazione principale tra livelli d'educazione scolastica [e costituisce] per molti dei giovani [...] la fine della loro istruzione pubblica. Il ciclo successivo di apprendimento, anche questo della durata di due anni, prevede inoltre la scelta di due percorsi, divisi tra scienze naturali e sociali, al termine dei quale è previsto un esame ulteriore (*Ethiopian Higher Education Entrance Examination*) per coloro che vogliono accedere ai livelli di istruzione superiore (*Higher Education*) che culminano con l'ottenimento di un diploma; questo nuovo percorso può avere una durata differente tra gli uno e i due anni e viene seguito dai percorsi di laurea triennali (*Bachelor*) e quelli specialistici di uno o due anni (*Master*), fino ad arrivare ai dottorati [...] I corsi di laurea di primo livello (*Bachelor*) sono pagati anticipatamente dal Governo e poi rimborsati dagli studenti una volta entrati in possesso del titolo di studio e di una professione [sebbene esistano metodi per non ripagare il debito contratto con l'Università a causa degli scarsi controlli da parte delle istituzioni]. Allo stesso modo, gli studenti che vogliono continuare gli studi con una laurea specialistica devono provvedere al pagamento delle tasse per gli anni precedenti e solo successivamente potersi iscrivere» (Salvati 2018: 91, 92 e nota 45).

<sup>167</sup> Il confronto tra questi attori politici e i giovani disoccupati emergerà sia per il caso dello Qsanet Group, una cooperativa di parcheggiatori (*infra*: III.2.7), che nel difficile contesto del quartiere di Da

dalle ultime appena descritte. Il secondo elemento strutturale, che contribuisce a complicare lo scenario sociale in cui si muovono i giovani di Mekelle, è il vorticoso processo di espansione della città e di inurbamento al tempo stesso<sup>168</sup>.

Commander – soprannome (di strada) – è un giovane informatore ventiquattrenne del quartiere di *Da Gabriel*, capo della sua *gang*, ora attiva a Mekelle; così egli dà libero sfogo alle sue frustrazioni in merito alle possibilità di futuro e al rapporto con gli amministratori locali (forze agenti e sottintese nel suo discorso):

Mi hanno detto di studiare per lavorare ma il lavoro non c'era, mi sono allora arruolato nell'esercito perché hanno detto che avrei guadagnato bene, ma ero più povero di prima; allora sono scappato e poi finito in carcere; dopo ho provato a raggiungere l'Europa, ma in Sudan ho rischiato di morire e sono tornato; ora dicono che non voglio lavorare e che sono un criminale, ma i criminali sono loro con le loro promesse false. Se non c'è il lavoro, se non ti fanno andare via, allora resta solo la terza strada, rubare, rapinare, se necessario uccidere. Io e i miei fratelli siamo gangster perché non ci arrendiamo mai, l'importante è lottare, e noi lottiamo sempre! (Commander, 29-07-2018)

La storia di Commander e del suo gruppo sarà a breve al centro del discorso. Le parole del mio informatore, anticipate in questo paragrafo, riposizionano la figura del *fighter*, del combattente, del guerriero, in un campo in cui agiscono poteri visibili e invisibili: i genitori che consigliano di studiare, le istituzioni locali che indirizzano il giovane ad un arruolamento con l'inganno (come si evincerà meglio in seguito); le restrizioni internazionali sulle possibilità migratorie; i programmi di occupazione giovanile (definite "promesse false"). Le parole di *Commander* appaiono quasi una risposta indiretta alla testimonianza di Mogos, capace di aderire – finanche incorporandolo – al credo del *Propaganda Office*, imperniato sul parallelismo tra sviluppo individuale e collettivo, che poggerrebbe sulle doti innate di chi con i fatti 'sa' dimostrare la propria abilità: Commander sembra ricordare a Mogos – e sopra di lui alla classe dirigente urbana – che se non si può essere eroi (*jegna*) del lavoro o dello sviluppo, se sono

---

Gabriel; qui, in particolare, emergerà da parte dei giovani *gangster* una significativa resilienza alle proposte degli uffici pubblici (*infra*: III.3.5).

<sup>168</sup> L'esodo dalle aree rurali è un fenomeno che ormai appare inarrestabile: masse di contadini sono tagliate fuori dai circuiti di produzione e distribuzione, sostenuti dalle politiche federali sulle colture estensive (di cui lo Stato ha il monopolio; cfr. *supra*: III.1.3). Allo stesso tempo, chi non ha più un posto nell'economia rurale viene attratto da nuove realtà industriali statali o private (in questo caso a maggioranza cinese) che crescono appena fuori le maggiori città del paese; tali realtà sono ben lontane dal poter soddisfare le pressanti richieste occupazionali della società urbana. Per chi non trova un'occupazione stabile, la città resta comunque fonte di sostentamento e di opportunità, sia nel settore 'sommerso' dell'economia, che nella ricerca di reti d'assistenza e di aiuto (*supra*: I.2.1).

lontani i tempi in cui si poteva essere eroi della rivoluzione, allora il rispetto verso sé stessi e la costruzione del proprio posto nel mondo non può che essere spostato in strada, combattendo contro chiunque, sordi a qualunque messaggio la società continui a propinare con l'inganno. Non è un caso che i ragazzi di Da Gabriel amano definire il loro quartiere *tsemam sefer* (ጸግግም ሰፈር), appunto “quartiere sordo”, e questo è un neologismo circoscritto alla loro specifica realtà, dunque esplicativo di una coeva conflittualità generazionale e di classe, trattandosi dell'area urbana da sempre più povera e denigrata in città.

Lasciando stare, per il momento, le vicende di questi giovani attori sociali e del loro *sefer*, mi rifarò all'aspetto simbolico dell'essere guerriero, combattivo, *fighter*: il ‘combattente’, il ‘lottatore’ assume significati originali nella declinazione sociale, politica e locale operata da Commander, tacciato di essere un criminale irrecuperabile, così come ne assume altri nei discorsi di Mogos, considerato un “uomo da lavoro” (*nasirah seb* - ናሰራሕ ሰብ), riscattatosi dal suo passato da *jezba* (ጃታ) <sup>169</sup>, “perdigiorno facinoroso”. La tenacia, l'inarrestabilità, la tempra del lottatore, così come il suo legame – meno evidente – con il lavoro (*sirah* - ሰራሕ), che oggi ‘si vuole’ sia stabile e di successo, divenendo marcatore sociale nella transizione dalla giovinezza all'età adulta (*supra*: III.2.1), tutti questi elementi si radicano anche attraverso un repertorio narrativo che posso definire ‘tradizionale’.

Il periodo del Mesqel (መስቀል) <sup>170</sup>, in particolare le due settimane che precedono l'importante festività, è il momento in cui nelle aeree rurali, in passato come nel presente, ed in qualche sobborgo cittadino ancora oggi – ad esempio a Deбри – si svolgono le competizioni di una lotta tradizionale informale <sup>171</sup>, chiamata *qilis* (ቅልስ).

---

<sup>169</sup> Nel parlato tigrino di Mekelle, il termine *jezba* (ጃታ) è usato in maniera dispregiativa; in esatta opposizione alla descrizione di un uomo dotato di “atteggiamento da lavoro”, essa non è traducibile con un'unica parola, racchiudendo una combinazione di due significati: da un lato quello di “pigro”, dall'altro di “disoccupato volontario”, fannullone per scelta. Sta nella ‘volontarietà’, dunque, la condanna morale insita nel termine.

<sup>170</sup> La festività del Mesqel (መስቀል; “Croce” in amarico) è anche nota come “Festa della Vera Croce”; essa viene celebrata da oltre mille anni, dagli arbori della chiesa ortodossa etiopica, e cade il 17 *Meskerem* (መስከረም), coincidente con la fine di settembre o i primi d'ottobre del nostro calendario. Essa commemora il momento in cui il crocifisso fu rivelato a S. Elena, che, per trovarlo, si lasciò guidare dal fumo di un falò acceso dopo ardenti preghiere. In ricordo di ciò, si dà fuoco ad un gran falò a forma di piramide, detta *demera* (ደሞራ) in amarico, così come in tigrino. Ogni città o villaggio, dalla capitale ai centri più piccoli del paese, ha un luogo dedicato a tale festività (ad esempio la famosa Mesqel Square ad Addis Abeba).

<sup>171</sup> Katrin Bromber (2012) ha studiato il processo di “*sportization*” che ha investito il “wrestling etiopico”, un processo di codificazione e formalizzazione in senso ‘occidentale’ di pratiche ludiche o competizioni tradizionali. Il cosiddetto “wrestling etiopico” è meglio noto in lingua amarica come *tigil* (ጉግል) o *gibgibb* (ግብግብ). In Tigray, in aree rurali neanche troppo distanti dalla capitale di regione, come Deбри,

Tali competizioni, tornei informali, avvengono tra pari età, dai giovanissimi fino agli adulti, mettendo l'uno contro l'altro gli sfidanti di due villaggi vicini (questo in area rurale). Vi è un luogo deputato per la sfida, vi è un controllo misto a tolleranza – per via della forte connotazione ‘culturale’<sup>172</sup> dell’evento – da parte della *militia* (ሚሊሻ), cioè una sorta di polizia (privata) pagata dalle comunità stessa. Eppure, si tratta di una competizione tra insediamenti, tra località limitrofe e rivali per la fama, il prestigio e la volontà di essere acclamati i più *hayal* (“forti”, “potenti”), o *jegna* (“eroi”). Per comprendere il clima in cui ci si può imbattere, assistendo a tali competizioni di lotta informali, riporto una testimonianza di un anziano di un villaggio rurale nei pressi di Adugudem, a circa un’ora e mezza di auto da Mekelle:

Tutti giungono alla *meqalesi* (ሜቃሌሲ; l’area deputata alla lotta) [...] Il *qilis* si svolge villaggio contro villaggio, ad esempio ci sono due villaggi qui, Beloat e Segdom. Il *qilis* avviene tra queste due villaggi. Vanno lì e “fanno *qilis*”. È solo per dimostrazione. È una cosa culturale. Tutti lo fanno, anche i giovanissimi [...] le persone si riuniscono, poi due individui si sfidano nel *qilis*. Durante il *qilis* uno acquisterà il titolo di *shden* (“vincitore”), sarà il nostro *jegna* (“eroe”). Se la persona è *hayal* (“potente”), se batte tutti, allora è campione (*shden* - ሻደን<sup>173</sup>). (Anziano, 06-11-2015)

Katrin Bromber (2012: 28) riporta come in passato, in base al ciclo naturale dei campi e, dunque, legato ad un’idea di stagionalità, il *qilis* si svolgesse sulle rive dei fiumi, sui prati dopo la mietitura o sull’erba verde. La studiosa evidenzia come tale lotta continui ad essere legata al ciclo agrario, in quanto ancora oggi vengono svolte competizioni “ufficiali” dopo il raccolto, quando le persone hanno la possibilità di riposare. «Secondo documentate “testimonianze orali”, i lottatori sono scelti dai loro villaggi o dagli abitanti di una zona scarsamente popolata. Essi lottano per fasce d’età. Durante

---

a soli due chilometri da Mekelle, è conosciuto come *qilis*. Tale pratica di combattimento discende probabilmente dalla lotta greco-romana e gli stessi esperti che ho intervistato fanno riferimento a origini remotissime. Nelle interviste occorre spesso una sorta di ambiguità nel definirlo illegale o “informale”. In Etiopia il *tigil* è stato formalizzato, cioè scritto, codificato nel 2006. Tale pratica sportiva culturale è dunque molto sentita nelle aree rurali, presso luoghi deputati ad accogliere l’evento (definiti *meqalesi* dai miei informatori). La versione ‘ufficiale’, formalizzata con regole (arbitraggio, abbigliamento, stili di lotta, tipi di prese, ampiezza dell’area di combattimento, ecc.) si sta avvicinando alla configurazione di uno sport nel senso ‘occidentale’ del termine. Bromber (2012: 32) riporta che, a livello regionale, la lotta è inclusa in competizioni come l’*All Tigray Sport Game*.

<sup>172</sup> Anche nella testimonianza che segue l’informatore adopera il termine “culturale”, facendo ricorso all’espressione amarica e tigrina *bahlawi* (ባህላዊ). Si tratta di un termine che si sovrappone localmente anche al significato “tradizionale”.

<sup>173</sup> Traducibile anche con “eroe”, al pari di *jegna*, come si chiarirà avanti; il termine possiede inoltre ulteriori significati: “giovane bue” e “uomo coraggioso” (*figurativo*). Qui adopero il termine nel dialetto di Mekelle. Altrove lo si può trovare come *shuden* (ሻደን), ma si tratta della variante rayya (Tigray meridionale).

un giorno festivo<sup>174</sup>, i migliori lottatori dei vari villaggi competono in pubblico per aggiudicarsi il titolo di campione. Il campione diviene il *leader* della zona [...] ottenendo il suo premio e il suo nome eroico (*yegobez sim*). È pertanto temuto e rispettato da tutta la comunità» (Bromber 2012: 28)<sup>175</sup>.

Secondo Bromber e i suoi informatori (*ivi*: 32), un atleta, che è disciplinato e soprattutto abile, viene chiamato “*gobez*”. Il termine *gobez* (ጎበጎ) compare molto spesso nelle trascrizioni delle conversazioni intercorse tra me e i miei informatori di strada e sta ad indicare l’essere audace, impavido:

Se sei con pochi della tua *gang*, o meglio se sei da solo, e vai in un altro quartiere, dove si trova un gruppo rivale e combatti, allora sei chiamato *gobez*!  
(Akberet, 13-08-2018)

Va chiarito che il termine “*gobez*” si usa comunemente in tigrino per esclamare approvazione, coincide con l’italiano “bravo!”. Se un figlio consegue dei buoni risultati a scuola, il padre gli dirà “*gobez!*”. Il termine ha però un’altra connotazione semantica, desueta ma presente anche nella lingua italiana, mentre per il tigrino è di uso comune: “bravo” inteso come “coraggioso”, “audace”. Il termine indica l’essere impavidi, segno di virilità, dimostrazione di *hayalnet* (“potenza”), una moneta di strada da spendere nella negoziazione della propria mascolinità da *fighter*. Il nesso tra coraggio/bravura e virilità è presente anche nei discorsi che riflettono la percezione di genere (e tra i generi) nel contesto sociale mekellese:

Quando le ragazze dicono che uno è un vero uomo (*wendawend*)<sup>176</sup>, vogliono dire che egli è *gobez* (“coraggioso” o “bravo”) in tutti i suoi aspetti; parlano di un uomo che non è effeminato (*gualgualo* - ጻልጻሎ)<sup>177</sup> (Asmelash, 16-11-2015).

La testimonianza di questo *ex-fighter* urbano di un gruppo della *kebele 18* è ricca di spunti di riflessione. Un attributo indiscusso della mascolinità (*wendawendnet* - ወንዳወንድነት) è allora l’essere *gobez*, impavido. Solo attraverso continue affermazioni di coraggio, la virilità, come ci ricorda Bourdieu (2015: 63-65), può essere eteronomamente prodotta, ovvero si costruisce dinanzi al giudizio e allo sguardo degli altri. In caso contrario si rischia di essere una femminuccia, un *gualgualo*.

---

<sup>174</sup> Secondo le mie fonti, come detto, si tratta di un giorno a ridosso del *Mesqel*.

<sup>175</sup> La traduzione è mia.

<sup>176</sup> *Wendawend* (ወንዳወንድ), parola amarica, in uso comune nel tigrino; letteralmente suona come “uomo tra gli uomini” (*Supra*: III.2.1).

<sup>177</sup> Termine tigrino, formato dalla doppia ripetizione della parola *gual* (ጻል), “ragazza”.

La parola *gobez* è anche alla radice del termine tigrino (e amarico) che descrive l'adolescenza: *gubizina* (ጉብዥና). Sempre occupandosi del *qlis*, nota Bromber: «A differenza di altre zone del Tigray, l'età di lottatori a Debri è limitata all'età del matrimonio; cioè intorno ai 20 e 25 anni [e] questa età corrisponde in larga misura all'adolescenza [nel contesto locale<sup>178</sup>.] *Gubizina*, il termine tigrino che descrive questo periodo della vita, comporta per un giovane non solo l'apparente cambiamento nel suo corpo e nel temperamento che diviene impulsivo, ma anche il desiderio di *testare sé stesso nell'azione fisica*. [*Gubizina*] è, non solo linguisticamente, legato alla *gobezinnet* ["bravura", "coraggio"], nella misura in cui questa esprime la pubertà, e a certe concettualizzazioni sul carattere, l'aggressività, e la forza» (2012: 35)<sup>179</sup>.

La studiosa tedesca adopera il termine amarico *gobezinnet*, derivandolo da Levine (2006), ma questa è una trasformazione in sostantivo dell'aggettivo *gobez*. In tigrino, l'associazione adolescenza/coraggio è molto più forte. Lo stesso termine *gubizina* (ጉብዥና) esprime sia il sostantivo "adolescenza" che la parola "coraggio"<sup>180</sup>. Più avanti, il mio informatore Asmelash aggiunge qualcosa di nuovo:

Quando di un maschio dicono che è *wendawend* ("un vero uomo"), lo dicono per descrivere il suo successo (*gubizina*)! (Asmelash, 16-11-2015)

La stessa espressione *gubizina*, in tigrino, oltre a significare "adolescenza" e "coraggio", esprime infatti il concetto di "successo", ed è traducibile anche con "miglioramento", "crescita". Incrociando i dati e le testimonianze dei miei interlocutori con quanto espresso da Bromber, vi è un nesso tra l'essere *gobez*, – aver coraggio/bravura – e l'adolescenza (*gubizina*): il mettersi alla prova, lo sfidare, il dimostrare, il primeggiare sarebbero i toni emotivi e le attitudini preponderanti di questa fase della vita, così come concepita nella "società etiope"<sup>181</sup>. Solo inseguendo

<sup>178</sup> La studiosa fa riferimento a Mains (2012) e risulta in linea con l'analisi di Salvati (2018), come esposto in precedenza (*supra*: III.2.1).

<sup>179</sup> La traduzione e il corsivo sono miei.

<sup>180</sup> Il termine tigrino più comune per "coraggio" è comunque *teba'i* (ተባዕ).

<sup>181</sup> Come accennato prima, quando affronta la tematica dell'adolescenza e del coraggio, Bromber, si rifà ad uno studio di Donald Levine (2005) sull'etica della mascolinità e lo spirito guerriero in un paragone tra la società etiope e quella giapponese, per cui l'ideale amhara tradizionale di mascolinità in primo luogo si riferirebbe alla capacità di essere aggressivi. «[Levine] si spinge fino ad etichettare una mascolinità etiope ideale come "aggressività smisurata" (*agressivity unbound*; in contrasto con la "*bound aggressivity*" giapponese). Egli spiega questa smisuratezza (*unboundedness*) per il fatto che i ragazzi sono addestrati ad essere aggressivi (soprattutto verso gli estranei). "Gli scatti d'ira sono considerati positivamente [e] norme di vendetta violenta [...] sono insegnate per far crescere i ragazzi". Guardando attraverso la lente del *wrestling*, e supponendo che esso sia parte integrante dell'educazione fisica e mentale di un bambino, soprattutto durante il tempo della sua adolescenza, troviamo un quadro

questa ricerca di virilità, per mezzo di una buona dose di coraggio (*gubizina/gobezinnet*), si è riconosciuti veri uomini e portatori di successo (*gubizna*). Nella tradizione, il *qilis* è una pratica sociale regolamentata in seno alla comunità (rurale), ben prima delle politiche di “sportificazione” calate dall’alto. In tal senso, durante i tornei “tradizionali” del *qilis*, sono gli anziani (*shmagletat* - ሸማግለታት)<sup>182</sup>, mediatori dei conflitti interni alla società, ad assumere il ruolo di arbitri della lotta<sup>183</sup>. Il recente processo di “sportificazione”, cioè di formalizzazione attraverso le federazioni sportive regionali del *wrestling* etiope, non impedisce il manifestarsi di *performance* di lotta spontanee, secondo le tradizioni locali, come già emerso dalle parole dell’anziano informatore di sopra. Le variazioni locali di questa pratica sono, in un certo senso, forme di resistenza a politiche omologanti: qui troviamo una dialettica tra le competizioni federali da un lato e i pochi, ancora duraturi, incontri informali di *qilis* nelle aree rurali dall’altro. Un informatore dello *Sport Bureau* di Adigudem, uno degli enti coinvolti nel processo di formalizzazione, dopo avermi invitato ad una dimostrazione di *qilis*, così si esprime in merito al passato (interamente) ‘pre-regolamentato’<sup>184</sup> di questa pratica:

La società selezionava le persone che erano *hayal* (“potenti”) e il vincitore era identificato come un eroe (*jegna*), ma come sport culturale [il *qilis*] non invita le persone al conflitto. [...] In molte zone rayya la comunità usava [questa lotta] per identificare il più *hayal*. Competevano venti o trenta ragazzi e non vi erano regole scritte. In questo senso, possiamo dire che allora era ‘illegale’ (Mahari, Sport Bureau di Adigudem, 03-11-2015).

L’informatore, soggetto attivo nelle politiche di ‘sportificazione’ ed impegnato nella cura degli allenamenti di atleti e atlete<sup>185</sup>, nonché nell’organizzazione delle

---

inverso. Con le sue caratteristiche regolamentative e la stretta supervisione da parte degli anziani e della comunità nel suo insieme, era ed è ancora un modo per insegnare l’aggressività misurata (*bound aggressiveness*)» (Bromber 2012: 27. La traduzione è mia).

<sup>182</sup> Il termine *shmagle* (ሸማግለ) significa “anziano” ma anche “mediatore”, cioè colui che media nelle dispute, prima di ricorrere ad uno dei tribunali dell’ordinamento giudiziario etiope. In parte affronterò la questione più avanti, ricordando che il tema, nell’ambito della MEITE, è stato ampiamente trattato da Silvia Cirillo (2015; 2019). In Bromber (2013) è in uso la trascrizione *šimagilē*.

<sup>183</sup> Questa funzione degli anziani è rinvenuta da Bromber (2012: 33) presso il distretto Rayya, zona rurale nel sud del Tigray.

<sup>184</sup> In riferimento a ‘regolamentato’ nel senso di scritto, codificato, omologato, come si è detto sopra.

<sup>185</sup> Nel gennaio 2012 sono state introdotte le prime gare per la categoria femminile di *qilis/tigil*. Incontri tra lottatrici si sono segnalati anche nel sud del Tigray, sempre secondo Bromber (2013). Ho avuto modo di assistere, durante le ricerche sul campo, agli allenamenti di lottatori e lottatrici, queste ultime anche giovanissime, presso Adigudem, dopo aver intervistato gli allenatori e i rappresentanti della *Sport Federation* del Tigray e dello *Sport Bureau* di zona. Come nota la ricercatrice tedesca, se nelle competizioni “ufficiali” e formalizzate del *qilis/tigil* sono state incluse ragazze e giovani donne, sono



manifestazioni e delle competizioni di lotta, chiarisce che l'illegalità non riguarda la violenza in sé, che già nella tradizione era mediata, veicolata dalle norme della società, laddove gli anziani (*shmagiletat*) erano – e sono, dove essa persiste – il perno di questa forma controllata e istituzionalizzata di violenza.

Un giorno, a Quiha<sup>186</sup>, assolutamente per caso, dall'alto di una chiesa, nel cortile sottostante adibito a fabbrica di mattoni, vedo un prete afferrare con delle 'prese', che subito mi sono familiari, uno dei giovani operai del sito. Si tratta di un momento di pausa ed il prete ortodosso sta offrendo agli altri operai una dimostrazione di abilità nella lotta. Incuriosito, mi faccio avanti e chiedo di cosa si tratti. Il prete, di corporatura modesta, di bassa statura ma molto vivace, mi risponde semplicemente "qilis". Successivamente aggiunge:

Sai cosa è il *qilis*? Prima di tutto è per conoscere chi è potente (*hayal*); o se tu vuoi provare se lui è più forte di te oppure no; puoi capire se ti può *rekar danno*; in secondo luogo può essere fatto come *dibbdibb* (ድብድብ), cioè un gioco che esprime la tua amicizia! (Prete della *St. Mary Church*, Quiha, 12-12-2015).

L'"aggressività controllata" (*bound aggressivity*), che la studiosa tedesca vede come elemento pedagogico positivo della pratica del *wrestling* etiope (Bromber 2012: 27), ricalca molto il concetto che abbiamo degli sport di lotta in senso occidentale ed anche di quelli derivati dalle tradizioni orientali, una volta che tali pratiche di combattimento hanno raggiunto le nostre palestre. Infatti, quando parliamo di *karate* ci esprimiamo con il termine "disciplina". Questa funzione pedagogica è ciò che appare anche nelle retoriche delle istituzioni che 'creano' letteralmente il concetto di sport culturale. Nel *qilis* non strutturato, non formalizzato, vi è – cosa non trascurabile – una costellazione di significati e di simboli ben più complessa. Il prete di Quiha mette in campo, oltre al richiamo alla *hayalnet* (alla 'potenza virile'), una logica che in ambito urbano soggiace a regole non scritte – il lato esoterico e rituale – delle bande adolescenti mekellesi, come emergerà successivamente (*infra*: III.2.6): testare la forza dell'altro e aumentare il proprio "potere di infliggere danni" (Bauman 1999: 139)<sup>187</sup>.

---

rimasti invece esclusi gli anziani delle comunità locali, i quali 'tradizionalmente' agivano in qualità di consiglieri o mediatori (*shmagiletat*), o come arbitri, per lasciare spazio agli arbitri/allenatori della federazione e al nuovo regolamento.

<sup>186</sup> Recente estensione urbana di Mekelle, un tempo villaggio con una propria separata storia e organizzazione amministrativa (*supra*: III.1.2; *infra*: III.2.6)

<sup>187</sup> Scrive Zygmunt Bauman per tentare di spiegare le ricorrenti esplosioni di violenza nelle periferie delle metropoli: «i condannati preferiscono rifiutare chi li rifiuta. Per farlo i reietti, gli esclusi, ricorrono

La società, a suo modo, attraverso la ritualità di competizioni controllate, come il *qilis*, ha già le sue regole di conoscenza e sorveglianza: non a caso le competizioni avvenivano e avvengono ancora – quelle non dirette e organizzate dalla Federazione Sportiva – a ridosso del Mesqel, quando il raccolto fornisce l’arena naturale per lo scontro e la forza (produttiva) dell’uomo può essere messa da parte per far spazio all’eroe; lo ‘spazio del lavoro’, dopo la mietitura, si trasforma in ‘spazio di lotta’, ma anche in *spazio liminale*, sospeso come la natura per un breve periodo, ma nel suo ciclo sempre uguale; in tal senso l’eroe può manifestare la sua aggressività per “farsi un nome”, e con lui la comunità che lo ha ‘consegnato’ (sacrificato?) alla sfida. Gli anziani, ovvero la società che attende di tornare alla produttività, alle regole della condivisione, alla mediazione dei conflitti, sono garanti dell’inizio e della fine di questo teatro della violenza e, intanto, apprendono e saggiano “il potere di infliggere danni” che ciascun aspirante eroe porta con sé, ovvero ‘sorvegliano’. Il vincitore finale della competizione è “uomo tra gli uomini” (*wendawend*) e gli appellativi o i titoli con cui viene designato forniscono un repertorio tradizionale all’orizzonte di senso dei giovani lottatori/*gangster* urbani:

Chi vince è detto *hayal* (“potente”) perché ha sconfitto gli altri. Ma l’ultimo vincitore [quello che sconfigge tutti] lo chiamiamo *shden* (ሸደን) e anche *dade* (ዳደ)! (*ibid.*).

*Shden* significa “campione”, ma è comunemente usato come “eroe” al pari di *jegna*. Compare l’appellativo *dade*, più volte inteso come “dominatore”, con cui i ragazzi della *Quiha Mennaharea* chiamano appunto il capo del loro gruppo (*infra*: III.2.6). Un altro anziano informatore, in un’area rurale a circa 25 km da Mekelle, così si esprime:

[L’ultimo vincitore del ‘torneo’] è comune chiamarlo *shden* oppure *dade*. Noi diciamo che egli è *dade* (“dominatore”) su di loro. (Anziano presso Dandera, 14-12-2015)

L’universo simbolico evocato dalla ‘tradizione’ del *qilis* rientra di continuo non solo nelle retoriche di potenza e virilità messe in campo dai giovani *fighters* urbani, ma

---

agli unici mezzi a loro disposizione, che comportano tutti una certa misura di violenza; la sola risorsa che possa far aumentare il loro ‘potere di infliggere danni’, l’unica che essi siano capaci di opporre alla potenza schiacciante di chi li respinge e li esclude» (1999: 139).

anche da tutti gli adolescenti e giovani ‘maschi’ in strada. Il prete della *St. Mary Church* di Quiha ha anche asserito che il *qilis* «può essere fatto come *dibbdibb*, cioè un gioco che esprime la tua amicizia». Camminando per le vie di Mekelle è facilissimo imbattersi in coppie di giovani e giovanissimi amici che si prodigano, con strette e prese non troppo aggressive, in una lotta amichevole, un gioco divertente per misurare la forza senza ledere l’altro. I ragazzi di strada e la gente del luogo lo chiamano appunto *dibbdibb*. Lo stesso termine, invece, in amarico – e dunque con interlocutori di origine amhara – è considerato come una lotta seria, una lotta per offendere, significa “combattimento”<sup>188</sup>. Dunque, il termine *dibbdibb* vuol dire “lotta amichevole” per gli abitanti di Mekelle e in lingua tigrina in generale, mentre si traduce con “lotta seria” in amarico. I ragazzi della *subcity* di Quiha, il cui dialetto è stato ampiamente influenzato, nei decenni, dalla presenza di una importante base militare che ha sempre ospitato per lo più soldati di origine amhara, lo intendono infatti in questi termini, ed hanno un altro nome per la ‘lotta amichevole’.

Ciò che non può sfuggire, ad ogni modo, ad un osservatore per le strade di Mekelle, è questo azzuffarsi in uno-contro-uno, alternato a strette e sorrisi forzati, che non si tramuta mai in scontro serio. I ragazzi del mercato di *Qedamay Weyane* lo fanno di continuo, all’esterno dei piccoli negozietti in cui sono impiegati, durante una pausa o in un momento di giovialità, così come i giovanissimi venditori ambulanti del centro. Questa retorica della forza, del saggiare “il potere di infliggere danni” nell’incontro/scontro con l’altro, connota l’amicizia e l’adolescenza dei giovani maschi mekellesi. Le bande, al loro interno – a Quiha ad esempio – hanno trasformato una lotta amichevole in un dispositivo di verifica della forza e di creazione di una gerarchia di poteri (*infra*: III.2.6).

Il *qilis* è un pezzo importante di quel mosaico di significati e di simboli, che connotano la costruzione storica e sociale della mascolinità nella società mekellese. Pur se non praticato in area urbana, già da prima dei festival offerti dalla Federazione Sportiva in onore alla modernità agonistica, la maggior parte dei miei interlocutori, anche adolescenti, hanno avuto modo di prendervi parte come spettatori. Ed anche chi non vi ha mai partecipato in alcun modo, ne condivide un orizzonte di significati e un mondo di valori, espressi nei concetti di *hayalnet* (potenza) e di *gubizina/gobezinnet* (coraggio). Si aggiunga che l’immaginario ‘guerriero’ – oltre ad attingere alla recente

---

<sup>188</sup> In amarico *yegodana dibbdibb* (የጎዳና ድብድብ) vuol dire, appunto, “lotta di strada”.

‘mitologia’ dei *freedom fighters* – viene alimentato da un continuo afflusso simbolico nella direttrice campagna/città: come si è visto, nelle zone rurali sono ancora vive le pratiche e le semantiche del *qilis*; allo stesso tempo l’espansione urbana assorbe sempre più villaggi e aree rurali, mentre l’inurbamento sospinge la popolazione delle campagne, ora prive di lavoro e di opportunità, a muoversi verso le città. Significative, ad esempio, sono state e sono ancora le migrazioni dalla zona Rayya (sud del Tigray) verso Mekelle.

Se questo repertorio ‘tradizionale’ di lotta e di prestigio trova ‘cittadinanza’ anche grazie all’esodo dalla campagna, esso riceve al contempo fluide contaminazioni da parte delle mode e degli stili urbani sia locali che globali (*supra*: III.2.1). Come si vedrà, l’età dell’adolescenza (*gubizina* [1]) è vissuta, anche dai ‘lottatori di strada’ delle bande da me investigate, come un diritto alla forza, un diritto al successo (*gubizina* [2]) individuale (o collettivo) che si esprime, anche, attraverso il coraggio (*gubizina* [3]) e l’esibizione del “potere di infliggere danni”. È in questo ambito di significati – tre dei quali racchiusi in una sola parola – che, credo, andrebbe meglio letta la già citata espressione tigrina “*hawi hawi lichen*” (ሐዊ ሐዊ ልጩን), “qualcuno che odora come un gran fuoco”, per descrivere lo stato d’animo di chi, in quanto giovane, adolescente, agisce senza tregua per sentirsi *jegna*, un eroe in cerca del proprio posto nel mondo.

### III.2.5 Il nome, l’onore, la famiglia, gli anziani

Il fenomeno delle lotte di strada tra le bande giovanili a Mekelle non è in diminuzione. Tra il 2015, anno del mio primo campo e ottobre 2018, anno della mia ultima permanenza prolungata in città, ho avuto modo consultare *report* della polizia ed elenchi di atti giudiziari, che però tendono a derubricare tali eventi come *ambaguario* (አምባዳሮ)<sup>189</sup>, reato di “rissa”. Secondo la polizia locale, inoltre, il fenomeno sarebbe stato ampiamente arginato. Le autorità ci tengono molto a ribadire che *Qedamay Weyane* e *Jubruk* (zone centrali e fondamentali per il commercio e gli affari) sono ormai “ripulite” da tali ‘fatti criminali’. Il fenomeno in realtà non è scomparso, ma è mutato con l’evolversi della città, nonché con la creazione delle prime ‘vere’ periferie. È cambiato il teatro degli eventi, che dal centro cittadino si è spostato verso aree di più

---

<sup>189</sup> Termine amarico.

recente urbanizzazione, come Da Gabriel o *subcities* come Quiha (a ridosso dell'aeroporto).

Oltre a non essere scomparso, il fenomeno è stato anche 'spettacolarizzato' di recente attraverso la televisione, ovviamente nelle retoriche dell'ordine, del controllo e della *good governance*, messe in atto dal governo locale. Anticipo qui, infatti, che nel novembre 2016 la Tigray Television decide di mandare in onda una trasmissione, curata dalla Polizia, su un processo di riconciliazione tradizionale – detto *erqi* (ዕርቂ)<sup>190</sup> – attraverso il quale, l'attenzione sociale e politica viene spostata su due 'frange' di giovani in lotta: la *gang* di Adi Shumduhun e quella di Da Gabriel, pur se la seconda risulta maggiormente responsabile nel corso della narrazione<sup>191</sup>. Si tratta, per entrambe, di due realtà definite "periferie povere" e "problematiche" dalle istituzioni locali, specialmente per l'alto tasso di disoccupazione, che si associa alla più alta percentuale di popolazione giovanile in città (*Youth Affairs Office* Hawelty, 13/09/2018).

In genere, dunque, nelle *kebele* centrali le lotte tra *fighters*, effettivamente, si confondono con le frequenti risse, che dai banconi di un bar si trascinano in strada. Tali risse avvengono per futili motivi e ubriachezza molesta, coinvolgendo gli occasionali avventori dei locali del centro, ma non sono rari i casi in cui i ragazzi delle aree periferiche, riuniti in gruppo, si attivano per scatenare situazioni caotiche al fine di rubare denaro o 'rifornirsi' di un bottino da ricettare (*infra*: III.3.2). Le cose cambiano notevolmente se ci si sposta in aree urbane non dedite al commercio e al divertimento, e cambiano anche a causa di un minore controllo della polizia. A Quiha ho incontrato diverse volte i ragazzi della *Quiha Mennaharea*<sup>192</sup>, ma sono presenti anche altri quattro piccoli gruppi in questa *subcity* così poco estesa. A Quiha ho trascorso molto tempo della mia ricerca. Qui ho conosciuto Beshir, coetaneo di Joe Seytan. Beshir, non più attivo come *fighter*, mi ha introdotto ai giovani della *Mennaharea*, ragazzi che cerca di tener lontani dalle lotte di strada, attraverso un'associazione culturale che si occupa anche di salute giovanile e prevenzione dell'HIV-AIDS. La vecchia banda di Bashir si chiamava *Hayelom* (ሓየሎም),

---

<sup>190</sup> Il termine tigrino vuol dire appunto "riconciliazione".

<sup>191</sup> Questo documento visuale verrà analizzato, nella parte finale di questa sezione (*infra*: III.3.4), alla luce delle testimonianze raccolte un anno dopo quell'*erqi*, avendo avuto l'opportunità di frequentare e interpellare i protagonisti di allora, sia i giovani *gangster* che le istituzioni.

<sup>192</sup> Mennaharea (መናሃርያ) significa "stazione" sia in amarico che in tigrino. In questo caso in riferimento alla stazione degli autobus di Quiha.

letteralmente traducibile con “che è più forte di una moltitudine”, adoperato come “impetuoso”, “travolgente”. Bashir, un giorno, mi confida quanto segue:

Ci eravamo chiamati in questo modo, però, in onore di un *freedom fighter*. Il generale ‘Hayelom’ Araya, detto così perché era l’uomo più invincibile della Rivoluzione! Per questo era chiamato Hayelom (“impetuoso”)! (Beshir, 12-08-2017)

L’eroe che ispira il nome della banda è, infatti, il General Maggiore Hadush Araya, un ex-membro del TPLF, combattente contro il regime del Derg. Hadush ottenne l’appellativo *Hayelom* in virtù dei suoi atti coraggiosi e audaci. Memorabile nella storia e nei racconti di Mekelle, la sua impresa del 5 febbraio del 1985, quando guidò una squadra di combattenti del Fronte nell’attacco alla principale prigione di Mekelle, liberando oltre un migliaio di prigionieri, uccidendo sedici guardie carcerarie e ferendo nove soldati, senza perdere un solo uomo (Gebre Tareke 2009: 104-105).

Il racconto di Beshir ha luogo due anni dopo il nostro primo incontro, quando si è già instaurata una certa amicizia. Molto spesso sono stato ospite suo e della sua famiglia, affrontando con lui lunghe conversazioni sulla vita e sul futuro, in presenza dei suoi figli. Mi fa una certa ‘impressione’ ascoltare le sue parole durante l’intervista, perché in quel momento mi trovo proprio nel grande carcere di Mekelle, dove il mio amico e informatore sta scontando una pena di quindici mesi. Un’accusa di corruzione – da parte di uno dei membri della *Youth Association* (un ramo associativo del TPLF) di cui faceva parte – si è andata trasformando in aggressione e grave ferimento, essendosi Beshir scagliato contro i suoi accusatori con tutta la violenza del *fighter* di strada di un tempo<sup>193</sup>.

Tornando al nome della sua banda, esso si configura in linea con quella *costruzione mitica locale* (Salvati 2018; Adami 2017; Villanucci 2014a) che gravita attorno ai *freedom fighters*, investita inoltre dai repertori simbolici analizzati in precedenza sull’eroismo, sulla lotta, sulla forza, sul successo e sulla mascolinità (*supra*: III.2.4, III.2.5). La banda di Beshir era attiva fino a dodici anni fa, i suoi componenti erano tutti tra i 15 e i 25 anni, uniti dal comune sentire di una “età di fuoco”, l’adolescenza (*gubizina*), e schierati contro l’incomprensione di una generazione, quella dei padri, che li accusava di non voler ‘darsi fare’, di non volersi impegnare, di essere dei *jezba* (“perdigiorno facinorosi”). Il carico simbolico del nome, risignificato dal posizionamento generazionale di Beshir e dei suoi ‘fratelli’ adolescenti, diviene il

---

<sup>193</sup> Oggi Beshir è fuori dal carcere. Grazie a lui sono stato in grado di ricostruire molte dinamiche che investono i *gangster* urbani mekellesi al loro ingresso in carcere (*infra*: III.3.6 b).

vessillo sotto al quale si schierano ragazzi, giovanissimi, tutti provenienti dal sobborgo di Quiha, ma anche portatori di diversità culturali e religiose – Beshir è musulmano, mentre gli altri del suo gruppo erano cristiani ortodossi – che non rappresentavano un ostacolo al sentimento di fratellanza. Tutti i miei informatori traducono tale sentimento con l’espressione *deqi sefer* (ደቂ ሰፈር), figli dello stesso *sefer* (quartiere).

Solo la banda di Joe, raccolta sotto il nome N.W.A., fornito dalla cultura *gangsta* americana (*supra*: III.2.1), rappresenta un’eccezione, essendo formata da membri che abitano diverse zone cittadine. In genere, gli aderenti a una banda adolescente sono tutti ragazzi appartenenti allo stesso *sefer*. Le microlocalità urbane divengono l’ancoraggio identitario delle *performance* di violenza dei miei giovani interlocutori. Spesso il nome rimanda direttamente a un luogo cittadino: è il caso degli *Enda Silus* (እንዳ ስሉስ), contrazione locale di Enda Selassie (እንዳ ሰላሰ), cioè il luogo dove sorge l’importante Chiesa della Trinità presso *kebele* 17, laddove *enda* (እንዳ) corrisponde al nostro “da”, come “da Luca”, mentre *Selassie* (ሰላሰ) è la “Trinità”; ancora è il caso dei già citati *Quiha Mennaharea* e dei *Mennaharea 08*, i primi in relazione alla stazione degli autobus di Quiha e i secondi in relazione a quella della *kebele* 08. Interessante è notare come alcuni gruppi di quartiere si diano dei nomi altamente significativi, in un processo di manipolazione di simboli noti localmente – come visto per gli *Hayelom* di Beshir – ma anche di simboli molto lontani dalla storia locale: negli ultimi due anni i ragazzi della *kebele* 07 hanno fatto il loro ingresso, sulla scena pubblica di Mekelle, adoperando il nome *Catalon*, abbreviando l’inglese *Catalonian*, in riferimento alla regione spagnola che si configura come esempio di tenacia nella sua aspirazione indipendentista, veicolata da *internet* e amplificata – nell’immaginario giovanile locale – dai successi della squadra di calcio del Barcellona, tra le più seguite presso le *draft house* del centro. I *Catalon* fanno però qualcosa di nuovo, essi scrivono o meglio – come si direbbe da noi – ‘taggano’ i muri della periferia cittadina, gli edifici ancora in costruzione e finanche le fiancate di furgoni e camion, con il nome della propria *gang*.



Fig. 6. Scritta Catalon con monito in tigrino



Fig. 7. Tag di Miki, della Compton Family

Nella foto di sopra (Fig. 6), l'iscrizione *Catalon*, riconoscibile in alfabeto latino, è fatta seguire dalla parola *bog* (ቦግ), “risplende” in lingua tigrina. Un altro esempio è costituito dalla recentissima *gang* dei *Compton Family*, della *kebele 08*, il cui nome si riferisce, appunto, al quartiere periferico di Los Angeles e patria reale e simbolica del *gangsta-rap* (*supra*: III.2.1).

Per un lettore di una metropoli come Roma, questi elementi e questa espressività potrebbero sembrare banali, poco interessanti. Il punto è che Mekelle si espande in maniera esponenziale con nuovi edifici, quartieri, strade e si apre sempre più alla comunicazione globale. Durante il mio primo campo di ricerca, nel 2015, questa pratica era assolutamente inesistente<sup>194</sup>. L'identità urbana, l'appartenenza al quartiere, alla famiglia dei giovani (i *deqi sefer*, i “fratelli del quartiere”), si sovrappone a simboli globali, che vengono poi investiti dei significati culturali e locali inerenti al prestigio, alla forza e alla giovinezza, così come indagati nei paragrafi precedenti.

Perché si combatte per le strade? Ponendo questa domanda a un giovane della *Compton Family*, ed anche a molti altri *fighter* coevi, ho ottenuto la stessa risposta datami da Mogos, in riferimento alla sua passata esperienza di banda:

Le ragioni del combattere erano queste. Se a qualcuno di una banda piaceva una delle nostre ragazze, allora scoppiava una lotta; o se uno di un altro gruppo ci sfidava con atti provocatori; o semplicemente se un gruppo voleva dimostrare di essere il più forte (*hayal*). Il più delle volte erano queste le ragioni. (Mogos, 21-10-2015)

Le ragioni non si esauriscono certamente qui. Attraverso le narrazioni dei ragazzi di *Da Gabriel* questa spiegazione emica verrà complicata e approfondita. Eppure, queste ragioni sono al contempo tutte vere. Combattere per una ragazza è un motivo molto valido. Quello delle *gang* adolescenti di Mekelle è un mondo maschile. In questo scenario le ragazze sono un orpello o un mezzo per soddisfare pulsioni sessuali o ricevere accudimenti materiali. Mogos, ad esempio, narra di vere e proprie fidanzate-trofeo, nonché di fidanzate provenienti da famiglie benestanti, a cui ricorrere, anche attraverso estorsioni, per fare cassa in base alle esigenze del gruppo. Le ragazze che

---

<sup>194</sup> La *performance* del ‘taggare’ con la vernice, imprimendo il nome della banda, scritto in caratteri latini, quindi ‘occidentali’, è un fenomeno completamente nuovo per Mekelle e sono certo che sarà inevitabilmente un terreno di contesa sempre più affollato – tra gruppi adolescenti urbani – con il crescere della città e della popolazione.



gravitavano attorno alla gang di Mogos svolgevano, inoltre, mansioni domestiche quando andavano a trovare i loro fidanzati, che avevano affittato una piccola abitazione per vivere assieme e lontano dai genitori. Solo nella gang dei *Quiha Mennaharea*, ho rinvenuto una partecipazione più attiva delle ragazze alla vita del gruppo. Queste sono membri effettivi della banda, ma non degne di rispetto quanto i maschi, poiché la loro forza (*hayalnet*) non sarà mai pari a quella di un ragazzo. Shewit, capo del gruppo, definisce le ragazze della banda “in qualche modo forti”, dato che possono servire da ausilio in combattimento, nel caso in cui il gruppo si trovi sopraffatto dagli avversari, o fare da esche per i nuovi membri. Chi aspira ad entrare nella gang dei giovani di Quiha viene, infatti, provocato da una delle ragazze e, se non è in grado di rispondere a tono e di sovrastarla talvolta anche fisicamente, sempre sotto lo sguardo attento degli altri membri della banda, allora non è degno di unirsi alla compagine. Tale prova iniziatica è simile a quanto descritto da Bourdieu (2015 [1998]: 64) in merito alla costruzione eteronoma della virilità, che si forma sotto lo sguardo degli altri maschi giudicanti: in tal modo le attività del gruppo dedicano particolare attenzione all’affermazione della «virilità nella sua verità di violenza», con pratiche che mirano ad escludere tutte le tenerezze svirilizzanti dell’amore o della femminilità. In merito al lanciare “atti provocatori”, questa è una pratica correlata alla dimostrazione di forza/potenza (*hayalnet*). L’“onore di strada” si costruisce attraverso delle *performance*, attraverso quelle che Aiwā Ong (2005) definisce “danze di virilità”. Gli atti di sfida e le provocazioni come gli appuntamenti di lotta, le risse “irrinunciabili”, sono un linguaggio della violenza, per mezzo del quale il *fighter* urbano costruisce e difende il proprio “nome” attraverso quello del *sefer* di appartenenza.

A volte combattiamo per mostrare agli altri la nostra superiorità (*li'elnet - ለዕልነት*), così che poi possiamo muoverci come vogliamo nel quartiere degli altri, con *habitka* (ሐቢጥካ). (Akberet, 13-08-2017)

*Habitka* è una un misto tra orgoglio e spavalderia. L’espressione indica proprio l’atteggiamento del corpo, un incedere baldanzoso, “gonfio” di sé.

- I. Bisogna rispondere alle provocazioni. Non puoi fermarti mai. Ti organizzi con il tuo gruppo e decidi di sfidare i *Compton*, e lo fai senza paura!
- R. Ma chi dà inizio a queste provocazioni?

- I. Non importa chi comincia! Oggi loro! Ieri noi! L'importante è non fermarsi. Se vengono qui a battersi o se feriscono uno dei nostri, bisogna rispondere sempre. Se non lo fai, la tua casa, il tuo *sefer* rischia di essere *mdfar* (ጠጥፋር).  
(Intervista con Akberet, 13-08-2018)

*Mdfar* significa “violato”. In realtà, in tigrino il termine suona molto duramente per indicare gli abusi sessuali. I giovani attori sociali di questa ricerca, anche quelli non direttamente coinvolti nelle lotte di strada, partecipano di un «ordine simbolico, [in cui] il punto d'onore si presenta di fatto come un ideale [e in cui la] *virilità*, intesa [...] anche come attitudine alla lotta e all'esercizio della violenza (in particolare nella vendetta) è prima di tutto un *carico*» (Bourdieu 2015 [1998]: 62)<sup>195</sup>. Un “carico” è la continua – autoprodotta – necessità di perpetrare la violenza, per difendere l'onore del gruppo.

L'antropologa Paula Heinonen definisce la «‘cultura etiope’, in senso ampio [...] “*shame-based*”. L'ideale di bambino etiope, sia maschio che femmina, è un individuo a cui è stato inculcato e che ha interiorizzato un profondo senso di *yilunta* [o *sikfta* in tigrino]. Approssimativamente tradotto, *yilunta* significa avere una accresciuta percezione di ciò che altri possono dire o anche pensare di ciò che si fa in privato o in pubblico. Ancora più importante, *yilunta* significa avere un più profondo senso di vergogna in prima persona, sapendo che si è compiuto qualcosa di vergognoso indipendentemente da ciò che la gente può pensare o dire e, dunque, dal fatto che altri lo sappiano» (2013: 41)<sup>196</sup>. Si è già incontrato il concetto di *yilunta* in precedenza (*supra*: III.2.1; III.2.4). Ciò che qui voglio sottolineare è che *onore* e *vergogna* non esistano l'uno senza l'altra, in un continuo processo di produzione sociale di senso, un processo simile a quello che istituisce la costruzione eteronoma della *virilità* (Bourdieu 2015 [1998]).

Afferma sempre Heinonen (2011: 41): «Tutti i genitori e i bambini con cui ho parlato, senza distinzione di classe o di origine etnica, associavano l'*yilunta* con la vergogna,

---

<sup>195</sup> Chiaramente Bourdieu parte dall'analisi di una società androcentrica, quella cabila, ben diversa dal contesto sociale urbano qui preso in esame. Lo stesso autore, però, svolge le sue considerazioni sul nesso virilità-violenza-onore, intesi come “carico” etico o *habitus*, svolgendo un parallelo con il mondo morale dell'uomo d'onore anche nel contesto occidentale e in senso diacronico. Scrive, infatti, Bourdieu (2015: 60): «Necessità dell'ordine simbolico fatta virtù, il punto d'onore è il prodotto dell'incorporazione della tendenza dell'onore (cioè del capitale simbolico posseduto in comune da una stirpe o, [...] nel caso delle famiglie nobili nel Medioevo, e probabilmente anche dopo, da una “casata”) a perpetuarsi attraverso le azioni degli agenti che ne fanno parte».

<sup>196</sup> La traduzione è mia.

l'onore o l'orgoglio familiare»<sup>197</sup>. Il nesso onore/vergogna (e virilità) è esplicitato anche da Bourdieu quando afferma: «Come l'onore – o la vergogna, la sua contropartita, che a differenza del senso di colpa, sappiamo *esser provata davanti agli altri* – la *virilità* deve essere convalidata dagli altri uomini» (Bourdieu 2015 [1998]: 63-64). Per Heinonen, l'*yilunta* risponde alla definizione di *habitus*, è un controllo sociale così profondamente radicato, incorporato, nella vita delle persone, da “dirigerne” l'azione – come l'onore analizzato da Bourdieu – anche nel caso in cui venga a mancare lo “sguardo” e dunque il giudizio dell'altro.

Nel caso dei *fighters*, dei *gangster* mekellesi, di cui ho trattato finora, non si ha *yilunta/sikfta* dinanzi allo sguardo degli adulti giudicanti, che li considerano *jezba*, perdigiorno facinorosi. L'“asocialità”, l'“anti-economicità” che incorporano agli occhi degli individui ‘produttivi’, dei padri, degli insegnanti, delle autorità non è avvertita da loro come motivo di vergogna verso le proprie famiglie d'origine. È piuttosto un attacco improvviso e vile al quartiere, ad un loro raduno – ad esempio – ad essere concepito come un'onta, una macchia da vendicare.

La “vera casa”, la località elettiva delle bande adolescenti, il luogo di significati e delle poste in gioco è il *sefer*. Uscire da questa spirale, da questa tensione e scontro permanenti, vuol dire, per Mogos in passato come per Akberet oggi, far diventare il proprio quartiere, e dunque il proprio nome, *mdfar*, privo di rispetto, ‘violato’. Nelle parole di Akberet si evince, allora, come rinunciare allo scontro sarebbe *yilunta*, in una prospettiva tutta rinegoziata di un orizzonte morale e simbolico che i ragazzi hanno – fino ad un certo punto – in comune con le loro famiglie e gli altri membri della società. Non difendere il *sefer* e il nome del gruppo significa, per i giovani *fighter*, una nuova, ‘traslata’ questione di “orgoglio familiare” (Heinonen 2011), poiché così facendo si mette in discussione il ‘buon nome di strada’ di quella loro casa, del quartiere così come da loro generazionalmente ri-configurato, la dimora dei *deqi sefer*. Non rispondere alle provocazioni, non invadere la casa altrui per ‘spirito di vendetta’ (*hne - ስኅ*), per la ricerca di fama e notorietà in termini di *hayalnet* – dunque di forza e prestigio virile – vuol dire rinunciare all'onore ed è motivo di vergogna<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> La traduzione è mia.

<sup>198</sup> In un contesto storico, sociale e temporale assolutamente distante (Addis Abeba tra fine anni '90 e primi anni del 2000) e differente per quel che concerne la dimensione e composizione delle bande giovanili, anche Paula Heinonen rintraccia nel mondo morale di quelle *gang* un intreccio costitutivo tra *yilunta* e violenza virile, laddove il dispositivo di controllo sociale diviene funzionale alla costruzione dell'identità maschile urbana. Così spiega l'antropologa: «Sopra ogni altra cosa, l'*yilunta* per gli uomini

Che l'*yilunta* sia comunque un dispositivo di controllo sociale (come lo è ad esempio il *gossip*), non implica che esso non possa essere, dunque, rimodulato e negoziato, a seconda delle progettualità messe in campo dagli attori sociali<sup>199</sup>. L'*yilunta* non è un *diktat* dell'agire sociale, esso è sì un concetto incorporato ma non dai connotati graniticamente definiti: la vergogna da rifuggire e l'onore da far rispettare sono relativi ai termini dell'esistenza degli attori sociali, ovvero così come quei termini sono da essi di volta in volta esperiti; vergogna e onore sono relativi alla posta che è realmente in gioco nell'attualità delle loro vite e dei loro mondi morali e, dunque, al loro posizionamento nella stratificazione sociale, nella rete di relazioni e delle loro possibilità di agire.

In tal senso, un orizzonte comune di significati fornisce quel materiale simbolico che permette ai miei giovani interlocutori di avvertire *yilunta* (se non si rispetta un "punto d'onore" e non si dimostra *hayalnet* o coesione tra i *deqi sefer*); nel contempo, lo stesso orizzonte di senso fornisce al gruppo dei (loro) genitori l'occasione di provare *yilunta* dinanzi all'asocialità, allo scandalo dei loro figli *jezba* ("fannulloni facinorosi"), giustificando anche reazioni estreme, come nel caso di Shewit, il mio informatore ventiquattrenne, membro della banda dei *Quiha Mennaharea*.

Un giorno chiedo a Shewit di descriversi prima del suo ingresso nella *gang*: il ritratto che egli mi offre è quello di un ragazzo tranquillo, impegnato a svolgere qualche lavoretto e andare assiduamente a scuola. Ad un certo momento, intorno ai quindici anni, ricorda di aver cominciato ad allenarsi, a sollevare pesi con altri ragazzi della zona e membri della banda. Da quel momento le cose cambiano. Entrato nella banda a tutti gli effetti, si dimentica dei suoi impegni e muta atteggiamento verso la famiglia, non curandosi delle regole della casa. È sempre in giro e non dà giustificazioni a

---

di tutti i ceti sociali cerca di imporre il diventare un uomo tra gli uomini, o meglio ancora un uomo al di sopra di tutti gli altri uomini e donne della propria famiglia. Avere *yilunta* implica avere *aggressività* [il corsivo è mio] come mezzo per salvare la faccia quando la propria "virilità" viene messa in discussione. È come una sfida di carattere in cui gli avversari cercano e mantengono la faccia [o l'onore] a spese degli altri [...] Il consenso generale tra i ragazzi che ho conosciuto era che [...] la mancata ritorsione [ad un atto di sfida, ad esempio] poteva essere interpretata da testimoni come una prova di codardia. Dal momento che avevano poco o nessun sbocco per l'affermazione della loro mascolinità [in termini di successo professionale e mobilità sociale nel contesto urbano], la postura, la baldanza, la spavalderia e la violenza tra i membri delle bande giovanili, inclusa l'aggressività verso i membri di sesso femminile delle bande, erano un continuo tentativo di venire almeno percepiti nel loro essere virili» (Heinonen 2011: 43. La traduzione è mia).

<sup>199</sup> Quando si affronteranno le storie dei ragazzi di Da Gabriel (*infra*: III.3), le specifiche poste in gioco di quegli attori sociali, maggiormente stigmatizzati e marginalizzati, muterà ancora una volta il significato o il grado di influenza che l'*yilunta* sembra apportare sulle scelte e l'agire delle persone.

nessuno. A questo si va ad aggiungere il consumo di *khat* e di *suwa*<sup>200</sup>. I genitori di Shewit sono disperati. Rimproverano al figlio di essere un perditempo e di screditare, così facendo, il nome della famiglia. Gli dicono che il suo agire è *zesekif* (ዘሰክፍ), cioè apportatore di *sikfta* (*yilunta*). Nonostante ciò, il figlio è del tutto sordo e non curante ai richiami. Il cambio tanto repentino di comportamento del ragazzo trova, a questo punto, dall'angolazione dei genitori, un'altra spiegazione:

Continuavano a ripetere: «qual è la sua *malattia*? Cosa è capitato a nostro figlio che mostra un comportamento che non ha mai avuto prima?». Dicevano che ero posseduto dal diavolo (*seytan sefirka* - ስይጥን ስፈሩካ). Così, poco dopo, persero la pazienza e tutti loro (i familiari) mi presero, mi legarono e mi portarono alla *may'chelot* (ማሬጫላት; le acque sante)<sup>201</sup> di Debri, che è *hayal* (“potente”), e mi fecero lavare nella fonte. Ma stavano solo perdendo il loro tempo perché *non avevo nulla da dire*. Dopo questo, i miei genitori dissero «Dio solo sa qual è il problema di nostro figlio. Ma noi non sappiamo cos'è!». Allora mi cacciarono di casa. In realtà io non avevo nessuna malattia, erano solo l'allenamento e i combattimenti a darmi la sensazione di *essere superiore* a chiunque e che gli altri fossero inferiori. (Shewit, 30-10-2015)

Non entrerò nel complesso di significati che la possessione può richiamare e mettere in gioco all'interno della società etiopica. Ciò che mi preme evidenziare è che per i genitori di Shewit, che provano ‘scandalo’ dinanzi al nuovo comportamento del figlio, la malattia nella sua configurazione di possessione diabolica, offre un modello esplicativo adeguato alla comprensione della rottura, da parte del ragazzo, di quelle regole socialmente condivise di rispetto dei ruoli e delle gerarchie familiari, esibite dall’“orgoglio familiare”. Il trasporto coatto del giovane alla *may'chelot* non sortisce alcun effetto per i genitori. Molti informatori che ho avuto modo di incontrare, così come alcuni interpreti, mi hanno sempre ribadito che le *may'chelot*, le acque sante, sono un potentissimo strumento di guarigione, purché il soggetto che ne fa ‘uso’ abbia una fede profonda in Dio e nei poteri della fonte. Come sostiene Schirripa (2015: 66):

---

<sup>200</sup> Lo ricordo, il primo (*khat*) è una pianta alcaloide, che normalmente si mastica a lungo, ma può anche essere fumata; il secondo (*suwa*, in amarico *tella*) è una bevanda alcolica a base di *teff*, mais e acqua.

<sup>201</sup> Come riportato da Schirripa (2015: 65-66), nel contesto tigrino «acqua santa si dice *mai* (acqua) *chelot* (preghiera); normalmente con questo termine ci si riferisce a fonti la cui acqua è ritenuta sacra. Sono fonti molto diffuse in tutta l'Etiopia, nella sola Mekelle ve ne sono almeno dodici; alcune di queste sono molto antiche, altre invece recenti. Le fonti sono tenute in grande considerazione dalla popolazione, per il loro valore sacrale e per le proprietà terapeutiche e protettive. [...] Di norma una fonte viene considerata santa in seguito a un sogno [rivelatore, in cui un santo di mostra ad esempio a un monaco, oppure] per un evento miracoloso legato alla fonte [...] Una volta ritenuta sacra la [fonte] passa sotto la gestione esclusiva della chiesa ortodossa. È infatti il personale ecclesiastico ad averne cura».

«l'idea che sottende all'uso terapeutico delle fonti è che tutto ciò che accade nel mondo viene da Dio, e solo a lui è data la potestà di cambiare il corso degli eventi». Il giovane Shewit non crede alla “spiegazione” dei suoi genitori, “sa” di non essere malato e non ha lanciato una richiesta d'aiuto, non sta compiendo alcun itinerario di guarigione, scelto, condiviso e negoziato con la sua famiglia. L'episodio si configura per lui come un'estensione dell'opposizione nata tra la casa dei *deqi sefer* (i “figli del quartiere”) e la casa del padre. Per i genitori, la mancata ‘guarigione’ è dovuta proprio alla non volontà del figlio di cambiare e al suo allontanamento da Dio. Lo scandalo dei genitori è reiterato perché il ragazzo “non ha nulla da dire”, ovvero non riesce a provare *yilunta*. Dinanzi a ciò non resta che prendere atto della saggezza di Dio, che conosce di certo i veri motivi di quel mutamento, ma al tempo stesso della propria incapacità nel tentare qualunque forma di dialogo (anche se univocamente orientato alla persuasione come ‘cura’), essendo venuto a mancare il perno morale che regge ogni azione pedagogica tra padri e figli, il richiamo all'onore della casa e all'*yilunta*. Per i genitori del mio giovane informatore è come se “qualcosa” o “qualcuno” abbia cancellato o portato via una parte essenziale della personalità del figlio, il che ci rimanda alle considerazioni di Heinonen (2011), in merito al contesto sociale – e all'orizzonte morale e pedagogico – etiope, definito “*shame-based*”, vale a dire un contesto che fa di un figlio prima di tutto «un individuo a cui è stato inculcato e che ha interiorizzato un profondo senso di *yilunta*» (lo stesso dei genitori, della famiglia d'appartenenza, della classe sociale, della località morale in cui si è cresciuti).

Nella società etiope, molti conflitti si risolvono ricorrendo a forme di mediazione, presso una *Social Court* territoriale o presso le stazioni di polizia (*tabia*). L'allontanamento di un giovane *jezba* (fannullone facinoroso), in quanto individuo perturbante, dalla casa paterna, ricorre di frequente nella pratica della mediazione dei conflitti (*shmagilina*) e, laddove i consigli dei mediatori (*shmagiletat*) restano inascoltati, esso può essere deliberato dai giudici della *Social Court*<sup>202</sup>. Se la

---

<sup>202</sup> In Etiopia e, dunque, in Tigray il concetto e la pratica di ‘mediazione’ si sviluppa su diversi livelli di complessità. Silvia Cirillo (2015: 8) ne offre un'utile sintesi: «Chiunque può essere scelto come *shmagile* [mediatore] in un contesto familiare. Se due o più individui discutono se ne chiama un terzo, talvolta anche un quarto e un quinto: qualcuno di cui entrambi le parti si fidano e che possa calmare le parti, proporre soluzioni, aiutare a ragionare [, ma] quando il problema non può essere risolto dal semplice intervento di un amico, di un parente stretto o di un vicino di casa, ecco che è necessario rivolgersi alla *social court* (*mehaberawi bet firdi*, ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, in tigrino), un organo del Ministero della Giustizia Federale, una sorta di tribunale di quartiere che si occupa di aspetti civili e anche penali di lieve gravità, ma principalmente in ambito familiare. Accanto ad ogni *social court* c'è un'aula, una stanza riservata ai tentativi di *erqi* (ዕርቂ, riconciliazione). In questo spazio recitano la loro parte un

possessione diabolica appare alla famiglia di Shewit una spiegazione significativa del comportamento del figlio e il ricorso alle acque sante una strategia adeguata alla risoluzione di un conflitto familiare e generazionale – ed il conseguente fallimento una giustificazione ‘adeguata’ alla messa al bando del ragazzo dalla dimora paterna –, altri si appellano ai giudici sociali e ai mediatori per veder sancito il loro atto di rinuncia alle ‘cure’ della prole. Si tratta di uno scioglimento definitivo e ufficiale di quei vincoli e obblighi genitoriali, che sempre più si estendono ben oltre il compimento della maggiore età dei figli, quando questi non sono ancora da intendersi (a tutti gli effetti) adulti, cioè individui produttivi economicamente e finanziariamente stabili della società, che sono giunti al punto di poter prendersi cura di sé stessi e degli altri (*supra*: III.2.1; Salvati 2018). Così me ne parla un giudice della *Social Court* di Hadnet (*subcity* di Mekelle):

Tra i vari casi trattati, capita che i genitori di alcuni giovani *problematici* vengano da noi, dichiarando che i figli stanno dando loro molta pena. Noi proviamo a riconciliare i genitori con i loro figli, attraverso l'intervento degli *shmagiletat*, in modo che possano continuare a vivere assieme. Se i genitori rifiutano di essere riconciliati, noi deliberiamo, dicendo [al giovane] «da oggi in poi tu dovrai vivere per conto tuo». In questo modo il figlio non può più entrare [nella casa paterna] e se lo fa, può essere condannato e imprigionato (Ato Hiluf, *Social Court* di Hadnet, 26-09-2015).

Non seguire il consiglio degli *shmagiletat* è considerato ‘diabolico’<sup>203</sup>, ‘sovversivo’ dell’ordine sociale, ma ciò non scalfisce i propositi di quei genitori che reputano di essere nel giusto allontanando un figlio *jezba*. Anche un altro informatore dei *Quiha*

---

gruppo di mediatori (in tigrino *shmagiletat*, ሸማግለታት, il plurale di *shmagile*), 3 - 5 individui (uomini e donne) che devono tentare di risolvere la disputa prima che sia necessario rivolgersi alla *social court* per una soluzione definitiva. Questi mediatori sono eletti dagli abitanti del quartiere, ma poi anche approvati dalle autorità pubbliche, che ne riconoscono quindi il ruolo e ne accrescono l’autorevolezza».

<sup>203</sup> È interessante notare come, oltre a rappresentare uno strumento per non incappare in responsabilità penali dovute al negare o sospendere le cure alla prole, la sentenza dei giudici sociali abbia luogo dopo il rifiuto di seguire i consigli degli *shmagiletat* da parte dei genitori, che pensano al “diavolo” che hanno in casa, piuttosto che a quello che potrebbero “avere alle loro spalle” – cioè alla condanna sociale – come recita un celebre proverbio tigrino, rintracciato da Silvia Cirillo durante le sue ricerche a Mekelle. Lo riporto, chiarendo che i proverbi sono parte integrante del diritto consuetudinario (cfr. Pankhurst, Assefa 2008) amministrato dagli anziani/mediatori: una donna non riuscendo ad avere figli, un giorno strinse un patto con il diavolo, promettendogli una costosa veste maschile; rimasta incinta, la donna «cominciò a cercarlo per mantenere la promessa. Cercò ovunque, ma non riuscì a trovarlo. Quando si rivolse ai mediatori, che da tempo stavano cercando di risolvere una disputa, ostacolati da un uomo che non concordava con le loro decisioni, le dissero: “troverai Satana alle spalle dell’uomo che non ci ascolta”. Così lei seguì tale uomo e gli disse: “cerco Satana perché devo dargli un *gabi*, ma i mediatori mi hanno detto che Satana è alle tue spalle”. L’uomo, meravigliato e mortificato, si liberò di Satana e decise di concordare con le decisioni dei mediatori» (Cirillo 2019).

*Mennaharea*, Amare, ha dovuto affrontare la “cacciata” dalla casa paterna, in questi termini:

Quando cominciai ad avere un comportamento da *gangster*, mi buttarono fuori dicendo: «ha mangiato abbastanza (*tsegibu eyu* - ተረቡ አዩ)!». Mi dissero: «se non sei affamato (*leytemeka* - ለይጠመቅካ), se non smetti di comportarti da *jezba*, va via, ammesso che troverai qualcuno che ti nutrirà!». Così mi cacciarono. (Amare, 30-10-2015).

“*Tsegibu eyu!*” (“Ha mangiato abbastanza!”) viene impiegato abitualmente dai genitori per rivolgersi ai figli – ai quali essi reputano di non aver fatto mancare nulla – quando questi cominciano ad avere atteggiamenti irriverenti, cioè vogliono primeggiare in casa, sentendosi come “i padroni del mondo”. In senso figurato l’espressione si traduce con: “ha superato il limite!” In taluni casi, la messa al bando dalla dimora paterna sortisce i suoi effetti. Amare è tornato in famiglia proclamando e manifestando di aver acquisito assennatezza e per un po’ si è tenuto lontano dai guai. Ho rivisto Amare nel 2017, due anni dopo il nostro primo incontro, dopo che ha trascorso sei mesi in carcere per aggressione e ferimento.

- I. Sono tornato a casa di mio padre. A scuola mi sono fermato al *grade 10* e ho cercato lavoro, ma non c’era nulla, solo il porta-valige alla stazione degli autobus e qualche giornata come muratore. I vecchi (i genitori, gli anziani) dicono che siamo *jezba* perché ci riuniamo in gruppo, beviamo e combattiamo contro gli altri quartieri. Io però vedo tanti giovani seduti in *kebele 16*, sempre seduti ... li hai visti, vero? Che fanno loro? Niente, stanno lì ad aspettare e a bere caffè di giorno e birra di notte.
- R. Cosa c’entra questo con le lotte di strada?
- I. C’entra! Se avessi un lavoro stabile, io come gli altri, ci divideremmo per una buona ragione, ognuno andrebbe per la sua strada e si farebbe una famiglia. Quando sei bloccato, resti qui e fai sempre le stesse cose. Lo fai in gruppo perché senza il gruppo non potresti neanche bere una birra, uscire, fare quello che fanno i ragazzi di *kebele 16*.

(Intervista con Amare, 20-08-2017)

Stare in gruppo, rimanere nelle dinamiche della *banda*, permette a giovani senza un’elevata e particolarmente richiesta competenza sul mercato del lavoro, messi ai margini delle possibilità sociali in termini di mobilità, di conservare un grado di autonomia dalla famiglia, in spazi di ‘tempo libero’ – cioè non occupato dal lavoro, dallo studio, dalle responsabilità ‘adulte’ – che divengono altamente significativi. Da un lato, abbiamo un tempo libero, trascorso presso le *bunna bet* e



i bar del centro, dei figli della nascente *middle-class*, laureati e disoccupati in attesa di un lavoro che sia ‘in linea’ con le proprie qualifiche e aspettative future (cfr. Salvati 2015, 2018); costoro, per senso di *yilunta* preferiscono rimanere ‘bloccati’<sup>204</sup> piuttosto che ‘arrangiarsi’ in lavori umili e mal retribuiti, come quelli praticati da Amare a Quiha o da altri informatori delle aree povere e periferiche. Dall’altro, per Amare e i suoi *deqi sefer*, vi è un ‘tempo libero’ che è anche scandito dallo sperimentare ‘etiche alternative’ a quella degli adulti ‘produttivi’ – gruppo sociale irraggiungibile – ma anche immaginari trasversali alla comunità globale dei giovani, attraverso atti, sfide, linguaggi, estetiche *gangsta*. Inoltre, si tratta per questi giovani attori sociali della possibilità di competere – agendo anche attraverso la creazione di una economia di gruppo – con il diritto all’attesa dei loro coetanei più ricchi, il cui sostegno familiare è certamente significativo; un diritto all’attesa (quello degli ‘altri’ di *kebele 16*) che marca – nell’immaginario di Amare – una differenza di classe, la quale va a sovrapporsi al conflitto generazionale con gli anziani del proprio segmento sociale. Tornerò su questo aspetto in seguito. Resta qui da affrontare una dimensione – definibile – ‘esoterica’ delle bande adolescenti di Mekelle, attraverso una sintesi delle loro dinamiche interne, che aiuterà a fare maggiore chiarezza sulla produzione sociale del loro ‘tempo sospeso’.

### III.2.6 Mondi esoterici

Durante le mie ricerche, sono emerse una serie di caratteristiche e di ‘regole’ esoteriche, che ho trovato – con varie idiosincrasie – ripresentarsi presso quasi tutte le bande adolescenti locali. Ho tentato di ricostruire, dunque, incrociando vari dati etnografici, le regole, le pedagogie, le *performance* di lotta, la struttura e la gerarchia delle bande adolescenti mekellesi. Si tratta solo di un tentativo di sintesi, che non vuole fornire una rigida cornice esplicativa per le soggettività incontrate; in poche

---

<sup>204</sup> Questa apparente ‘stasi’ che connota tale ‘tempo libero’, richiamando una celebre espressione di Honwana (2014), Salvati (2018: 199) la legge come “*waithood*”: «un periodo compreso fra l’infanzia e l’età adulta in cui, a causa delle fallimentari politiche neoliberaliste e dell’instabilità politica e sociale, i giovani sono incapaci di avere lavori stabili e quindi provvedere alla propria cura e a quella delle loro famiglie. [Ad ogni modo,] le difficoltà e la mancanza di possibilità che segnano la gioventù contemporanea non implicano la mancanza di ampi margini per la sperimentazione, l’esplorazione, l’improvvisazione di modi in cui sopravvivere e superare gli ostacoli».

parole, quanto segue non è il tentativo di svelare un fenomeno, attraverso il riconoscimento di regolarità, su un presunto ‘modello banda’, seguendo l’assioma – errato – che non si diano mai gang gerarchicamente non strutturate<sup>205</sup>. Pur parlando di gerarchie, posso qui premettere che esse si vanno concretizzando a seconda dei gruppi e delle soggettività che li formano, complicandosi di tutta una stratificazione di significati sempre vivi e mutevoli. Non è un caso, infatti, l’aver scelto di inserire qui tale sintesi, solo dopo aver introdotto e affrontato i repertori retorici, culturali, simbolici e ‘tradizionali’ che creano la costellazione di senso e il linguaggio delle *gang* di Mekelle, nella loro declinazione storica e locale. Si ritroveranno, di seguito, molti dei termini e dei concetti analizzati fino a questo momento.

a) *Gerarchia e prestigio interno*. Il capo di una banda è definito in più modi: *dade* (ዳድ) per i *Quiha Mennaharea*, *halafiaom* (ሐላፊአዎ) o *kabo* (ካቦ)<sup>206</sup> per la gang di Mogos, semplicemente *boss* per quella di Joe Seytan, *halafi* (ሐላፊ) per i ragazzi di Da Gabriel. A Quiha ho ritrovato, all’interno del gruppo, una gerarchia organizzativa, formata al vertice dal capo, appunto il *dade*, quindi da un *assistente* e da un *cassiere*. La parola *dade* – come visto in precedenza (*supra* III.2.4) – è uno dei modi in cui si appella il vincitore del *qilis*, la lotta tradizionale, e letteralmente vuol dire “dominatore” nel dialetto di Quiha, ma anche “giovane bue” (il più forte della mandria)<sup>207</sup>.

Il *dade* non viene scelto solo in base all’età, ma per la sua superiorità fisica e di combattimento – per il suo essere *hayal* (“potente”) – e può capitare, talvolta, che un componente più giovane rimpiazzhi al vertice un capo più anziano. Il *dade* viene, ad ogni modo, riconosciuto dal gruppo perché si è misurato con gli altri membri e li ha sconfitti in combattimento, o almeno ha sconfitto tutti coloro che si sono voluti confrontare con lui. Non è necessario, inoltre, che il *dade* combatta con ciascuno per affermare la propria forza e superiorità, in quanto tra tutti i membri si stabilisce un ordine di forza e supremazia, in questo modo: si svolgono talvolta combattimenti interni e se A sconfigge B, allora è noto a tutti che A primeggia su B, lo supera (*yisiero eyu* - ይስዕር ነዩ). Dimostrarsi “superiore” (in combattimento) ad un altro

<sup>205</sup> Mi riferisco alle pratiche di ricerca, tassonomica ed esplicativa, che il progetto *Eurogang* ha rappresentato per la letteratura scientifica sull’argomento, come descritto in precedenza (*supra*: I.1.2).

<sup>206</sup> Dall’italiano “capo”, chiaro retaggio coloniale.

<sup>207</sup> Al pari dell’altro termine già incontrato *shdon*, adoperato anche come “eroe”, che normalmente è espresso con *jegna*.

componente del gruppo comporta dei diritti, dei privilegi: chi primeggia su un altro può ordinare e ricevere da costui ciò che desidera. Inoltre – ed è qui il sistema per controllare e tenere a bada l'*hayalnet*, la forza intesa anche come capacità di “infliggere danni” (Bauman 1999: 139; *supra*: III.2.4) all'interno della banda – se A sconfigge B, ma B sconfigge C, C è tenuto ad obbedire a entrambi e non ha bisogno di misurarsi con A, sapendo già che A *yisiero eyu* (“lo supera”) in forza e, dunque, in autorità. Tutto questo contribuisce a garantire una certa stabilità nella gerarchia interna e nella distribuzione del prestigio, ma è pur sempre qualcosa di dinamico.

Un membro della banda, infatti, anche in considerazione della giovane età, può crescere in forza e abilità o esperienza di combattimento, divenendo ad esempio più *findata* (muscolarmente più forte, ma anche più aggressivo) e può decidere così di sfidare membri che finora hanno primeggiato su di lui, finanche di sfidare il capo, il *dade*. In tal modo le gerarchie si mescolano e, talvolta, questo stravolgimento è dovuto anche all'uscita di qualche membro dal gruppo, il che può avvenire perché sopraggiungono lavoro e matrimonio, ma spesso per incarcerazione o latitanza.

L'origine del prestigio del capo è rintracciabile anche nelle parole di Haftom degli *Enda Silus*:

Se sei coraggioso, per esempio vai in un altro *sefer* e cominci qualcosa (una lotta, una sfida); o se parli con spavalderia e coraggio, se osi fare questo e poi anche provocare e battere quelli del tuo gruppo, allora è un obbligo per gli altri darti ascolto e, dal momento che ti danno ascolto e che credono in te, gli altri [del gruppo] cominciano a dire «Se io sto con questa persona, non verrò mai sconfitto!». È così che diventi un *leader*!» (Haftom, 23-10-2015).

Il prestigio del capo si radica, come si vedrà meglio a breve, anche nel bisogno/percezione di protezione («Se io sto con questa persona, non verrò mai sconfitto!»). Poiché il gruppo di Haftom misurava la forza (*hayalnet*) dei componenti della banda soprattutto durante gli scontri con gli ‘esterni’ (o al più si saggiava la forza dell'uno o dell'altro *fighter* durante degli allenamenti di lotta), non erano stabilite sfide interne con lo scopo di modificare la gerarchia della banda, come presso i ragazzi di Quiha. Anzi, gli scontri interni, una volta definita la distribuzione dell'autorità, erano per lo più vietati e Haftom motiva tale scelta in questo modo:

Con uno di un'altra banda, tu ci puoi combattere anche se è *hayal*, se ti batte ci torni con altri amici. Ma con qualcuno del tuo gruppo, dal momento che sai che lui ti è superiore, *non devi* più provarci, altrimenti potreste sfidarvi in eterno e

non sarebbe un bene per il gruppo. Se uno ti è stato superiore una volta, allora ti tocca stare al tuo posto. Non sono diventato un capo solo perché avevo già sconfitto tutti i membri del mio gruppo, ma soprattutto perché ero temuto da quelli degli altri *sefer*. (*Ibid.*)

Il gruppo si muove come un corpo solo, ma al capo (e ai suoi più stretti accoliti) sono riservate gesta solitarie, anche risse occasionali o visite in quartieri rivali, il tutto per aumentare il prestigio e far crescere la propria fama di *hayal*, moneta di strada utile al governo interno del gruppo.

*b) I compiti del capo e la sua autorità.* Per comprendere il ruolo del *dade*, presso i ragazzi di Quiha, si deve considerare che, perché costui venga ‘spodestato’, non è sufficiente che risulti sconfitto da un membro qualsiasi del gruppo. Può anche accadere allora che il *dade* venga battuto durante un combattimento con altri componenti della gang ma, a meno che tali episodi non ricorrano di continuo, attestando la sopraggiunta ‘debolezza’ del capo, sono altre le ragioni che possono spingere il gruppo a sostituirlo, laddove la “crescita” e la “protezione” della banda sono l’unica logica che le attraversa. Così Shewit dei *Quiha Mennaharea* condensa i motivi di un cambio al comando:

Possiamo sostituire il *dade* quando non si prende cura di noi, *quando non ci protegge* e non fa raggiungere al gruppo un ‘alto livello’. Oppure quando il *dade* stesso dichiara di non voler più combattere, magari perché vuole cominciare a lavorare. E poi, lo sostituiamo quando è divenuto fisicamente debole. In genere, però, cambiamo la persona al comando se non ci sta *proteggendo* e allora non conta più, visto che sono solo gli altri a proteggere lui, mentre lui non protegge gli altri. (Shewit, 30-11-2015)

Le parole di Shewit non mi sono state da subito chiare, ma scavando in profondità nelle interviste con i miei informatori è emerso che l’*hayalnet* (superiorità fisica e in combattimento) non è l’unica caratteristica che debba contraddistinguere un capo. Questi deve pensare a “far crescere il gruppo” e deve dimostrare di sapere come fare. Un *dade* indebolito non è un capo che ha semplicemente perso un combattimento con un avversario, è bensì un capo che ha perso la capacità di “far crescere” e di “proteggere” i singoli e il gruppo. “Far crescere” e “proteggere” il gruppo rispondono a una precisa logica e portano a determinati atti o responsabilità da parte del capo: ad esempio, se il *dade* viene a conoscenza che uno dei membri è stato battuto, ferito da

membri di un'altra banda e non fa nulla per ottenere vendetta, allora egli non sta "proteggendo"; ma soprattutto non sta facendo crescere il gruppo, che equivale a una forma attiva e preventiva di protezione. Come già visto nelle testimonianze fin qui riportate, punto d'onore del giovane *fighter* è che il proprio quartiere non sia *mdfar* ("violato"; "privato del rispetto"), bensì che divenga *lmtswa'e* (ᐱᓂᓂᓂᓂᓂ), cioè "noto", "famoso". "Fare crescere" il proprio gruppo significa per un capo appunto questo: far aumentare di peso e di fama il nome della banda e del *sefer* agli occhi della città o agli occhi delle bande rivali. Si raggiunge tale fama o prestigio solo se il capo si prodiga come segue:

- fa in modo che il gruppo sia composto da molti combattenti che sappiano presto farsi un 'nome', acquisendo nuovi membri, testandoli, rinforzandoli, facendo crescere in esperienza e abilità gli altri e mandandoli in missione;
- organizza atti o sfide per dimostrare la superiorità sulle altre bande;
- cura la crescita 'fisica' dei membri del gruppo, sorvegliandoli e spronandoli nelle attività di allenamento con ferrea disciplina e punendoli in caso di scarso impegno.

Il senso di "protezione" si configura come il tessuto emotivo che lega i singoli al capo, ma al tempo stesso crea coesione e definisce l'appartenenza al gruppo:

Il *kabo* ci protegge molto bene! Se si trova nei guai, noi lo raggiungiamo ovunque sia e lottiamo con lui contro chiunque! Dunque, ci protegge, ma anche noi proteggiamo lui. (Amare, 30-11-2015).

Il *dade* (o il *kabo*, o lo *halafiaom*) si configura, dunque, come una guida, il ché è maggiormente sentito quando questi, oltre ad essere il più *hayal* all'interno della banda, è anche il più anziano.

c) *Ruoli ed economia*. Presso tutti i gruppi da me incontrati, ho sempre rinvenuto una figura – collettivamente riconosciuta dai componenti – di secondo 'al comando'. I ragazzi di Quiha lo chiamano "assistente", si tratta di un vice *dade*, in un certo modo. Egli svolge le funzioni del capo quando questi è assente e comunque è una voce importante all'interno del gruppo; deve, inoltre, primeggiare fisicamente su molti, per preservare la sua posizione. In genere gli altri componenti della banda gli riconoscono già le qualità del capo, al quale è normalmente destinato a succedere, quando il *fighter* più esperto (e spesso più anziano) al comando deciderà di ritirarsi, o nel caso in cui a

quest'ultimo accada qualcosa o si producano quelle situazioni che rendono obbligatorio il cambio di *leadership*.

Il cassiere è, invece, colui che amministra i proventi delle ruberie, alle quali sono dediti i ragazzi della banda. Queste bande adolescenti – tanto nel caso in cui i componenti vivano con i genitori, quanto che si affidino a più estese reti di sostegno familiare – hanno tutti una fonte di guadagno che derivava da piccole attività illecite. I *Mennaharea 09* di Mogos estorcevano denaro sotto minaccia fisica ai figli dei ricchi, così come i *Compton Family* di oggi si danno a piccole rapine armati di coltello, fermando deboli passanti. Per i ragazzi di Da Gabriel vide un complicato sistema di furti e ricettazione che verrà descritto in seguito. Questi però praticano anche l'estorsione come minaccia: entrare in gruppo in un locale, un ristorante o un bar, consumare e minacciare di creare il caos, che procurerebbe peggiore danno economico al commerciante, è sempre una tecnica estorsiva molto efficace.

I giovani ragazzi della *Quiha Mennaharea* hanno ereditato dalla banda dei 'vecchi' – gli *Hayelom* dello stesso Beshir – anch'essi un collaudato meccanismo di piccoli furti e ricettazione.

Facciamo partire una rissa in un locale, quando tutti sono ubriachi, immediatamente qualcuno di noi mette le mani nelle tasche e nelle borse. Altre volte se stendiamo qualcuno, gli portiamo via il cellulare e altre cose. Di solito lo facciamo nelle *suwa house*, ma anche nei bar<sup>208</sup>. Appena siamo a corto di soldi, ci organizziamo così! (Amare, 30-11-2015)

Il bottino di solito consiste in denaro e telefoni cellulari. Dopo il colpo, la refurtiva viene affidata al cassiere del gruppo. Questi si occupava di piazzarla sul mercato illegale, nel centro cittadino, presso qualche ricettatore locale. Facoltà del capo della banda di *Quiha*, però, può essere dividere i proventi dei furti o la merce tra i membri del gruppo; in ogni caso senza il suo consenso, il cassiere non prende iniziative.

Costui ha inoltre il compito di pagare per il gruppo, se i ragazzi sono fuori a bere o a divertirsi, o per l'acquisto di sostanze stupefacenti: per lo più si tratta di *khat*. Il cassiere non deve necessariamente possedere le qualità di un *fighter* particolarmente abile. Non importa che prevalga in combattimento sugli altri e può anche permettersi di non partecipare alle gare di virilità e di forza tra i componenti della banda. Ciò che

---

<sup>208</sup> Di sera i bar di Mekelle, in particolare in *kebele 16*, diventano affollatissime piccole discoteche, dove si balla attaccati gli uni agli altri, in piedi dinanzi ad alti tavoli stracolmi di bottiglie di birra. La situazione caotica e claustrofobica è ideale per compiere questo tipo di 'scorrerie'.

lo contraddistingue sono la sua fedeltà e la sua intelligenza. Deve essere una persona pratica, in grado di amministrare ma anche di dare ascolto, ovviamente al capo. Quando questi richiede al cassiere di operare una divisione della merce rubata o del denaro, tale redistribuzione dall'alto della "piccola ricchezza" assolve a una funzione abbastanza 'comune' in una banda: il capo/protettore ribadisce il suo ruolo di guida, configurandosi come colui che procura le risorse (Ong 2005: 282). In ogni caso, denaro o merce passano sempre prima tra le mani e sotto gli occhi 'dominanti' del *dade*.

d) *Provocazioni e modalità delle lotte di strada*. Tra le bande attuali e le vecchie compagini giovanili dei *fighters* urbani, le differenze più salienti, per quel che concerne le lotte di strada, riguardano la frequenza di queste (di gran lunga maggiore nel passato nel centro cittadino). Akberet si è espresso in maniera categorica sulla necessità di rispondere sempre alle "provocazioni". I ragazzi della *Quiha Mennaharea* descrivono come tipico atto provocatorio il semplice andare ad allenarsi presso il "campo" rivale, cioè il luogo dove sono soliti ritrovarsi i rivali, quindi tramite un'esibizione di forza.

Un'altra provocazione consiste nell'inviare, nel territorio rivale, i più piccoli, i bambini del *sefer* come "esche": a Quiha ad esempio, il *dade* invia i ragazzi più giovani (non ancora nella banda) a disturbare le case dei membri del gruppo antagonista, ad esempio con una sassaiola, richiamandoli successivamente con delle parole in codice, in modo da non far udire il nome dei giovanissimi messaggeri ad eventuali sentinelle del gruppo 'nemico'. Inoltre, le bande impiegano i più giovani anche come 'spie', per acquisire informazioni in merito alla compagine rivale (quanti *fighter* nemici sono in circolazione, quanto sono forti, ecc.).

Mogos ha raccontato di come, ai suoi tempi, ci si accordasse su un giorno e un luogo di incontro/scontro; questa pratica, che era la norma ai tempi del vecchio *findata*, oggi si svolge più raramente ma comunque permane, pur se non riguarda, come detto, il centro di Mekelle, bensì la periferia. A Quiha, i più giovani (ancora bambini) svolgono anche la funzione di messaggeri e sono chiamati *telalaki* (ተላላኪ). Essi vengono inviati presso i nemici/rivali con il monito «se avete le capacità siamo pronti alla lotta!». Il luogo prescelto solitamente è un posto meno battuto dalla polizia, o abbastanza distante dal centro cittadino, meglio controllato.

Talvolta, lo scontro tra due gruppi può anche svolgersi in maniera meno eclatante e più facile da gestire, in caso di controlli improvvisi della polizia: si tratta di competizioni tra i ‘campioni’ di due fazioni avverse. Tale combattimento uno contro uno (come nel tradizionale *qilis*; *supra*: III.2.4) avviene in ogni caso sotto lo sguardo di tutti i componenti delle due bande; questo non impedisce, in realtà, che esso possa sfociare in una lotta allargata a tutti i componenti delle due compagini.

I ragazzi di Quiha raccontano di basare la loro superiorità in combattimento sulla strategia di lotta, piuttosto che sulla fisicità e sull’aggressività, centrali invece nei racconti di Mogos. La tecnica prediletta dai *Quiha Mennaharea* consiste in questo: dopo aver ottenuto informazioni che permettono di conoscere l’attuale potenziale offensivo del gruppo rivale, essi tendono imboscate in luoghi isolati e accuratamente scelti, per sorprendere i nemici, accerchiandoli, battendoli duramente e talvolta – cosa unica tra i gruppi da me incontrati – servendosi anche dell’aiuto delle ragazze della banda.

e) *Prove di virilità, iniziazione e indottrinamento.* Presso i *Quiha, Mennaharea* esistono quattro prove in cui si deve cimentare chi vuole entrare a far parte della banda:

- la prima consiste in una dimostrazione di forza fisica e di resistenza attraverso sollevamento di pesi o piegamenti sulle braccia;
- la seconda prova consiste nel lottare con il *dade*, perché questi testi la forza e il valore dell’iniziato;
- la terza prova è una ‘lotta provocata’; il gruppo manda l’iniziato a provocare ed eventualmente a battere due o tre individui scelti casualmente; questa terza prova può prevedere anche il coinvolgimento delle ragazze della *gang* (*supra*: III.2.5);
- la quarta prova si basa sulla ‘riservatezza’; l’iniziato viene avvicinato da giovani cooptati dalla banda e che egli non conosce; questi cercano di farlo parlare in merito alle prove fin qui svolte, se parla non viene ammesso nel gruppo e punito.

Prove di virilità simili a queste sono comparse anche nelle storie di altri gruppi. Presso i ragazzi della *Enda Silus*, oltre alle lotte con il capo, sono emersi atti provocatori nel territorio rivale, resistenza nel nuoto e il *mijnjan* (ፆጽገጽገጽ), il “flirtare” con ragazze sconosciute, dinanzi allo sguardo attento del gruppo virile.



Al di là delle diverse modalità di queste prove d'ingresso, l'avvicinamento al mondo della banda avviene molto prima, anche e soprattutto prima che un giovane aspiri consapevolmente a farne parte. Joe Seytan così descrive il suo avvicinarsi alla *gang*:

Quando [i grandi] combattevano, noi piccoli eravamo soliti fare da messaggeri. Poi cominciammo a combattere con loro. Mi ruppero la mascella quando ero solo un ragazzino. Era come una *moda* [per noi più giovani], li rispettavamo perché erano [i nostri] *anziani*. (Joe Seytan, 28-10-2015)

Natty, cugino di Joe e anch'egli coinvolto in passato nella *gang* degli N.W.A., così chiarisce il legame tra i 'giovani' e gli 'anziani' del gruppo:

[I più giovani] erano soliti rispettarli più dei loro padri e delle loro madri. C'era un posto dove ci riunivamo, un'area spianata. Si incontravano lì per combattere uno contro uno oppure tra gruppi. Noi piccoli eravamo mandati come messaggeri (*telalaki*), e avevano circa nove o dieci anni. Io di solito andavo a Jubruk e non avevo paura. Nessuno ci toccavano a noi bambini. (Natty, 28-10-2015)

I più giovani, i bambini non ancora iniziati, vengono così coinvolti nell'aspetto rituale della lotta, nell'esercizio di una violenza materiale e simbolica al tempo stesso, che infonde in loro un primo 'significativo' assaggio di quel senso di protezione, di quel 'non aver paura' – perché si è parte di un gruppo e si segue un *leader* – che è la base emozionale del consenso.

L'incarico di *telalaki*, di messaggero, ha rappresentato per Joe e Natty – bambini – uno scivolamento generazionale nelle regole, nei valori e nei ruoli della banda, che i 'vecchi' come Mogos hanno 'inventato'<sup>209</sup>. Ai più giovani non viene solo chiesto di portare messaggi di sfida, la loro partecipazione alla vita della banda è accompagnata da tutti quei precetti e quegli insegnamenti informali che investono la costruzione sociale della loro mascolinità. I luoghi di "scontro" (spianate polverose, strade nascoste, aree nella boscaglia circostante) diventano la scena pubblica in cui trova espressione la virilità; la forma violenta e aggressiva di mascolinità espressa dal maschio-*findata*, dal maschio-*hayal* è mostrata non solo nei combattimenti, ma soprattutto negli atteggiamenti di fierezza e orgoglio che li accompagnano, prima e dopo. Vere e proprie tecniche del corpo (Mauss [1934] 1965) vengono istruite per

---

<sup>209</sup> Anche se, come si è visto, i concetti di *hayalnet*, cioè di forza e supremazia, erano già disponibili nell'orizzonte di senso dei vecchi *gangster* sia attraverso il repertorio tradizionale del *qilis* che di quello rivoluzionario dei padri eroici, i "freedom fighters".

mezzo di richiami e precetti: «*kuro elka kid*» (ኩርዕ ኢልካ ኪደ; “cammina con fierezza”), «*tzergah*» (ተዘርጋሕ; “*apri il tuo corpo*”), «*aytchebet*» (አይትሼበት “non essere *chebet*”, cioè “rannicchiato”, “chiuso”), ecc., precetti che denotano l’educazione di genere – per così dire – ‘condivisa’ dei maschi mekellesi<sup>210</sup>.

### III.2.7 Gangsterismo, politiche di contrasto e di ‘riabilitazione’

Gli informatori dell’età di Mogos ricordano con precisione che intorno al 2005 le cose cominciano – per loro – a cambiare rapidamente. Il vecchio *findata* si riferisce alla pressione esercitata dalla polizia, cresciuta in numero, e dalla sempre meno frequente possibilità di risolvere casi anche gravi di ferimenti, dovuti a scontri tra bande, con l’intervento degli *shmagiletat* (gli anziani/mediatori della comunità), dunque evitando di presentarsi dinanzi ad una Corte, in sede di processo penale.

Il 2005 non è una data qualunque ma uno spartiacque fondamentale per le dinamiche sociali che sto raccontando. Nel 2005 si attivano, infatti, una serie di misure governative atte ad arginare e a debellare il fenomeno, che ha trovato ora un nome pubblico e politico a livello nazionale: ‘gangsterismo’ (*gangsterism*). Le gang di Mekelle da me incontrate, incluse quelle non più attive, testimoniate da Mogos e Joe, non hanno mai manifestato, nelle intenzioni e nelle dichiarazioni dei miei interlocutori, un sentimento di sfida o ispirazioni insurrezionali contro il governo. Tutte le testimonianze riportano scontri tra gruppi di ragazzi, provvisti di armi autoprodotte, ma pur sempre letali (catene, ferri dell’edilizia, pedali di biciclette, lame taglienti, ecc.). Per parafrasare le parole di Mogos (*supra*: III.2.2), sono piuttosto scontri tra ‘nazioni’ di giovani. E, infatti, si è mostrato come il mondo degli adulti, al di là della percezione di un fastidio generazionale, sia stato fundamentalmente lontano e disinteressato a tale fenomeno. Eppure, nel 2005 interviene addirittura il governo federale ad occuparsene. Perché? Come si catalizzano così repentinamente le attenzioni degli adulti – della politica – su un fenomeno che sembrerebbe circoscritto e generazionale?

---

<sup>210</sup> Nella vita delle *gang* e nei luoghi di sfida, tali precetti vanno a iscriversi nei corpi dei giovani maschi in una sorta di ‘danze rituali’ in grado di amplificarne la portata pedagogica e simbolica. Come sostiene Aiwa Ong, «queste forme simboliche e questi rituali [stabiliscono], in una specie di danza carica di tensione, i confini delle gerarchie maschili e del territorio. Le attività delle gang, in tutte le loro forme, sono incentrate nel plasmare la personalità pubblica dei ragazzi» (Ong 2005: 283).

Joe e Mogos, ad esempio, sono stati più volte arrestati a seguito di lotte tra bande e condannati per il reato di *ambaguaro*, “rissa” in amarico, categoria applicabile quando sono coinvolti non meno di tre individui (*supra*: III.2.5). Si tratta dello strumento giuridico generico e più immediato per colpire le bande di strada. Nel 2005 viene riformato il Codice Penale Etiope e tale reato viene riproposto, rispetto alla formula precedente, su un piano di responsabilità etica quasi al pari di quello di cospirazione o di eversione politica. Poco prima, un'altra legge, la *Proclamation* No. 2533/2004, istituisce il reato di “vagabondaggio pericoloso” (*adegegna bozene* - አደገኛ ቦዘኔ)<sup>211</sup>, configurandosi come un ulteriore tassello nel controllo governativo dei pericoli provenienti dalla strada. Perché questo giro di vite sul mondo della strada? In realtà ciò che avviene a Mekelle è conseguenza di eventi lontani, che a hanno avuto inizio nella capitale etiope qualche anno prima, e che fanno ben preoccupare l'EPRDF (la coalizione federale al potere).

Nel 2001, la coalizione di governo affronta duramente la contestazione di un comitato studentesco universitario di Addis Abeba. Le proteste per la difesa dei diritti civili si tramutano in disordini di strada. Secondo *Human Rights Watch* (2001) almeno quaranta persone vengono uccise durante il solo primo giorno di scontri (l'11 aprile 2001) dall'esercito etiope per ordine del governo, mentre molte di più subiscono torture. Da quell'episodio la coalizione al potere (EPRDF) comincia a preparare il terreno per spegnere qualunque forma di dissenso in vista delle elezioni federali del 2005. Marco Di Nunzio (2014a; 2014b) ricostruisce tutto questo, mostrando le ragioni politiche che hanno generato una catena di leggi e provvedimenti securitari e riportando come, dopo i disordini del 2001, un alto funzionario del governo abbia annunciato alla BBC che a celarsi dietro quanto accaduto – le contestazioni e i disordini in strada – vi sia stato un non ben precisato ‘gangsterismo’.

Nel 2005 proteste, repressione e morti non si fanno attendere, sia prima che dopo la nuova tornata elettorale. Lo scrutinio nella capitale decreta la vittoria delle opposizioni ma l'EPRDF reclama e ottiene la quasi totalità dei seggi, grazie ai voti delle aree rurali, vale a dire di quasi tutto il resto del paese. Così, nel 2005, il governo centrale etichetta i contestatori come “vagabondi pericolosi” (*adegegna bozene*) e “giovani disoccupati” per sottolineare la natura criminale delle proteste di piazza e delle manifestazioni (cfr. Toggia 2008: 121). L'EPRDF crea in effetti il concetto di

---

<sup>211</sup> Espressione in amarico (cfr. Di Nunzio 2014a).

‘vagabondaggio pericoloso’, dopo aver creato la categoria di ‘gangsterismo’ per definire e colpire coloro che ritiene essere potenziali attori di agitazione e criminalità. Ecco perché la già citata legge contro i vagabondi pericolosi risale ad appena un anno prima delle elezioni del 2005. Tale legge sancisce che la strada e i giovani disoccupati debbano divenire obiettivo di politiche e di interventi specifici (Di Nunzio 2014b: 450-451).

Si comprende ora il perché, a ridosso del 2005, le forze di polizia vengano potenziate un po’ ovunque nelle realtà urbane in rapida espansione. A Mekelle, il comandante Ikuno<sup>212</sup> parla di una disponibilità quattro volte superiore di uomini e mezzi rispetto al 2004.

In passato le bande erano numerose. Ma dal 2005 possiamo controllare di più il territorio. Inoltre, la modifica al reato di *ambaguaro* non permette più di uscire presto di galera e se ci scappa il ferito non sono più concesse forme di mediazione<sup>213</sup> per evitare il processo. Oggi il centro cittadino è pulito. Qualcosa accade forse in periferia. Inoltre, non ci sono più lotte tra bande perché il governo ha dato il lavoro ai giovani. (Comandante Ikuno, 12-09-2015)

Che tutti i giovani abbiano un lavoro è retorica ricorrente tra gli interlocutori istituzionali. Ad ogni modo, la risposta ai comportamenti tanto dei vagabondi pericolosi di Addis Abeba – che siano o meno così pericolosi, come racconta il governo centrale, non ha importanza – quanto delle bande adolescenti mekellesi, armate di lame e ferri per scontrarsi tra loro, non può essere infatti solo una punizione, ma deve mirare al doppio proposito di fornire ‘pace’ e ‘riabilitazione’. Ancora Di Nunzio (2014b: 445) mette in rilievo come, dal 2005, queste siano le parole d’ordine sia dei programmi di polizia che di sviluppo, focalizzati sulla gioventù urbana. La polizia di quartiere favorisce la creazione di una rete di informatori, che in qualche modo si affiliano all’EPRDF. Nel frattempo, i programmi e gli interventi sui giovani di strada costruiscono un collegamento ‘logico’ tra crimine, dissenso politico, ‘gangsterismo’ e disoccupazione.

Negli stessi anni, post-elezioni del 2005, in tutta l’Etiopia vengono rafforzate le deleghe ad uffici di governo locale, come la *Micro & Small Enterprise Agency* (MSEA), con lo scopo di recuperare e riappacificare i ‘giovani violenti’ e i *jezba*, i

---

<sup>212</sup> Nome fittizio. Il mio informatore lavora da più di 20 anni nella polizia cittadina di Mekelle.

<sup>213</sup> Si riferisce all’istituto tradizionale dello *shmagilina*, durante il quale gli ‘anziani’/mediatori – gli *shmagiletat* – di due parti in causa raggiungono un accordo, come ad esempio un indennizzo ma anche una celebrazione pubblica di scuse (*supra*: III.2.5).

‘fannulloni perdigiorno’ (*supra*: III.2.4; III.2.5), attraverso un secondo canale di intervento governativo: la ‘riconversione lavorativa’. Si vanno così definendo i due binari della riabilitazione giovanile: polizia, condanne e controllo diretto da un lato, *awareness*, lavoro “para-governativo”, microcredito e controllo indiretto dall’altro.

Questo secondo binario<sup>214</sup> è un meccanismo molto raffinato di governo: esso punta a mettere in moto processi di soggettivazione partendo da una declinazione politica e locale delle retoriche dello sviluppo e delle promesse neoliberiste sul successo individuale (*supra*: III.1.3). Ciò è possibile solo facendo funzionare una complessa macchina burocratica e chiamando in causa istituzioni, soggetti privati, settori privilegiati del corpo sociale, *policy maker* locali e partner stranieri non governativi. Ne offro un esempio etnografico.

Gli *Qsanet* sono stati una gang della *kebele 18*, un quartiere periferico ma a ridosso del centro cittadino. Oggi questo gruppo è una cooperativa economica ‘paragovernativa’ di giovani parcheggiatori<sup>215</sup>. Asmelash (24 anni) e Tsigabu (23 anni) mi raccontano le loro storie e di come il quartiere sia una grande casa, anche per il tipo di abitazioni popolari che lo connotano, laddove la condivisione, talvolta forzata, riguarda persino gli spazi per cucinare e le latrine, nelle comunissime dimore plurifamiliari (*supra*: III.1.2). Il che avrebbe cementato ulteriormente il loro sentirsi *deqi sefer*, cioè figli dello stesso quartiere. Gli *Qsanet* hanno avuto i loro contrassegni e le loro regole di strada, ma negli scontri tra bande questi ragazzi sono stati il più delle volte sopraffatti dalle gang rivali.

Asmelash<sup>216</sup> (16-11-2015) ricorda che, ad un certo punto, i combattimenti si sono fatti difficili da sostenere, soprattutto per la repressione da parte della polizia. Dopo diversi arresti, alcuni poliziotti ed altri membri della comunità di quartiere parlano ai ragazzi di certe iniziative messe in campo dallo *Youth Affairs Office* (YAO) della municipalità, volte a trovare un lavoro ai giovani. I ragazzi hanno già sentito qualcosa

---

<sup>214</sup> Il primo binario, cioè l’apparato penale e giudiziario, corrisponde in materia di bande a ciò che André Standing (2006) chiama *parasitic model*: le gang sarebbero distinte e isolabili entità, aventi come principale scopo la perpetrazione di crimini che infettano l’economia, minano la sicurezza e la democrazia, tanto da essere paragonate ad un ‘tumore’, la cui sola rimozione guarirebbe un corpo sociale (considerato) altrimenti sano. Secondo tale modello, la soluzione da opporre al fenomeno consisterebbe in sentenze più severe, nella criminalizzazione di associazioni ‘ambigue’, nel bersagliare le attività economiche delle bande e nell’introduzione di tribunali e corpi di polizia speciali. Si vedrà in seguito l’impiego, nelle politiche di controllo tigrine, di una locale *task force* (composta anche da civili) in materia di sicurezza, cioè i *selam askabari* o “*peace keeper*” (*infra*: III.3.4; III.3.5).

<sup>215</sup> *Qsanet* (ቅሳነት) vuol dire “serenità” in tigrino. Si tratta del nome scelto dai ragazzi per la nuova identità del gruppo, ovvero per la cooperativa di lavoro.

<sup>216</sup> Si tratta dello stesso informatore incontrato nei paragrafi precedenti e del quale ho riportato i discorsi inerenti alla mascolinità e al concetto di *gubzina*, nel suo significato di “successo”, oltre che di “adolescenza” e di “bravura/coraggio”.

a riguardo. In effetti, lo stesso YAO ed il *Propaganda Office* (*supra*: III.1.3) lavorano ad una massiccia campagna di passaparola all'interno della *kebele*. La cosa importante è che i giovani si presentino in gruppo per aderire alle iniziative per l'impiego promosse dal governo locale.

Fitsum, un ragazzo di 27 anni che lavora come ufficiale presso lo YAO, cioè individua e segue gruppi di ragazzi da coinvolgere in questa sorta di processo di riconversione sociale, mi parla di un macchinoso percorso che consta di: 1) reclutamento di gruppi di giovani (in genere 25) che siano 'ufficialmente' disoccupati (a tal fine la municipalità deve fornire un documento); 2) presentazione di proposte di lavori da svolgere in gruppo come associazione (*mahaber* - ማህበር), sia da parte dello YAO che dei giovani; 3) pianificazione e formazione – minima – per i ragazzi, che risulta essere più un *training* motivazionale con qualche nozione essenziale di credito e risparmio bancario; 4) approvazione di un sito in concessione per l'attività lavorativa, che viene da questo momento chiamata "lavoro iniziale" (*initial work*); 5) contributi da parte degli uffici locali, non in forma di capitale, bensì di spazi o materiali edili già a disposizione degli enti; 6) autorizzazione ufficiale rilasciata per iscritto ai ragazzi, con la quale chiedere donazioni a *sponsor* privati, in genere imprenditori locali.

Fitsum mi confessa che è suo solito 'attrarre' prima i leader di un gruppo, per poi arrivare a tutti gli altri. Asmelash e Tsigabu, come leader, sono promotori dell'idea del parcheggio. Lo YAO non fa obiezioni ma, prima che l'attività abbia inizio, occorrono due anni perché i ragazzi percorrano la trafila sopra descritta. Intanto, astutamente, trasformando una gang di quartiere in una cooperativa, l'ufficiale governativo spinge alla costituzione di un'organizzazione verticistica, ricalcando un modello familiare ai ragazzi, con un leader, un segretario e un cassiere<sup>217</sup>, ai quali viene anche intestato il conto societario. Alla fine, il parcheggio apre i battenti, proprio nel quartiere degli *Qsanet*. Fin qui sembra che tutto fili liscio. In realtà l'impresa nasconde molte insidie ed intoppi.

Ad esempio, Tsigabu mi confida che il suolo è stato concesso loro dalla municipalità ma che, essendo in origine una sorta di palude, è stato bonificato a loro spese per mezzo di un capitale auto-prodotto. Venticinque ragazzi disoccupati, fermi ad un grado di istruzione che non permette loro di accedere a lavori qualificati, dipendenti

---

<sup>217</sup> La forma cooperativa si richiama direttamente ai modelli collettivisti di distribuzione e gestione del lavoro, retoriche che sono ancora ben piantate, come si è detto (*supra*: III.1.3), a livello di percezione comune, pur condividendo il campo ideologico – si vedrà ancora – con le promesse neoliberaliste e le logiche sviluppatiste. Il caso che qui si sta illustrando è un chiaro esempio di quanto appena detto.

dalle rispettive famiglie, per i primi mesi di attività hanno dovuto autotassarsi producendo ciò che in genere viene chiamato *seed-money*. Eppure, Fitsum, l'ufficiale dello YAO, che ha ben chiaro tale termine nel suo vocabolario operativo, continua a descrivermi questo impiego cooperativo come un 'lavoro iniziale', progettato proprio per produrre un *seed-money* che i ragazzi potranno poi investire in un mestiere più stabile e redditizio.

Lo schema di questa politica governativa è lo stesso in ogni regione federale: si tratterebbe – secondo il *Propaganda Office* – che me ne ha per primo illustrato le caratteristiche, di una sorta di microcredito virtuoso, a costo zero (per le istituzioni, chiaramente). Funziona così: i giovani, sottratti dalla strada, mettono su una cooperativa di lavoro – come appena visto – grazie allo YAO e alla già citata *Micro & Small Enterprise Agency* (MSEA). A questi si accoda un istituto creditizio, diretto da enti governativi, responsabile del microcredito e della microfinanza in ambito regionale: in Tigray è la *Dedebit Microfinance*<sup>218</sup>. Questo istituto ragiona come una banca commerciale, non concede prestiti sulla fiducia, seppure micro, disattendendo le basi etiche del modello originario di microcredito<sup>219</sup>, laddove il rimborso non è garantito dalla credibilità finanziaria in termini di solvibilità, bensì da un circolo virtuoso interno a gruppi di solidarietà<sup>220</sup>.

La *Dedebit* offre semplicemente un conto deposito alle nuove cooperative giovanili paragonative. Dopo alcuni anni, a seconda del volume di affari e del risparmio prodotto, teoricamente, una cooperativa può essere sciolta e i proventi possono essere ripartiti<sup>221</sup>. A questo punto la *Dedebit* ha di fronte a sé degli ex-risparmiatori, su cui ha sorvegliato, guadagnato – trattenendo depositi, che ridistribuisce a terzi vendendo mutui fondiari – e di cui ha creato una credibilità finanziaria. A costoro può ora vendere un nuovo prodotto: il prestito *twenty-to-eighty*. Tale prestito funziona così: se, ad esempio, tre ex-membri della cooperativa hanno messo insieme un risparmio di 20.000 birr<sup>222</sup>, dopo tre o cinque anni di lavoro virtuoso, possono chiedere per il nuovo gruppo ristretto di cui fanno parte 80.000 birr di prestito agevolato. Ancora una volta

---

<sup>218</sup> Come detto sopra (I.2.3), il partito di governo regionale (TPLF) controlla aziende e istituti strategici per mezzo anche di associazioni, che finanzia collateralmente e che figurano come soci fondatori o partner dei primi.

<sup>219</sup> I modelli organizzativi del microcredito, ad oggi, sono sei, secondo l'argomentazione avanzata da De Vincenzo (2014: 211-228).

<sup>220</sup> Piccoli gruppi informali destinatari del finanziamento, i cui membri si sostengono vicendevolmente negli sforzi di avanzamento economico individuale, condividendo la responsabilità solidale per il rimborso del prestito. È questo ciò che si intende – in generale – per formula 'classica' del microcredito.

<sup>221</sup> Un membro del gruppo può andar via prima e portare con sé una quota di guadagno, se è stata maturata.

<sup>222</sup> Valuta locale.

l'allontanamento dal modello originario del microcredito è totale. Questo ci porta a dire, sulla scorta di De Vincenzo (2014: 211-228), che in tali politiche di sviluppo siamo di fronte ad un "para-microcredito".

Il problema di questo meccanismo di sviluppo, come ho potuto appurare sul campo osservando i ragazzi del Qsanet Group, ma anche incontrando altri gruppi giovanili 'riconvertiti' in cooperative, è che se si ha la fortuna di formalizzare, con la costituzione di una cooperativa, un segmento di mercato informale – e non illegale – già collaudato e ricco di reti sociali, allora il lavoro iniziale produce i suoi frutti ed in breve i ragazzi hanno dalla loro dei proventi da trasformare o accrescere per mezzo di un prestito agevolato. Ma raramente è così. Un gruppo particolarmente 'produttivo', fiore all'occhiello del lavoro di Fitsum e dello YAO, è quello dei guardiani-scaricatori del mercato del bestiame. Questo mestiere, infatti, nell'informalità è già profondamente radicato sul territorio. Asmelash, Tsigabu e gli altri 23 soci non se la cavano così bene. Nel loro parcheggio, vasto e capiente, sostano solo cinque veicoli, piccoli camion dell'edilizia. I ragazzi lamentano un abbandono da parte delle istituzioni, che sembrano incoraggiarli solo a parole. Tsigabu mi parla del guardiano della fabbrica di mattoni accanto alla loro sede. Costui lascia parcheggiare illegalmente, dietro compenso, alcuni veicoli del quartiere nel cortile della fabbrica. La polizia pare si sia limitata solo ad ammonimenti verbali e alla distribuzione di volantini ai residenti, che continuano imperterriti a parcheggiare anche in strada, nonostante un divieto municipale, recente e poco gradito. Ogni reclamo rimane, dunque, inascoltato. Mekelle è, infatti, ancora una cittadina piccola e non soffre radicalmente il problema del parcheggio. Chiedendo ad Asmelash e poi a Fitsum se ci siano mai state riunioni con lo scopo di stabilire e verificare la fattibilità dell'impresa, le risposte sono confuse da parte del primo ed evasive da parte dell'altro. Fitsum ritiene che il lavoro di preparazione sia stato fatto, continuando a ribadire che ai ragazzi si insegna a risparmiare. E, infatti, si è visto come il risparmio sia il perno di questo meccanismo di riconversione. Tsigabu mi racconta, invece, che molte riunioni presso lo YAO si risolvono anche in meeting di partito, o in cerimonie a cui non si può mancare, specie ora che i ragazzi sono in gioco con questa attività. In poche parole, questi giovani diventano un simbolo da esporre retoricamente per rafforzare l'adesione generalizzata e il consenso alle attività del partito, specie nell'ambito dello sviluppo sociale. Questa situazione ricorre anche nella testimonianza di Di Nunzio (2012: 433-447), che osserva una simile cooperativa di parcheggiatori ad Addis Abeba. I suoi ragazzi, però, se la cavano molto meglio dei miei informatori, appunto perché



provengono dal settore dell'informalità, in cui già da tempo svolgono lo stesso mestiere con un'ampia rete di contatti e di competenze acquisite.

I ragazzi dello Qsanet sono in primo luogo forzati – più che invitati – a risparmiare per avere l'appoggio continuo del governo locale, che potrebbe ritirare la concessione del sito del parcheggio. Il problema è che sembrano anche condannati a non guadagnare, data l'assoluta scarsità di clienti, la perifericità del sito di lavoro e la totale improvvisazione che tiene il posto delle competenze imprenditoriali.

*Kiros:* Abbiamo depositato tutto in banca e non ci diamo un salario perché non abbiamo abbastanza soldi!

*Fitsum:* E allora? Quelli sono i vostri risparmi, non importa se pochi! Se ci sono soldi in banca sono tutti vostri! Anche i materiali qui sono tutti vostri. Dovete pensare così!

*Tsigabu:* Abbiamo pagato un salario a ciascun membro solo una volta in quasi un anno! Erano solo 400 birr<sup>223</sup>! Non è facile pagare 25 persone 400 birr a testa!

(Qsanet Group, intervista collettiva, 16-11-2015)

Fitsum cerca di motivare i ragazzi al sacrificio, assicurando che solo così si uscirà da una situazione di povertà. La posizione dei ragazzi, timorosi che il governo locale li giudichi immeritevoli, è tesa tra il rispetto dell'istituzione e la frustrazione delle loro aspirazioni. In tal modo, essi rinegoziano il loro precedente *habitus* di *jezba* ("perdigiorno facinorosi") dinanzi al rappresentante dello YAO:

Questo gruppo però un tempo passava le giornate dietro all'alcool, alle droghe e alle risse. Se oggi siamo qui a lavorare è già un cambiamento. Se riusciremo a risparmiare, potremo chiedere un prestito. Aumentare i soldi da investire. Abbiamo molta terra. Potremmo anche mettere su un allevamento di mucche! C'è spazio! Abbiamo molte idee! (Tsigabu, 16-11-2015).

I ragazzi hanno molte idee, ma nessun microcredito sulla 'fiducia'. La *Dedebit* non prenderà in considerazione una domanda di prestito ("para-microcredito") se i ragazzi non raggiungeranno le opportune garanzie di deposito. Le molte idee di questi giovani sono disconnesse e non rispondono ad un coerente schema imprenditoriale. Le idee nascono dal loro vissuto: si sa che allevare mucche può portare ad un guadagno nel mercato caseario e alcuni citano storie di altri conoscenti – comunque da anni inseriti nelle reti del settore – che da venditori di latte si sono trasformati in ristoratori di

---

<sup>223</sup> Per comprendere lo stato di frustrazione dei ragazzi, si consideri che uno dei salari più bassi, quello delle giovani lavoratrici delle sale da biliardo (*pool house*), è di 500 birr al mese; ciascun membro, in 9 mesi, ha riscosso un solo salario di 400 birr, a fronte di un esborso iniziale di 300 a testa per autoprodurre un *seed-money* 'reale'.

medio livello. Il gruppo non sta apprendendo a gestire la crescita di un'attività economica, ma solo a rispettare le regole di un lavoro para-governativo, a recepire direttive impartite dall'alto. Prima tra tutte: accrescere il conto deposito presso la *Dedebit*.

Le relazioni tra l'istituzione e i ragazzi creano una sorta di cortocircuito. L'ufficiale dello YAO continua a ripetere una lezione derivata dalle parole del *Propaganda Office* (*supra*: III.1.3):

Le opportunità sono date. Servono solo i loro sforzi, null'altro. Chi oggi è povero, se sa cogliere le nostre opportunità, può diventare ricco per poi aiutare gli altri; chi non vi riesce è perché non ha attitudine al lavoro. (*Propaganda Office*, 09-11-2015).

I ragazzi devono dimostrare alle istituzioni che li seguono di saper risparmiare e di avere un comportamento socialmente meritevole – implicito nell'“attitudine al lavoro” – e rispettoso. Come si evince dalla testimonianza di Tsigabu, quando il gruppo era una sfaccendata gang di quartiere, i suoi componenti erano *jezba*<sup>224</sup> (“fannulloni facinorosi”). Molti di questi ragazzi mi hanno confidato di aver cominciato a fare abuso di alcool e droghe già dagli undici anni. Per tale ragione, nel contratto – scritto – che sigla la formazione istituzionale della cooperativa, lo YAO e le altre istituzioni, inclusa la *Dedebit* (una banca!), hanno richiesto che vi fosse nota di una rinuncia totale ad alcool, droghe e comportamenti dannosi per la società. Questa politica giovanile, se può apparire lodevole, in realtà è altamente superficiale, nel senso che migliora di poco le condizioni materiali dell'esistenza di questi giovani emarginati.

Il governo (*mengist*)<sup>225</sup> ci può far rimanere se osserva dei buoni risultati. Per esempio, se siamo cambiati! Considererò quante famiglie dipenderanno un giorno da 25 individui. Se mostriamo un vero cambiamento, il governo non può

---

<sup>224</sup> Ricordo come, nel tigrino di Mekelle, il termine *jezba* sia dispregiativo e racchiuda una combinazione di due significati: da un lato quello di “pigro”, dall'altro di “disoccupato volontario”, fannullone per scelta. Sta nella ‘volontarietà’, dunque, la condanna morale insita nel termine.

<sup>225</sup> In Etiopia, il partito al potere si sovrappone completamente all'amministrazione statale a tutti i suoi livelli: una linea ereditata dal *Derg*, di cui il nuovo regime conserva tutti gli strumenti di governo e d'amministrazione, come le *kebele*, le associazioni contadine, giovanili ed altro (*supra*: III.1.3). Nella lingua parlata, un'unica parola amarica, *mengist* (መንግስት), riflette quanto detto, indicando allo stesso tempo lo Stato, il governo e il partito al potere (e, ancor prima, in epoca imperiale la monarchia). Secondo la visione dell'EPRDF, il governo e l'élite al potere dovrebbero svolgere il ruolo di avanguardia politica, interpretando i bisogni e le aspirazioni delle masse povere per condurre un paese “precapitalista” verso un'economia di mercato “sostenibile” (Fantini 2013). Da qui, le retoriche del potere sintatticamente e storicamente incastonate nel linguaggio degli attori sociali di questa ricerca. Come si vedrà (*infra*: III.3), a Mekelle anche la parola *Weyane* (“rivoluzione”; *supra*: III.1.2), usata per indicare il TPLF, il partito della rivoluzione appunto, che ha in mano il governo locale in Tigray, riesce a creare un distinguo solo lessicale – a livello di stile, espressivo – tra partito e governo, ma di certo non concettuale.

portaci semplicemente via tutto! In fondo è questo l'obiettivo del governo!  
(Tsigabu, 16-11-2015)

Questa testimonianza offre un'idea di quanto si siano potentemente instillate certe retoriche nei discorsi degli interlocutori: il credo assimilato recita che uscire dalla povertà è possibile solo divenendo imprenditori di sé stessi, così da aiutare gli altri, i propri cari e in definitiva il paese<sup>226</sup>. La parola “governo” rimbalza di continuo nel discorso del mio interlocutore e il partito ha così raggiunto un obiettivo ben diverso da ciò che il giovane informatore dichiara di aver compreso: eliminando le spese di un assistenzialismo ‘classico’ – come sarebbe visto un microcredito reale dalla prospettiva del *Propaganda Office* – ha conservato la riproduzione di legami di dipendenza, pronti a tradursi in consenso e in controllo di certi atteggiamenti considerati potenzialmente dannosi (‘gangsterismo’). L'efficacia di un tale programma di sviluppo non si misura in termini di aiuti reali, di contributi ad un cambiamento materiale evidente e ad una effettiva mobilità sociale, bensì in termini statistici. Si tratta di considerare quanti giovani sono stati trasformati in ‘lavoratori’ di cooperative para-governative, di quanto lavoro ‘a costo zero’ sia stato prodotto sulla carta, e ciò a prescindere dal fatto che un'attività imprenditoriale bloccata – come quella dello Qsanet Group – in realtà non stia ottemperando alle promesse di cambiamento e non stia rispondendo alle speranze degli attori sociali coinvolti.

Ho incontrato i protagonisti di questa cooperativa, Tsigabu, Kiros e gli altri ragazzi del gruppo, ma anche Fitsum, l'ufficiale dello YAO, diverse volte negli anni. L'ultimo mio ritorno sul sito di lavoro dello Qsanet risale ad agosto 2018: ho ritrovato un gruppo più che dimezzato, ci sono solo dieci soci; all'ingresso del sito del parcheggio vi è una donna, in una sorta di guardiola, che registra le targhe dei veicoli in entrata e incassa i pagamenti. Durante quest'ultima visita, Fitsum, che gentilmente mi ha riaccompagnato, prova una sorta di imbarazzo nello spiegarmi i cambiamenti avvenuti nella gestione della cooperativa. Alle mie domande sul ruolo della donna all'ingresso e sul perché durante il giorno non abbiamo trovato nessuno dei ragazzi, l'ufficiale dello YAO è alquanto evasivo, cerca di convincermi che i ragazzi sono in giro – tutti – per affari inerenti al parcheggio e che la persona all'ingresso sia una parente che li sta aiutando. L'imbarazzo del pubblico ufficiale è chiaro, le cooperative di questo tipo – gli *initial work* – sono gruppi formati e registrati, come si è visto, per mestieri che possono essere svolti direttamente (ed esclusivamente) dai soli sottoscrittori.

---

<sup>226</sup> Questa posizione neoliberista è ben espressa dal concetto di “mercattizzazione della povertà” coniato da Anke Schwittay (2011).

Dopo essermi congedato da Fitsum, lasciato passare qualche tempo, riesco ad incontrare Tsigabu che, con molta onestà e, soprattutto, lontano dallo sguardo dello YAO, mi chiarisce quanto sia accaduto alla cooperativa: la donna è chiaramente una dipendente, che lavora nelle ore diurne; la notte, invece, i ragazzi si occupano della sorveglianza del sito, a turno; la maggior parte dei ragazzi sono andati via a seguito di un accordo, ovvero si sono licenziati ritirando una parte degli incassi depositati presso la *Dedebit* e accettando di non rivendicare nulla delle attrezzature, rimaste al gruppo.

Quelli che se ne sono andati hanno trovato un lavoro altrove, oppure hanno preferito staccarsi da noi per poter fare più cose. Non potevamo andare avanti come prima. Per lo YAO è andata bene, a loro basta che noi esistiamo ancora... la donna ci aiuta, così di giorno possiamo fare altri lavori, io per esempio faccio l'autista per una società di materiale edile, gli altri fanno anche loro piccoli lavori; c'è Kiros che aiuta lo zio al mercato. (Tsigabu, 13-09-2018)

Fitsum, pur se in trasgressione al regolamento degli *initial work*, ha deciso di chiudere un occhio, permettendo ai ragazzi di assumere la donna, mantenendo verso l'esterno la versione della parente che aiuta. Per Fitsum è molto importante dimostrare che i gruppi formati attraverso i programmi di impiego giovanile siano ancora operativi: è importante sia per la sua personale carriera nello *Youth Affairs Office*, che per l'ufficio stesso, nelle sue relazioni politiche con il partito locale (di cui è un'estensione amministrativa). Quest'ultimo, cioè il TPLF, a sua volta può continuare a montare positive statistiche sull'occupazione giovanile e portare avanti l'obiettivo, mai abbandonato, di qualunque politica di sviluppo da esso organizzata e diffusa sul territorio: mantenere alta la capacità di leva al consenso.

Per lo YAO va bene, noi continuiamo a risparmiare, ma in questo modo non moriamo di fame. Certo, bisogna stare attenti a quello che si fa. Siamo sempre osservati... diciamo che dobbiamo comportarci bene. Quelli che sono usciti, possono fare ciò che gli pare... due di loro sono finiti pure in carcere per furto, ma non ci riguarda, già erano fuori dal gruppo. Noi siamo qui, facciamo funzionare il parcheggio, e quando lo YAO ci chiama per i *meeting* o per le feste del partito, noi ci presentiamo. (Tsigabu, 13-09-2018)

Il rapporto tra i giovani 'riconvertiti' e le istituzioni che li seguono evidenziano la profonda asimmetria e la divergenza di scopi tra le parti. Nel passaggio dallo status di 'gangster disoccupati' a quello di cittadini lavoratori, questi giovani si sono ritrovati a sperimentare un processo di ri-marginalizzazione, in quanto la loro posizione è andata a cementarsi nello strato inferiore della società urbana: non potendo più ricorrere – per

‘contratto’ – a modalità informali o illegali di sussistenza, essi sono rimasti relegati ad un lavoro non qualificato, spesso non richiesto dal mercato e con un reddito inesistente, in quanto sacrificato ad un deposito di medio termine presso un istituto creditizio governativo, che sviluppa altrove i propri interessi. Per allontanarsi in parte da questa *impasse*, alcuni di loro sono usciti dal gruppo, tra costoro vi è chi ha preferito sganciarsi dal controllo dell’istituzione per dedicarsi a lavori informali o ad attività illecite, come i furti, per poter praticare un miglioramento, seppur minimo, ma immediato delle proprie capacità di guadagno. I ragazzi rimasti nel gruppo hanno dovuto raggiungere un compromesso con l’ufficiale che li segue, in quanto le vere fonti di sostentamento sono da ricercare altrove. Ancora al nostro ultimo incontro, chiedendo a Tsigabu perché continui a rimanere nel programma di lavoro cooperativo, il mio informatore mi risponde così:

Ora che siamo in pochi, risparmiamo più velocemente; è vero che le auto non sono aumentate di molto (l’area che potrebbe contenere oltre un centinaio di veicoli ne ospita a malapena una ventina) ma, quando sarà il momento, alcuni di noi chiederanno un prestito più grande e sicuramente ce lo daranno. (Tsigabu, 13-09-2018)

Chi resta confida di aver operato una buona scelta, nel procurarsi i favori delle istituzioni per una futura possibilità di crescita, vale a dire in attesa di un prestito agevolato, ancora lungi da venire. Chi è andato via – oltre la metà dei partecipanti iniziali – non potendo sviluppare nuovi legami di solidarietà e nuove reti sociali, ha voltato le spalle al programma per muoversi più agilmente – anche navigando strategie ‘illecite’ – nella ricerca di guadagni.

### III.3 La gang di Salsay Alem

#### III.3.1 Choma: figli del quartiere sordo

Il quartiere di Da Gabriel<sup>227</sup> è un luogo emblematico della città di Mekelle, considerato il più povero e il più marginale da diversi anni, ma allo stesso tempo al centro di profondi mutamenti urbani e di nuovi interessi economici. Da un lato, il quartiere è un reticolato di vecchie case basse a ridosso, talvolta, di piccoli orti familiari; queste abitazioni sono intervallate dai più recenti condomini, palazzi di quattro piani, costruiti da poco più di quindici anni per dare una dimora ad alcune categorie di impiegati pubblici; si tratta di condomini ormai già fatiscenti, per la cronica mancanza di opere di manutenzione, molto costose anche per gli inquilini più fortunati, in termini di impiego fisso.

A contrastare uno scenario povero e periferico, appena all'esterno del reticolato di quartiere, vi è una delle direttrici principali di Mekelle, un viale a doppia carreggiata lungo il quale stanno fiorendo i nuovi hotel a cinque stelle, tra i quali l'Hilton, in costruzione mentre scrivo; alla base del largo viale sorge la 'moderna' sede centrale della *Dedebit Microfinance*, costruita in cemento e vetro, mentre sulla sommità di questa arteria svetta l'imponente monumento<sup>228</sup> ai martiri della lotta di Liberazione dal Derg, un obelisco, presso il quale si trova anche l'importante e suggestivo museo dedicato ai *freedom fighters*. Il grande viale è stato appunto chiamato in tigrino *Godana Sema'etat* (ጎዳና ሰማኦታት) o *Martyrs Avenue*, tradotto agli stranieri che risiedono nel prestigioso *Planet Hotel*. A metà del grande viale, proprio all'ingresso del quartiere, inaugurato nel 2017 anche se non ancora ultimato, si erge l'enorme stadio di calcio, una struttura che ha dato lustro alla città, nelle retoriche del partito locale, laddove la squadra di calcio di Mekelle ha compiuto una improvvisa e repentina scalata dalla lega minore, fino a vincere il principale campionato nazionale, in soli due anni.

---

<sup>227</sup> Contrazione di *Enda Gabriel*, letteralmente "da Gabriele", inteso come la "dimora" del Santo Gabriele. Nel quartiere sorge, come si vedrà, la moderna grande chiesa intitolata al santo e si trova l'omonima e antica fonte di acqua santa (*may'chelot*).

<sup>228</sup> La parola tigrina per "monumento" è *hawelti* (ሐወልቲ), che dà anche il nome alla *subcity* in cui esso sorge ed in cui si trovano sia Da Gabriel che Adi Shumduhun, l'area periferica ad essa più prossima.



Fig. 8. Bambini e ragazzi del quartiere che giocano a calcio, con alle spalle l'imponente stadio e sullo sfondo i moderni palazzi, tra cui il Planet Hotel, il più alto sulla destra.



Fig. 9. Strada interna al quartiere, dove è arrivato il lastricato in cubi di pietra (cobblestone)

Il contrasto tra la povertà interna al quartiere e la ricca ‘modernità’ al suo margine, la *avenue* degli hotel e dello stadio, lascia il segno semplicemente attraversando la strada e addentrandosi di pochi passi nel reticolato urbano di Da Gabriel. Chi viene da fuori Mekelle – turisti, commercianti, studenti, ricercatori ed altri ancora – non ha nessuna ragione per recarvisi. Inoltre, sono continui gli avvertimenti dei cittadini a non entrare nel quartiere – considerato appunto – pericoloso. La modernità e lo sviluppo, che brillano sulla *avenue* sono simbolicamente ampliate dal monumento ai Martiri, che sembra – se osservato dalla parte ricca del viale – ribadire che il sacrificio di sangue della rivoluzione non è stato vano e che l’attuale classe dirigente (del TPLF) sta ottemperando alle promesse di sviluppo e prosperità. Tutto questo se non si fanno quei dieci passi in più.



Fig. 10. Le abitazioni più povere di Da Gabriel, con in lontananza l’obelisco del Monumento ai Martiri.

Dall’altro lato della *avenue* lo scenario è molto diverso. Le abitazioni povere sono in genere ambienti di condivisione tra più famiglie, sul modello del *compound* già descritto per la *kebele 17*. La mancanza di un sistema fognario efficiente – problema endemico a Mekelle – crea cicliche condizioni di emergenza sanitaria. Il lastricato in cubi di pietra di molte strade – fiore all’occhiello delle succitate politiche di sviluppo e di occupazione giovanile – in assenza di canalizzazione fognaria sotterranea, fa in modo che le acque di scarico e altamente inquinanti si trasformino, specie nel periodo delle piogge, in veri e propri torrenti contaminanti. In tal modo, accade sempre più di



frequente che i liquami di scarico avvelenino alcune fonti d'acqua come i pozzi o le importantissime *may'chelot*, le acque sante (*supra* III.2.5). Tra le tante fonti 'sante', alla base di molte pratiche di guarigione nel complesso sistema medico tigrino (cfr. Schirripa 2015: 47-72; Villanucci 2014a), la *may'chelot* di Da Gabriel è considerata tra le più potenti (*hayal*). Durante una delle mie ultime permanenze sul campo, nell'agosto 2017, la collega della MEITE Corinna Santullo ha avuto modo di appurare come sia stata abilmente nascosta – all'opinione pubblica nazionale ed estera – una seria epidemia di colera, i cui maggiori focolai sono state aree urbane periferiche di Mekelle, tra le quali Da Gabriel ed in particolare le fonti di acqua santa<sup>229</sup>.



Fig. 11. Da sinistra a destra, partendo dall'alto: a) ingresso della *may'chelot* di Da Gabriel, con uno scorcio sulla moderna chiesa; b) l'elenco delle malattie 'curabili' presso la fonte; c) la grande chiesa moderna intitolata al Santo Gabriele; d) l'ingresso degli uomini alla chiesa, con in lontananza hawelti, il monumento ai martiri.

<sup>229</sup> Il governo locale ha tentato addirittura, quell'anno, di chiudere alcune *may'chelot*, per giunta con azioni di forza, strappando i manifesti con le effigi dei santi all'ingresso delle fonti e tentando lo sgombero dei fedeli e dei monaci. La situazione è degenerata per l'opposizione dei cittadini e dei malati presenti, causando una rivolta ed alcuni feriti. L'epidemia di colera, secondo le ricerche di Santullo, è stata ribattezzata ATET, un complicato acronimo di sintomi in lingua amarica (tradotti nell'inglese *acute watery diarrhea*), costruito ad arte per non diffondere la parola "colera", un male considerato caratterizzante dei paesi 'sottosviluppati' e, dunque, da non impiegare per non ledere l'immagine dell'Etiopia dinanzi ai donatori internazionali. La gestione delle acque sante, di norma in mano alla chiesa ortodossa (Schirripa 2015: 66), è spesso causa di conflitti politici e sociali molto forti: Villanucci (2014a) racconta di come sia stato osteggiato un progetto governativo che mirava ad adoperare, incanalandola, una fonte sacra per uso domestico e per l'irrigazione.

In soli tre anni, dal 2014 al 2017, è stata innalzata l'imponente chiesa intitolata all'arcangelo Gabriele e il legame con il Santo è uno degli elementi portanti di molte retoriche identitarie esercitate dai miei interlocutori più giovani. Come già accennato, Da Gabriel è anche il quartiere con il più alto numero di giovani residenti (*supra*: III.2.5) e, allo stesso tempo, quello con il più alto tasso di disoccupazione giovanile. Nonostante il cambiamento che si diffonde alle sue porte, Da Gabriel rimane un quartiere povero, marginale. Nel linguaggio della strada – ma ormai il termine è di uso comune – esso è meglio conosciuto come *Salsay Alem* (ሳልሳይ ዓለም), “Terzo Mondo”.

Questo nome è nato come uno stigma, una retorica denigrante contro gli ultimi della città, più quasi un ventennio fa, in un momento in cui l'elettricità non era (o era solo parzialmente) diffusa nel quartiere. Coloro che vi risiedevano erano, pertanto, i più poveri, gli emarginati, gli ultimi figli di un Terzo Mondo che stava scomparendo – nei dintorni e quasi ovunque nel paese, secondo le locali retoriche sviluppatiste – sul modello di un progresso ‘occidentale’. Ben presto, l'etichetta “terzo mondo”, giudizio critico, negativo e offensivo, è stata adottata dai giovani dello stesso quartiere per costruire una propria (resistente) identità urbana. I ragazzi di Da Gabriel hanno dato vita ad una commistione tra mode *gangsta* occidentali e valori locali di forza e rispetto, come emersi nei paragrafi precedenti, ma configurandosi in una sorta di ‘identità arroccata’: oltre alla questione generazionale, al tradimento delle promesse sociali di sviluppo e benessere per la nuova generazione, sempre più bloccata nella sua transizione dall'adolescenza all'età adulta, in accordo con quei codici locali incorporati di onore e mascolinità (*supra*: III.2.5), a Da Gabriel si aggiunge la retorica degli ultimi, degli eterni negletti nella stratificazione sociale cittadina (escludendo i *branda*<sup>230</sup>, i senz'atetto).

Nelle narrazioni dei miei interlocutori del quartiere, quest'ultimo si configura come una base da cui allontanarsi solo in gruppo per ‘agire’, attraverso lotte di strada o atti predatori (furti e rapine), e all'interno del quale tornare per ‘difendersi’ ed organizzarsi. Secondo i ragazzi del posto, gli atti di sfida per determinare quale sia il quartiere più *hayal* vengano perpetrati principalmente da “quelli di Adi Shumduhun”, cioè l'altra nuova area periferica, limitrofa a Da Gabriel. Chiaramente, le dinamiche reali sono ben più complicate delle spiegazioni emiche che tendono – strategicamente – a spostare eventuali giudizi di condanna sui gruppi avvertiti come esterni. Comunque, lo scontro tra *fighters* urbani, come già esposto in precedenza, si configura sempre più come un ‘affare’ tra periferie e le retoriche di strada sono identiche a quelle già incontrate, come si evince dalle parole di Hasos, 23 anni:

Vengono qui [gli altri] perché vogliono che il loro *sefer* sia famoso come *Salsay Alem* (“Terzo Mondo”). Vogliono essere riconosciuti come un nuovo

---

<sup>230</sup> La parola tigrina *branda* (ብራንዳ) deriva dall'italiano “veranda”, rievoca l'immagine dei senza dimora in cerca di un rifugio di fortuna all'esterno degli edifici, meglio se protetti da un lembo di tetto o da una pensilina. Nella stagione secca, la grande aiuola al centro di Romanat (una delle principali piazze cittadine) ospita piccoli gruppi di *branda*.

importante *sefer*. Non possiamo permettere che il nostro quartiere venga deriso e violato (*mdfar*). (Hasos, 16-08-2017)

I ragazzi della gang di Da Gabriel espongono i contrassegni dell'appartenenza al gruppo in maniera molto forte e chiara, per mezzo di un loro *stile gangster*, oltre che nel vestiario, nell'uso ostentato di armi da taglio come i coltelli, nell'esibizione di tatuaggi e di alcuni 'saluti' specifici e rituali; tra questi, in primo luogo vi è il sollevare le ultime tre dita della mano per indicare sia "Terzo Mondo" che le parole dello slogan, in lingua inglese, "*nobody judges me*" (una parola per ogni dito), motto interno al gruppo (e, talvolta, tatuato sui corpi).



Fig. 12. a) Saluti distintivi (di solito le tre ultime dita della mano sollevate); b) esibizioni di armi; c) tatuaggio sulla schiena con l'effigie di San Gabriele (patrono del quartiere) e la scritta "thug life" (vita da delinquente/teppista), slogan di molti testi rap statunitensi; d) bambino del quartiere che imita i 'grandi'.

Durante gli anni di lavoro sul campo, mi sono trovato sempre dinanzi a reazioni sorprese e intimorite, spiegando a diversi interlocutori – inclusi studenti e docenti dell’università locale – di occuparmi del quartiere di Da Gabriel. Il timore dei mekellesi riguarda la regolarità con cui i ragazzi del luogo si dedicherebbero a furti e rapine, piuttosto che alle risse o alle vere e proprie lotte di strada. Non rischio di esagerare affermando che quasi tutte le persone esterne al quartiere, con cui ho avuto a che fare, hanno dichiarato di aver timore di quest’area e di non volercisi avvicinare.

Sui ragazzi di Salsay Alem, Mekelle ha costruito miti e leggende urbane. Ad esempio, tra i vari ‘si dice’ raccolti sul campo, ve n’è uno inerente ad un fantasmatico e macabro *metsb’ha* (መጽብዓ, “patto”, “promessa”) che i giovani di *Da Gabriel* avrebbero, da alcuni anni, messo in piedi: per dimostrare di non essere secondi a nessuno in *hayalnet* (“potenza”) e di non temere nulla, ogni anno sarebbe stabilito chi tra loro è destinato a suicidarsi l’anno successivo. La gente di Mekelle parla di decine di suicidi. In realtà, dietro a questa terribile storia, vi è un fondo di verità rappresentato dal fatto che il piccolo bosco alle spalle della nuova chiesa di Da Gabriel è stato, negli ultimi anni, il teatro di alcuni suicidi compiuti da quelli che la gente del luogo ha giudicato, di volta in volta, con grave distacco, “drogati”, “disoccupati disperati”, “depressi”. Si sarebbe trattato, ad ogni modo, di persone provenienti da varie area della città, che avrebbero scelto quel luogo perché molto isolato e per la presenza di alberi non troppo difficili da adoperare per l’impiccagione, cioè con rami non troppo alti da raggiungere. La trasformazione di questa serie di eventi nel macabro patto della gang di Salsay Alem è indice di quanto quest’area e i suoi abitanti siano oggetto di stigma ed incarnino quei timori urbani, specie delle zone più ricche, inerenti alla sicurezza e alla difesa della proprietà privata e dei beni di lusso (come i moderni *smartphone*).

Altre dicerie sui giovani di questo quartiere, oltre alla loro rissosità, alla loro irriverenza verso tutto e tutti, riguardano il cibo: si racconta che quelli di Da Gabriel mangino come tori, tre volte in più di qualunque altra persona, il che verrebbe giustificato dal fatto che i ragazzi di Salsay Alem, da me incontrati, quando si spostano nel centro cittadino lo fanno sempre in gruppo, dedicandosi, oltre al bere, a grandi banchetti nei piccoli ristoranti locali, pagati con denaro spesso sì ricavato da furti e ricettazioni, come si vedrà nel prossimo paragrafo, ma anche da duri saltuari lavori quando possibile, ad esempio nei vari mercati o nell’edilizia. Un altro racconto da me raccolto, e che dapprincipio mi ha fatto sorridere, tratta invece di un funerale, con

tanto di cerimonia e tenda celebrativa tradizionale, messo su per la morte di un idolo dei ragazzi di Salsay Alem, l'attore australiano che ha interpretato nel 2010 il gladiatore Spartaco in una famosa (omonima) serie televisiva statunitense. In realtà, questa leggenda urbana locale è assolutamente vera. Ma è interessante comprendere di quale iniziativa i giovani protagonisti del quartiere si siano fatti promotori. Hasos è stato il primo a darmi la conferma del fatto, qualche anno fa:

Come i gladiatori del telefilm, anche noi abbiamo coltelli, lame, catene, ci alleniamo assieme al combattimento e rispettiamo la regola più importante: nessuno deve fare del male al proprio fratello di *sefer*. Poi, quando l'attore che interpreta Spartacus morì, preparammo la *das*, anche se i nostri genitori si erano opposti (Hasos, 13-12-2015).

Hasos mi racconta – dinanzi al mio stupore – del funerale ‘a distanza’ messo su per l'attore che interpretava Spartaco e, mentre lo ricorda, sorride divertito. La *das* (ዳስ) è la tenda cerimoniale, montata in strada appena all'esterno dei *compound*, in genere dinanzi alle abitazioni, all'interno della quale si commemora il defunto.

Avevamo stampato l'immagine di Spartaco [cioè dell'attore], presa dalla *film house*. Quelli del negozio ci fecero un poster che noi pagammo 130 birr. (*Ibid.*)

La *film house* è appunto un piccolo cinema-bottega, all'interno del quale i ragazzi possono guardare film e serie tv, reperiti illegalmente dal web. All'interno della *das* viene affissa l'immagine del defunto. La celebrazione, con cibo e bevande, può durare giorni. L'opposizione dei genitori dei ragazzi di Salsay Alem è spiegabile almeno per due ragioni: in primo luogo, i ragazzi vogliono mettere su una celebrazione funeraria della tradizione in onore di uomo morto in un altro continente, un estraneo, anche se ‘famoso’ (per loro); in secondo luogo i ragazzi, nel farlo, stanno rivolgendo richiesta d'aiuto alla rete sociale di quartiere e all'istituto dell'*idir* (አድር), un'associazione stabilita in genere tra vicini (ma anche tra colleghi di lavoro, ad esempio) per raccogliere denaro e beni materiali da impiegare durante le emergenze, come malattie o lutti. I beni materiali, come la *das*, sono in comune e vengono forniti agli associati in caso di necessità. Il ‘lutto’ avvertito dai ragazzi non è, dunque, preso sul serio dai genitori, che non avvertono alcuna necessità o emergenza in atto. Ad ogni modo, i ragazzi l'hanno per vinta, riuscendo a montare il grosso tendone e a raccogliersi per celebrare la morte del loro ‘personaggio-simbolo’, del quale dicono di professare gli ‘ideali guerrieri’ che, dalla loro angolazione, egli ha incarnato nello *show* televisivo.

Dalla *fiction* alla realtà, mettendo in campo vincoli di solidarietà tradizionali, i ragazzi di Salsay Alem conducono lo scontro generazionale ad un altro livello simbolico: farsi riconoscere dalla comunità dell'*idir* come gruppo dei *deqi sefer*, con propri valori di fratellanza e appartenenza al quartiere. Questa sarebbe però solo una lettura parziale del funerale a Spartaco. Ve n'è un'altra, ben più interessante. Entrando nel quartiere, più e più volte, negli anni successivi all'incontro con Hasos, ho imparato a riconoscere i luoghi preferiti dei ragazzi di Salsay Alem, un gruppo che varia nel numero complessivo dei partecipanti, il cui nucleo forte è rappresentato da quattro membri più autorevoli, e che arriva a comprendere una trentina di ragazzi, tra i 13 e i 30 anni. Uno dei luoghi prediletti, interni al *sefer*, è il retro di una *draft house*, una piccola veranda, circondata da un muretto che dà su un incrocio. In strada, letteralmente al palo (della corrente elettrica), vi è sempre uno dei ragazzi, una sentinella. Ho notato la presenza costante di qualcuno a quell'angolo perché, entrando con il minibus pubblico nel quartiere e gettandovi lo sguardo ogni giorno, la sentinella di turno, ad un tratto, ha cominciato a salutarmi da lontano ogni volta con il tipico saluto a tre dita. Ciò che avviene alle spalle del muretto della *draft-house* è il gioco d'azzardo. I ragazzi del gruppo che lo praticano sono assolutamente invisibili dalla strada, perché accovacciati sul pavimento della veranda; essi adoperano carte francesi consumate e dadi anneriti. Ora, va precisato che a Mekelle il gioco d'azzardo, in ogni sua forma è assolutamente illegale, ma è in genere bandita anche solo la parvenza del *gambling*, dello scommettere. Infatti, per tutte le persone da me incontrate non è mai stata concepibile la pratica di un gioco di carte senza l'azzardo e la puntata in denaro; tanto è vero che un giorno, trovandomi con il mio interprete, al quale avevo insegnato la 'scopa' con le carte napoletane, presso una *bunna bet*, al solo accenno di mettere il mazzo da gioco su un tavolino, ho causato l'apprensione della proprietaria, con immediata richiesta di metterle via. In quell'occasione il mio collaboratore Afewerki si è espresso così:

Te l'ho detto, basta che vedono le carte, per loro è sempre *gambling*. Sai qual è l'unico posto dove si riesce a giocare a carte e a scommettere senza problemi? I funerali. Nella *das* si passano intere giornate facendo solo quello e la polizia, per rispetto di quel luogo, non vi entra o, comunque, fa finta di niente. (Afewerki, 11-08-2017)

Dopo aver ascoltato Afewerki, mi rendo conto di ciò che hanno effettivamente compiuto i ragazzi di Salsay Alem, ottenendo la *das* e il permesso di chiudersi nelle

celebrazioni per il loro defunto eroe televisivo. Una zona franca. Un piccolo festival dell'azzardo. In effetti, pur essendo illegale il gioco d'azzardo, tutti possono testimoniare a Mekelle che esso è notoriamente tollerato – esclusivamente – nella tenda funeraria.



Fig. 13. Das: tenda funeraria

Al di là di questa straordinaria ‘trovata’, che ha lasciato traccia tra le leggende urbane locali, scommettere dietro al muretto della *draft house* di quartiere è un’originale fonte di reddito tra i ragazzi dei sobborghi di Mekelle: i membri della banda coinvolgono gli esterni al gruppo, invitando così anche ospiti dai quartieri limitrofi, attirandoli con la promessa del gioco d’azzardo in sicurezza e tranquillità; ciò permette ai protagonisti di questi eventi di accrescere le economie del gruppo, considerando che le vittorie dei singoli convergono poi nella cassa comune della banda; inoltre è facile vincere, se non con la fortuna, contestando ad un avversario di aver imbrogliato e minacciandolo con la forza fino a farlo pagare.

Nella *das* avevamo ogni cosa, cibo, bevande, decidevamo noi chi doveva entrare e si scommetteva tanto. Sono stati quattro giorni in tutto e lo abbiamo fatto proprio qui, in mezzo alla strada, con il permesso degli adulti (Bereket, 28/07/2018).

Al di là della ‘piccola Las Vegas’ messa su dai ragazzi di Salsay Alem, l’episodio e il modo in cui esso mi si è palesato nel tempo sono importanti per almeno due ragioni. In primo luogo, perché mi hanno dimostrato come, durante una ricerca etnografica, gli scarti tra le intenzioni dichiarate, le azioni evidenti degli attori sociali e le motivazioni reali dell’agire vengono fuori – talvolta per caso – dopo una lunga frequentazione con i luoghi e le soggettività che formano ogni giorno il terreno di studio e, cosa più importante, non dimenticando di gettare uno sguardo, prima che ai simboli, alle condizioni materiali dell’esistenza delle persone che si incontrano. In secondo luogo, mi permette di introdurre un aspetto importante che contrassegna l’identità pubblica dei ragazzi di Salsay Alem: la loro caparbità, in termini di resilienza alle delusioni che provengono da un mondo adulto, avvertito come ingannatore e disinteressato.

- I. Quello che facciamo non è solo combattere con altri gruppi o rubare. Noi cerchiamo il ‘modo migliore’ (*mella* - መላ) per vivere e lo facciamo in gruppo (*jem’a* - ጅምላ)<sup>231</sup>. Questo vuol dire per noi essere una *gang*! Qualcuno qui ha trovato lavoro, per poco tempo, ha lavorato duro con il cemento armato e le costruzioni. Sai quanto è pesante? Ma a noi va bene, non ci spaventa! Però le cose durano poco e alla fine ci ritroviamo sempre ‘seduti’<sup>232</sup>.
- R. Quando dici che state seduti cosa intendi esattamente?
- I. Che non cambia mai nulla. Che ci sentiamo sempre in attesa di un cambiamento che non avviene. E pure se vado in giro a cercare lavoro, non devo dire che sono di Da Gabriel, perché se lo vengono a sapere mi dicono tutti di no. Allora devo andare lontano, fuori Mekelle, cento chilometri e oltre, ma poi i soldi non bastano per mantenersi.
- R. Perché pensi che le persone si comportino così quando sentono che siete di Da Gabriel?
- I. Perché hanno paura, perché siamo forti, furbi e sordi (*tsemam*)! Non diamo ascolto a nessuno! Questo è vero, ma dobbiamo essere così se vogliamo avere qualcosa, anche se poco. Sai com’è chiamato il nostro quartiere?
- R. *Salsay Alem* (“Terzo Mondo”).
- I. Sì, ma questo già da prima che io nascessi, quando qui c’era solo la merda e niente elettricità. Oggi, ci chiamano anche *tsemam sefer* (quartiere sordo)! Perché non diamo più ascolto a nessuno (alle autorità cittadine, alle istituzioni in genere).

---

<sup>231</sup> Si tratta di un termine tigrino/eritreo di origine araba, molto in uso a Mekelle; esso si configura come “gruppo di amici” ma non un gruppo qualunque: si tratta delle persone con cui si è cresciuti e con cui si è condiviso tanto (il proprio tempo, le esperienze, gli oggetti materiali come abiti e scarpe, il cibo, e così via). L’interlocutore (come fanno altri della banda) usa in maniera intercambiabile *jem’a* e l’espressione inglese *gang*.

<sup>232</sup> Lo ‘star seduti’ come inattività lavorativa, ma anche come incapacità di seguire un percorso di crescita personale in seno alla società, secondo valori localmente condivisi e considerati prioritari (transizione generazionale bloccata) viene quasi sempre espresso con «*beqa kof beqa*» (በቃ ኮፍ በቃ), letteralmente “solo sedersi soltanto”, dove il ripetersi di *beqa* (che vuol dire anche “abbastanza”) esprime appunto la ripetitività/circolarità di questa condizione esistenziale, difficile da spezzare.



- R. I rappresentanti della *kebele*<sup>233</sup> mi hanno detto che stanno provando a trovarvi lavoro, non è così?
- I. Lo dicono a te, lo dicono alla televisione e a loro stessi. Sono i discorsi di *Weyane* (il partito/governo locale)<sup>234</sup>, ma alla fine se c'è qualcosa da dare... soldi, lavoro, qualunque cosa viene data sempre agli altri! Vedi lo stadio? Abbiamo protestato perché lo costruivano qui, davanti alle nostre case, e nessuno ci dava un lavoro. Ci hanno messo quelli di fuori a lavorare. Dopo tante proteste, abbiamo ottenuto che cosa? Ci hanno fatto lavorare per sette giorni! Sette! E solamente a tre di noi! Per farci stare zitti, ma poi ci hanno cacciato. È sempre *Weyane* che decide! Ora stanno costruendo l'Hilton, anche i nostri genitori hanno parlato con la *kebele*. Hanno detto, anche questa volta, che presto ci chiameranno. Quando? Quando sarà finito l'hotel? Non crediamo più alle parole del governo (*mengist*) né di chi è estraneo a Salsay Alem... ci dicono di comportarci diversamente, ma cosa riceviamo in cambio, nulla! Allora diciamo “*shsh*” (ሸሸ)! [Fai silenzio/Non ti ascolto].
- R. Quindi lottate con altri gruppi di giovani per protestare contro la *kebele* e *Weyane*?
- I. Lottiamo con altri gruppi quando ci sfidano. Noi non abbiamo più bisogno di andare in giro a fare la guerra. Ormai tutti sanno che Salsay Alem è il *sefer* più forte. Sono gli altri che provano a sfidarci per farsi un nome! Ma il nostro quartiere non sarà mai *mdfar* (“violato”, privato del rispetto). Siamo poveri ma abbiamo il rispetto [della strada]. Il nostro nome è conosciuto ovunque in città e anche fuori.
- R. Però è proprio questo che tu dici a rendervi difficile trovare un lavoro. No?
- I. Sì, l'ho detto. Ma sai cosa significa essere riconosciuti come *choma* (soprannome dei componenti del gruppo)? Vuol dire prenderti quello che serve senza problemi.
- R. Che vuol dire “prendere quello che serve”?
- I. Te l'ho detto. Noi non combattiamo se non sfidati. Picchiamo qualcuno, a volte per derubarlo. Ma in genere, ormai, ci basta dire “*choma*”, se non ci riconoscono a prima vista. Tutti sanno che siamo i più *hayal* (forti) e *findata* (muscolosi/potenti). Se chiediamo un cellulare e un portafogli a qualcuno ce li dà senza fare storie. A volte, in centro, decidiamo di non pagare un bar o un ristorante e quando il proprietario capisce da dove veniamo si arrende subito... meglio che avere il locale distrutto, pensa.

(Intervista a Filmon, 07-08-2017)

<sup>233</sup> Come visto, il termine *kebele* è ancora in uso nel parlato comune, anche se di fatto sono state riformate, cambiando di nome, le unità amministrative: *kifle ketema* (*subcity*), *tabia*, *ketena* (cfr. *supra* III.1.2, nota 115). Qui il termine viene adoperato per indicare uno specifico edificio che sorge al centro del quartiere (appunto gli ex-uffici della *kebele*), dove oggi hanno sede il consiglio e la presidenza della *ketena 3* della *subcity* di Hawelti, corrispondente all'area di Da Gabriel. Il nuovo assetto amministrativo fatica, in realtà, almeno a Mekelle, a soppiantare del tutto il precedente, creando molta confusione non solo al ricercatore, ma agli stessi cittadini. Uno dei miei informatori istituzionali, dunque direttamente coinvolto nella pubblica amministrazione, parla di frequenti “*black-out*” del nuovo assetto organizzativo.

<sup>234</sup> Come detto in precedenza (*supra*: III.1.2), *weyane* (ወያኔ) vuol dire “rivoluzione”. In questo caso il termine si riferisce al ‘partito rivoluzionario’ (che ha sconfitto il Derg), dunque è sinonimo di TPLF, nella totale sovrapposizione di partito e governo locale, per i quali si usa, con maggior frequenza la già nota parola amarica *mengist* (cfr. *supra*: III.2.7; nota 225), più spesso nella pressoché identica versione tigrina (*mengisti* - መንግስቲ).

Lo sconforto su un accordo con le istituzioni, per ricevere un aiuto sostanziale in merito al lavoro, è grande. Nelle conversazioni con tutti i ragazzi di Salsay Alem, ogni volta ritornano le stesse considerazioni di Filmon, le sue parole dure su un'immobilità (strutturale) avvertita come condanna e appesantita dallo stigma di 'criminali fannulloni', mentre gli stessi giovani si professano capaci e disposti a svolgere anche lavori molto duri, purché continuativi e stabili. Il confronto tra i ragazzi del gruppo, la più estesa comunità di quartiere, i *policy maker* ed i leader religiosi/morali è stato istituzionalizzato in sede di *erqi* ("conciliazione"), la cerimonia di mediazione pubblica avvenuta a seguito degli scontri con Adi Shumduhun (*infra*: III.3.4). In merito all'attrito con i ragazzi di quest'ultimo quartiere, va precisato che ci sono ragioni che vanno oltre le retoriche della *hayalnet* (come forza/prestigio) e dell'onore di strada. Adi Shumduhun è l'area periferica adiacente al quartiere di Da Gabriel. Ma se quest'ultimo, "Terzo Mondo", emblema e stigma di povertà e arretratezza, nasce come luogo della marginalità e come tale continua a configurarsi, l'altro quartiere – pur con un passato di insediamenti spontanei – si sviluppa e fiorisce per motivi differenti<sup>235</sup>. Ad Adi Shumduhun la municipalità ha concesso per novant'anni<sup>236</sup> lotti di terreno agli impiegati pubblici, specialmente ai poliziotti, aumentati di molto negli ultimi dieci anni, per costruire le proprie case. La fisionomia di Da Gabriel, al contempo, sta subendo grandi cambiamenti, alcuni dei quali però rappresentano, come si è visto, anziché un'opportunità uno stravolgimento per le vite di molti. Il quartiere è stato da poco più di un anno tagliato in due da una nuova arteria stradale, funzionale al piano di espansione urbana e alla prossima apertura dell'Hilton e di altri edifici (in progetto) che andranno a formare il "nuovo centro". Per far ciò, il governo locale ha dovuto, di tutta fretta, abbattere diverse fila di abitazioni, adducendo – come motivazione ufficiale – la mancanza di regolare concessione per edificare. Non entrerà nello specifico di questioni inerenti all'usufrutto della terra e alle concessioni edilizie, strumenti importanti di controllo e consenso nella mani del partito locale.

Il punto è che da un lato Adi Shumduhun nasce oggi sulla base di una programmazione politica, laddove gli abitanti hanno ottenuto un regolare contratto,

---

<sup>235</sup> Erica Lucchi (2007: 87), che ha lavorato per due anni presso un ufficio governativo che si occupava dello *structure plan* di Mekelle, segnala come Adi Shumduhm fosse stata scelta già ad inizio anni 2000 quale area dove sperimentare un modello di *housing sociale*, secondo il quale le abitazioni dei più ricchi avrebbero coperto i costi dei servizi del quartiere, a beneficio dei cittadini meno abbienti destinatari di case dai costi contenuti. Si tratta di un progetto non realizzato e fallito sul nascere in quanto, tra i vari problemi, nessuna di queste nuove abitazioni sarebbe stata realmente a basso costo.

<sup>236</sup> Il suolo in Etiopia è proprietà pubblica (*supra*: III.1.3).

una concessione di suolo pubblico (a termine e rinnovabile) e un permesso (se non un incentivo) a edificare. Da Gabriel, più antico insediamento, ha una situazione urbanistica più complessa. Vi sono alcune case rurali e poi successive abitazioni sorte spontaneamente, in un secondo momento, ed altre ancora ‘regolarizzate’ solo parzialmente in un passato più o meno lontano – a volte risalente al Derg – a volte semplicemente con un timbro (di un ufficio non più esistente) su una planimetria poco leggibile. Una tale incertezza del diritto d’uso fondiario ha provocato, con l’espandersi della città e l’avanzare delle pretese pubbliche a modificare o realizzare spazi urbani, ma anche di privati a ricevere diritti d’uso per scopi commerciali, un innumerevole sequela di conflitti in diverse zone di Mekelle. Si tratta di conflitti, forse è banale dirlo, sempre risolti a favore della municipalità o di ricchi investitori<sup>237</sup>. Esemplare è il caso di un mio informatore, il quale mi ha raccontato di aver perso “mezza casa” – cioè gli sono state abbattute due stanze del *compound* che per lui erano fonte di reddito, poiché locate ad una famiglia – in quanto, durante un allagamento, oltre ai danni alla struttura, erano andati perduti molti documenti, tra i quali l’unica planimetria “timbrata”, di cui egli era in possesso. Situazioni come queste hanno profondamente marcato e continuano a marcare quel senso di identità da “ultimi” per gli abitanti di Da Gabriel. I ragazzi di Salsay Alem sono stati poi costretti a constatare che i loro rivali, ora incarnati in “quelli di Adi Shumduhun” – pur essendo più lontani dal centro cittadino vecchio e nuovo (lo stadio, la via degli hotel, i cantieri della modernità) – stanno in realtà ottenendo quelle attenzioni che a loro sono negate, in termini – soprattutto – di opportunità di lavoro. Inoltre, essi si sentono inascoltati, a differenza dei loro ‘vicini’, da tutte le configurazioni locali del potere, sia interne che esterne al quartiere, e che dal quartiere prendono senza però restituire: si tratti ora della municipalità, poi della *kebele*, o ancora di *Weyane* (il partito/governo). Le ‘invidie’ e gli attriti verso Adi Shumduhun si sono poi acuiti nei momenti di maggiore attività del cantiere dello stadio – che secondo i miei informatori è divenuto fonte di guadagno solo per i ragazzi del gruppo rivale – alimentando ancor di più per i primi la percezione di essere gli eterni ‘messi da parte’, una retorica che presto si è fatta generazionalmente trasversale,

---

<sup>237</sup> «Sul piano economico non è detto che gli abitanti abbiano le risorse per sostenere la regolarizzazione, che spesso si traduce in maggiori oneri di sistemazione della casa e di imposte sulla proprietà e sui servizi. In alcuni studi condotti su alcune aree peri-urbane di città etiopi e africane, in genere si è visto che i sistemi di registrazione risultano meno accessibili dai gruppi a basso reddito e che tendono ad incoraggiare il trasferimento dei diritti alle élite e agli investitori. In questi casi la regolarizzazione non solo non realizza l’integrazione dei poveri ma contribuisce maggiormente alla loro emarginazione» (Lucchi 2009: 82).

adottata tanto dai ragazzi di Da Gabriel, quanto dai loro genitori e dai residenti adulti con cui, nel tempo, ho avuto a che fare.

Per quel che concerne la necessità di mentire sulla propria provenienza urbana, ho cercato di capire quanto e se, effettivamente, questa cappa di stigma sia così condizionante come espresso dai miei interlocutori. Negli anni, devo ammettere che ne ho potuto, in parte, constatare direttamente la reale incidenza nelle loro vite. Il mio interprete Huruy, con un *bachelor* in ingegneria, ha ammesso, ad esempio, di aver fatto ricorso alla menzogna sulla propria residenza, pur di essere preso sul serio per qualche lavoro. Ma per Huruy lo stigma può essere in parte compensato dal grado di istruzione faticosamente raggiunto. Di lui parlerò in seguito. Nell'agosto 2018, ho avuto modo di verificare la realtà denunciata dai ragazzi di Salsay Alem, quando ho introdotto tre di loro, con pregresse esperienze da operai, ad un manager straniero di una grande industria manifatturiera che ha sede in città. Il manager, dapprincipio ben disposto a dar loro un'opportunità, in un secondo momento ha cambiato idea, a suo dire dissuaso da un collaboratore locale che lo avrebbe messo in guardia da "quelli" di Salsay Alem.

La seconda parte dell'intervista, su riportata, introduce il l'appellativo comune dei membri della banda. Tra di loro i ragazzi si chiamano *choma* (ጭማ), letteralmente "pezzo di carne". Ora, questo termine – un neologismo coniato specificamente dai ragazzi di Salsay Alem – è divenuto incredibilmente noto tra i giovani di Mekelle, anche tra gli studenti universitari che trascorrono il loro tempo libero nei bar più costosi di *kebele 16*. Nelle conversazioni tra i giovani che risiedono in altri quartieri, *choma* suona come "cool", "tipo tosto", "gangster" in un'accezione valoriale positiva, sinonimo di coraggioso, spavaldo, ma anche furbo. Su questo punto ci tornerò nuovamente.

Da un lato l'appartenenza al quartiere, l'essere figli di Salsay Alem, sembra inserirsi in un circolo reiterante di produzione e riproduzione di stigma, il quale porta con sé una serie di chiusure, che si concretizzano nell'allontanamento sistematico dei ragazzi dalle risorse e dai possibili guadagni 'legali' in città. Da un altro lato, essere i *choma* di Da Gabriel è una moneta di strada spendibile nell'applicazione di strategie (*mella*) di sussistenza, siano esse anche rapine, estorsioni, gioco d'azzardo o 'furbate' come l'ormai (localmente) 'legendario' funerale a Spartaco. Nel prossimo paragrafo, confrontandomi con antropologi le cui ricerche sono affini e complementari alle mie,

approfondirò proprio la questione delle *performance* strategiche messe in campo per ragioni di sussistenza e di resistenza a differenti situazioni di rischio o crisi.

### III.3.2 Mella: strategie di vita e di malavita

- I. Ormai anche i nostri genitori hanno accettato il nostro nome (*choma*). Tu l'hai visto, da quando ci alziamo fino a sera noi siamo sempre in gruppo (*jem'a*), facciamo tutto assieme. Quando a casa dei miei avanza molto cibo, che ne so, dopo una festa per esempio, mia madre è solita dire «lasciate tutto lì per i *choma!*», allora gli altri vengono e si banchetta uniti. E così fanno anche le altre madri. Alla mia non dispiace questo! Lei è fiera di Terzo Mondo! Anche quando fui espulso da scuola, al *grade 8* (14 anni), perché mi ero vendicato di un *deqi baba* (ደቂ ባባ; “figlio di papà”) che mi aveva rotto il naso per farsi bello con gli altri. Il padre gli faceva prendere lezioni di karate, così mi aveva sorpreso con un'acrobazia.
- R. Cos'hai fatto?
- I. In classe, durante la lezione di matematica, l'ho colpito in testa con una grossa pietra che mi ero portato appresso. Ha perso molto sangue ed è finito in ospedale. Subito dopo mi hanno espulso. Sai cosa ha detto mia madre?
- R. No. Dimmi.
- I. «*Hneya leyfedis wedi adgi*»<sup>238</sup>! È un proverbio, vuol dire: «chi non si vendica è figlio dell'asino»!

(Intervista a Mussui, 15/08/2017)

A parlare è Mussui, uno dei componenti più autorevoli della gang di *Salsay Alem*. Al momento dell'intervista il ragazzo ha 21 anni. Interessante notare come mi proponga la giustificazione della vendetta, ostentata come codice morale diffuso, attraverso un proverbio citato dalla madre, una donna che avrebbe incorporato il senso e l'ideale di onore/vendetta (cfr. *supra*: III.2.5) alla base di molte retoriche diffuse nella società tigrina. Invertendo la posizione, il padre di Mussui è, invece, assolutamente contrariato dall'accaduto, che rappresenta, dal suo punto di vista, una grave sconfitta per la famiglia. Mussui è l'ultimo di sette figli (ha quattro sorelle e due fratelli) e, secondo le aspettative del genitore, doveva essere lui il componente del nucleo familiare destinato a proseguire gli studi, laureandosi e trovando un lavoro ben pagato.

- I. Mio padre era come impazzito! Continuava a ripetere: «era meglio se mi prendevi il fucile e lo sparavi nel bosco, piuttosto che colpirlo con una pietra in classe! Davanti a tutti!». (*Ibid.*)

---

<sup>238</sup> *Hneya leyfedis wedi adgi* (ሕነዮ ለይፌደስ ወደ አድጊ). *Hne* (ሕነ) è “vendetta” in tigrino.

Il padre di Mussui lavora come *militia*, guardia privata a contratto. I rapporti con il genitore sono degenerati sempre più dopo l'espulsione del ragazzo. Mussui ripete che il padre conduce una vita dura, che trascorre le notti fuori, anche sotto la pioggia, spesso a sorvegliare le case dei ricchi, avendo come unico riparo al massimo quattro lamiere di metallo, disposte a forma di minuscola tenda, che «però sembra più una bara» (*ibid.*). Dopo la cacciata da scuola, Mussui stringe maggiormente i legami con la banda di Salsay Alem, passando dall'essere un semplice *deqi sefer* (un figlio del quartiere) a membro attivo della compagine giovanile.

- I. È da quel momento che sono cominciate le mie avventure di strada, le lotte, i furti... i capi di allora erano i cinque di *Spartaco*, c'era *Niger*, il più forte, che mi insegnava come colpire, come ferire senza farsi male, ad esempio con i *pedale* o con i *tendino*<sup>239</sup>.
- R. Sei diventato uno della banda grazie alla lotta?
- I. La lotta c'era anche prima, con loro ho imparato a usare le armi, a essere furbo e veloce. Ma sono diventato uno del gruppo quando il capo (*halafi* - ሐላፊ) mi ha detto: «vai lì, picchia e ruba un telefono». Io l'ho fatto e l'ho portato al gruppo. Quello è stato il momento in cui sono diventato uno di loro, quando ho fatto qualcosa per il gruppo.

(*Ibid.*)

La banda di *Salsay Alem* si auto-definisce una banda di ladri, a differenza dei gruppi fin qui incontrati, che – si è visto – comunque praticano piccoli furti. La struttura della banda attuale è in parte simile a quanto descritto in precedenza (partendo dalle narrazioni dei ragazzi di Quiha; *supra*: III.2.6). Mussui è oggi il vice-capo della *gang*, cioè di Commander (nome di strada), mentre ai due si affianca – alla testa del gruppo – Filmon, il quale svolge il ruolo di cassiere, come vedremo a breve. Non troppo tempo addietro, il gruppo vedeva al suo vertice cinque componenti più grandi e non tre. Si tratta dei ragazzi che avevano messo in piedi la ‘trovata’ del funerale a Spartaco (nel 2011): dal celebre telefilm questi ex-leader avevano scelto di ricavare i loro nomi di strada (come *Niger*). Questi ‘vecchi’ oggi sono fuori dal gruppo: uno di loro è deceduto in carcere, dove scontava una condanna per omicidio; un secondo vecchio

---

<sup>239</sup> Si tratta di alcune delle armi ricorrenti nelle narrazioni delle bande che ho conosciuto. I *pedale* (ጸዳለ), come in italiano (pedali) sono appunto i componenti di biciclette, qui adoperati come tirapugni; *tendino* (ተንዲኖ): anche questo è un termine trapiantato dall'italiano – come quasi tutte le parole della ‘tecnologia’, della meccanica e dell'edilizia – cioè i *tondini*, i comuni ferri (a sezione tonda) impiegati per sostenere la colata di cemento armato (in tigrino *armatra* - ኣርማትራ). Si tratta di materiali di scarto e di facile reperibilità, con cui i ragazzi delle bande riescono comunque a fabbricare armi che si rivelano letali. A questi si aggiungono le *katena* (ካቴና; dall'italiano “catena/e”), cfr. *supra*: III.2.2.

leader è tutt'ora in carcere, condannato per furto, aggressione e lesioni gravi; di un terzo si sono perse totalmente le tracce e i ragazzi credono che sia riuscito a raggiungere un parente in Germania o che abbia perso la vita provandoci; solo il quinto della vecchia banda è attualmente sposato, con figli e con un lavoro stabile, ma in un'altra città, lontana, del Tigray. Il fratello maggiore di Mussui è stato per il ragazzo un'ancora di salvezza in diverse occasioni.

- I. Entravo e uscivo dalla *tabia* (carcere di quartiere) in continuazione. Rubavo, picchiavo, spaccavo i denti a qualcuno ed entravo in cella. Poi uscivo e accadeva di nuovo. Mio fratello ha fatto tanto per me. Mi ha spesso tirato fuori.
- R. Come ha fatto?
- I. Con la cauzione (*wahs* - ቅሕስ). Pagando di tasca sua! Mio fratello non è ricco ma si spacca la schiena, facendo quattro lavori. Mio fratello, lui sì che è un uomo da lavoro (*nasirah seb*)!<sup>240</sup>
- R. Perché non lavori con lui?
- I. (Scuotendo la testa) Perché lavora per altri e poi non mi porterebbe con sé. Ora è andato via da Da Gabriel, è andato a vivere in un altro quartiere con la moglie e il figlio... credo che un po' sia stata anche colpa mia.
- R. Perché dici questo?
- I. (Sorridente) Una volta gli ho detto che avrei tatuato suo figlio, che prima o poi gli avrei fatto i tatuaggi dei *choma* (della banda)! Da allora è cambiato, quando ha potuto è andato via, in un altro quartiere. Ora suo figlio sta crescendo come un *deqi geza* assieme ai *deqi baba* ("figli di papà")!

(*Ibid.*)

Troviamo qui una nuova espressione, *deqi geza* (ደቂ ገዛ), letteralmente "figlio/a di casa" (appunto *geza*, dall'italiano "casa"). Un ragazzo per bene. L'amara preoccupazione di Mussui riflette sia un'autocritica, ma ancora di più una percezione che è tutta di classe. La sua 'nuova storia' da *choma*, membro della banda, ha inizio proprio con lo sventurato episodio della vendetta, quando colpisce un "figlio di papà". E forte è il suo rancore verso il padre, che non lo ha mai difeso, un padre che dipinge "servo" delle famiglie ricche per cui fa la guardia, "rintanato in una bara di metallo", quasi fosse la cuccia di un cane. Un padre che, nei suoi racconti, desiderava che il figlio aiutasse tutta la famiglia, un giorno, a migliorare, magari trasferendosi in un posto diverso, dove i ragazzi non conoscono mille modi per trasformare i rottami in

<sup>240</sup> Si tratta della stessa espressione adoperata da Mogos per descrivere la sua personale storia di riscatto (*supra*: III.2.2; III.2.4).

armi, ma crescono tranquilli e rispettosi, bravi ragazzi, appunto *deqi geza* (“figli di casa” e non di strada).

Sfumato il progetto paterno, Mussui si descriverà, d’ora in avanti, solo in relazione al gruppo. La sua progettualità si integrerà sempre più in quella del gruppo. Nei suoi racconti la *gang* (o la *jem’a*) si configura come una “enclave”, nel senso espresso da Brotherton e Barrios (2004: 23)<sup>241</sup>: «un rifugio dalle tensioni e sofferenze della vita quotidiana del ghetto, ed infine una enclave spirituale in cui possono essere generati e praticati rituali considerati sacri», tra i quali possiamo annoverare i banchetti con i pari, le *performance* collettive, quali le esibizioni di armi e tatuaggi, ma anche momenti ritualizzati di spartizione dei proventi delle ruberie, custoditi dal cassiere. Ad un certo punto, Mussui, dinanzi al trasferimento del fratello in un quartiere ‘perbene’, rivive le accuse paterne di aver rovinato i piani, la strategia (*mella*) familiare. Sarebbe potuto diventare qualcuno, un ingegnere magari, proprio come il mio interprete Huruy, nato e cresciuto nella strada accanto alla sua, ma che è riuscito a mettere a frutto l’investimento operato dalla famiglia sulla sua istruzione e crescita personale.

Parlando di strategia, in questo paragrafo, non potevo che partire da questo primo aspetto fortemente incidente sulle traiettorie di vita di molti giovani di Da Gabriel. In base a quanto ho potuto rilevare negli anni, infatti, quasi tutte le famiglie attuali del quartiere operano una simile scelta strategica: investire su uno dei figli per tentare la mobilità sociale del singolo, affinché ciò possa poi influire positivamente sulla vita dell’intero nucleo.

Già nel 2018 Huruy ha collaborato saltuariamente con me, avendo ricevuto un’importante opportunità come ingegnere *junior* presso una multinazionale cinese, che sta costruendo una fabbrica di materie plastiche, appena fuori Mekelle. Il suo futuro progetto di vita è di poter continuare gli studi grazie al suo stipendio, ottenendo anche un *master degree* presso un’università privata. Con questa nuova qualifica, Huruy intende “salire di livello”, per guadagnare fino a “trenta volte” il suo attuale stipendio, egli dice, cioè avere un giorno le mansioni degli ingegneri *ferenji* (stranieri). In tal modo, il ragazzo conta di poter sollevare le sorti della famiglia di provenienza e, dunque, solo allora di prender moglie ed avere a sua volta dei figli. Il mio amico interprete, a cui sarò sempre grato per avermi fatto da guida e apripista in un quartiere complesso – a tratti ‘impossibile’ – come Da Gabriel, è sempre molto determinato nel

---

<sup>241</sup> Traduzione mia. Cfr. *supra*: I.1.3.



raccontare il suo progetto di vita. Il denaro è – comunque – la leva centrale di ogni sua argomentazione e il benessere collettivo (suo e dell'intera famiglia) la giustificazione, ma anche l'obbligazione morale implicita, come si è visto, nella transizione dall'adolescenza verso l'età adulta (cfr. *supra*: III.2.1).

Chiarificatrici risultano le parole di Huruy, proprio dopo uno dei nostri lunghi pomeriggi passati a conversare con i *choma* di Terzo Mondo:

- I. Se non avessi fatto bene negli studi, ora starei senz'altro in mezzo a loro. In un certo senso, sono ancora uno di loro. Quando ero a scuola anche io partecipavo alle stesse risse con Mussui. E a quei tempi non eravamo molto diversi io e lui... (riflette) capisco quando il padre gli ha detto «era meglio se usavi il mio fucile nel bosco!».
- R. Che vuoi dire?
- I. Sembra terribile, ma in quel caso poteva cavarsela, non facendosi scoprire. Invece, così si è fatto cacciare! È stato lui a morire in un certo modo.
- R. Cosa intendi?
- I. Che ora non può andare avanti. Ora o resta seduto, aspettando qualche lavoro che mai arriva, facendosi mantenere dalla famiglia, oppure fa quello che fa, il *gangster*, cercando di 'trovare un sistema' (*mella yibl* - *ሜላ ይብል*) astuto per guadagnare. Ti ricordi quando i primi giorni ti fermavi ad un angolo mentre io cercavo di convincere i *choma* a parlare con te? Ecco, i ragazzi volevano che ti lasciassi a loro; ti avrebbero rapinato e poi avrebbero diviso con me il bottino. Allora li ho fatti ragionare, e anche Commander è stato d'accordo. Meglio non fare casini con i *ferenji*, altrimenti la polizia è più dura! Comunque, ora siamo tutti amici!

(Conversazione con Huruy, diario di campo, 21-08-2017)

In che modo si sia creata una 'utile' amicizia tra me e i ragazzi del gruppo, nell'ambito della loro economia morale, emergerà nei prossimi paragrafi. Una cosa la anticipo: se ho potuto entrare a far parte delle loro vite, per il tempo della ricerca almeno, ciò è stato possibile, oltre che per la mediazione di Huruy, perché la mia presenza si è andata configurando in una nuova strategia (*mella*) del gruppo, un capitale simbolico da spendere, in un conflitto ancora aperto con le istituzioni, su una questione spinosa come il lavoro (*supra*: III.3.1) e nella rinegoziazione della loro immagine pubblica (*infra*: III.3.4).

Nel dialogo con Huruy si evince anche l'altro impiego della parola amarica<sup>242</sup> *mella* (*ሜላ*), di derivazione araba: se usata da sola essa può indicare – nella vita di strada – il “denaro”, ma quello guadagnato astutamente, con una “strategia” appunto. È in questo senso che risuona spesso nelle conversazioni con i *choma*. La strategia non riguarda,

---

<sup>242</sup> La parola è usata correntemente nel parlato tigrino.

dunque, solo una pianificazione a lungo termine (l'investimento di una famiglia per far studiare uno solo dei figli); *mella* è anche un orizzonte di senso in un *continuum* di pratiche rivolte alla sussistenza. Un primo esempio l'ho già fornito attraverso il famigerato funerale a Spartaco, che ho definito 'furbata', per trovare un facile corrispettivo nella nostra lingua.

Il lavoro dell'antropologo Marco Di Nunzio (2012) si focalizza sulle pratiche di "hustling" dei suoi interlocutori, molti di Arada (celebre quartiere di Addis Abeba), laddove il nome di questa località urbana è divenuto esso stesso sinonimo di *hustler*, "furfante furbo". L'antropologo così descrive la "strategia" della strada: «In amarico, *mella* è un "mezzo", una "formula" e un "sistema". Sulla strada, un *mella* è un trucco, un modo per cavarsela» (ivi: 441)<sup>243</sup>. Chi è così scaltro da cavarsela sempre è, dunque, definibile "arada" (አራዳ).

L'espressione (dal nome del noto quartiere della capitale) è recepita anche nel tigrino degli abitanti di Mekelle. Gianmarco Salvati, con cui nel 2017 ho condiviso, proficuamente per entrambi, il terreno di indagine e che, talvolta, mi ha accompagnato nel quartiere di Da Gabriel, si è occupato nella sua tesi dottorale, dal titolo "Le immagini del futuro dei giovani di Mekelle", delle strategie impiegate da alcuni giovani mekellesi, altrimenti definibili come *hustler* o *arada*, per sollevarsi economicamente ed uscire da una situazione di difficile e iniziale marginalità. Del

---

<sup>243</sup> Continua l'antropologo: «Ibrahim mi ha detto che stava facendo un *mella* quando ha aiutato uno dei suoi amici a vendere un cellulare. Mikias stava facendo un *mella* quando aiutò un'amica a riavere il suo cellulare rubato. Oltre a questo, un *mella* si riferisce anche al tipo di attività di strada [...] come reclamizzare minibus, raccogliere denaro per il parcheggio, portare i turisti in giro. Il fatto che la nozione di *mella* sia usata per descrivere molte differenti attività di strada non significa che non si facciano distinzioni sulla strada [...] È interessante notare come i criteri per tali differenziazioni sulla strada non siano principalmente, ad esempio, la quantità di denaro [che si può] racimolare ma, piuttosto, la situazionalità o regolarità che caratterizza un business da un altro. A tal proposito, i miei informatori hanno operato una chiara distinzione tra *mella gizeawi*, un *mella* "temporaneo", e *mella kwami*, un *mella* "stabile". [Quest'ultimo rappresenterebbe] un tipo di impegno [...] su cui le persone potrebbero fare affidamento come fonte regolare di reddito. Per comunicare meglio la tensione che i miei informatori hanno espresso confrontando un *gizeawi mella* e un *kwami mella*, traduco queste due espressioni [con] "trucco" e "mezzo". Questi due termini sono entrambi possibili traduzioni della parola *mella*, ma sottolineano in modo diverso le [sue] due dimensioni [...] Un trucco è qualcosa di situazionale, una tattica per ottenere qualcosa nell'immediato [...] I trucchi incarnano le dimensioni transazionali e situazionali della strada [...] Costituiscono il tipo di opportunità che potrebbero derivare da doni e scambi, investendo in un'economia che si basa principalmente sulle interazioni quotidiane a cui le persone partecipano» (Di Nunzio 2012: 441-442; la traduzione è mia). A proposito delle "dimensioni situazionali e transazionali della strada", queste vanno sempre declinate – attraversando storicità differenti – nelle retoriche e nelle pratiche locali, come credo di aver fatto emerge nella parte etnografica dedicata alla periferia romana, specialmente in merito alla circolazione della "retta", operata dai ragazzi di Marozia (*supra*: II.4.2). Quanto detto vale anche per l'esempio del "funerale a Spartaco", impensabile – nella sua architettura di "trovata", "trucco" – al di fuori delle pratiche e dei codici culturali locali, sia inerenti allo stigma del gioco d'azzardo (che va ben oltre l'illegalità), sia inerenti alle pratiche mortuarie e all'impiego della tenda/schermo (*das*).

lavoro di Salvati (2018: 117-124), mi piace qui citare la storia di uno dei suoi informatori, Semera, che – pur non partendo da un elevato grado di istruzione – era riuscito a fingersi un *falascià*<sup>244</sup> (un ebreo d’Etiopia), avendo messo assieme una serie di *capitali* (culturale, materiale, simbolico, sociale)<sup>245</sup>, assumendo così una posizione ‘privilegiata’, una volta trasferitosi ad Addis Abeba, nel settore informale della guida turistica ‘non ufficiale’: il giovane era in grado di intercettare flussi di turisti da Israele, ben prima che questi mettessero piede nella capitale. Ancora, è stato il mio collega di MEITE a farmi notare, già sul campo, come al termine amarico *arada* corrisponda (pur coesistendo nella lingua locale) l’aggettivo tigrino *iwala* (ዓዋላ) nella sua accezione positiva, che indica colui che si distingue per l’arte di “saperci fare”, dell’essere furbi, agili, scaltri, che è al contempo “cool”, un “city-boy” (*ivi*: 102-104). Però, specialmente se adoperata da un anziano o da un genitore per rimproverare un ragazzo, *iwala* ha anche una connotazione negativa, che suona appunto come “criminale”, “truffatore”, “thug”, “gangster” (*ivi*: 105)<sup>246</sup>.

La differenza che corre, con le etnografie di Salvati e Di Nunzio, sta nel fatto che i miei interlocutori di Salsay Alem non disdegnano di adoperare – strategicamente – la violenza, sia individuale che di gruppo, quale *performance* da esibire pubblicamente nella costruzione sociale della propria identità (cfr. Ong 2005: 283). Si tratta, dunque, di una violenza intesa sia come ‘mezzo’, per operare direttamente furti, rapine e azioni ‘predatorie’, che come investimento simbolico, per rimarcare la propria posizione sulla strada. In tal senso, essere *choma* è un’“identità pubblica” (*ibid.*) che, come detto, può divenire “moneta di strada” da spendere nelle economie dell’illecito, rendendo, ad esempio, una rapina o un’estorsione meno problematica («prendere quello che serve», come dice Filmon, *supra*: III.3.1). Un’altra differenza con i lavori dei due antropologi sta nel fatto che i miei interlocutori, almeno finché restano proiettati nell’orizzonte della strada – poiché per tutti i ragazzi permane la speranza di trovare un giorno una

---

<sup>244</sup> Nelle fonti italiane. In genere anche *falasha* (ፋላሻ) in amarico.

<sup>245</sup> Una conoscenza di base dell’inglese e dell’ebraico (capitale culturale); la barba, i capelli lunghi, la *kipah* ed altri elementi del vestiario (capitale materiale e simbolico); un profilo sui *social network* ricco di sue foto con *ferenji*, cioè gli stranieri bianchi, e con alcuni rabbini (capitale simbolico); a ciò si aggiunge la capacità di creare “reti passive” (capitale sociale). Le “*passive networks*” (Bayat 1997: 19), sono fondamentali per navigare il mondo dell’*hustling* secondo la lettura di Di Nunzio (2012: 337-437), costituendo l’intera gamma di contatti informali e interazioni che, in maniera disordinata e a seconda delle situazioni, lega fra loro gli attori che agiscono sulla strada (cfr. Salvati 2018: 123).

<sup>246</sup> Espresso in amarico dalla parola *duriye* (ዱርዮ), come contraltare di *arada* (አራዳ) che ha solo una valenza positiva (cfr. Salvati 2018; Di Nunzio 2014b; Mains 2012). A seconda degli autori si possono incontrare translitterazioni differenti.

‘svolta’<sup>247</sup>, un lavoro ‘normale’, che possa portarli magari altrove – l’applicazione di una strategia di sussistenza come fatto sociale è una pratica collettiva: ed anche i guadagni del singolo, come un furto messo in pratica da uno solo dei membri, ad esempio per un’occasione improvvisa e propizia, confluiscono nelle casse del gruppo. I ragazzi di Da Gabriel possono definirsi – e si autodefiniscono proprio sulla scorta dell’ambiguità relazionale del termine – *iwala*<sup>248</sup>, specialmente nell’attuazione delle loro strategie e dei loro piani (*mella*) o trucchi (*supra*: nota 241). Per farmi meglio intendere il significato di *mella*, un giorno è intervenuto Filmon, il cassiere della banda, mentre eravamo intenti a giocare a carambola:

Ti faccio un esempio: *mella* è come buttare dentro il numero più alto, colpendo prima la palla ‘obbligatoria’<sup>249</sup>; però *mella* potrebbe anche essere per me farti vincere dopo averti insegnato a giocare, così che tu possa pagare molte partite e molte birre, perché mi sono messo d’accordo con il proprietario della sala, il quale ha anche aumentato il prezzo e dopo mi darà la mia parte. D’altronde, tu non scommetteresti mai dei soldi sapendo che sono più forte e, inoltre, qui siamo esposti e scommettere è illegale. Dunque, meglio che ti faccio divertire e che tu continui a pagare.

(Conversazione con Filmon, diario di campo, 13/09/2018)

Questo esempio è calzante per comprendere la valenza di “espediente”, “trucco”, che il termine può assumere – Di Nunzio (2012: 442) la riportata in amarico come *gizeawi mella*, “*mella* temporaneo” – ma anche in che modo si configuri quale orizzonte di senso o bussola per navigare la vita in strada: cogliere le occasioni del momento, per ricavarci abilmente un guadagno. Esiste, però, anche l’accezione di *mella* come

---

<sup>247</sup> I ragazzi adoperano spesso la parola “coincidenza”, *agatamitat* (አጋጣሚታት). Una coincidenza fortunata, per loro, può essere un ‘punto di svolta’ anche derivante da un contatto nuovo, da un nodo in reti sociali – deboli – o passive (Bayat 1997) ma, proprio per questo, meno marcate dallo stigma sociale e dal pregiudizio in genere. È anche in questo modo che i membri della banda mi ‘leggono’, chiedendomi di partecipare alla mediazione con le istituzioni locali (*infra*: III.3.5), o tentando di ricavare qualcosa dai miei contatti *ferenji*, come un colloquio di lavoro (*supra*: III.3.1).

<sup>248</sup> Al contempo, l’ambiguità semantica di *iwala*, la sua duplicità o relazionalità valoriale, non la si trova nell’uso che i giovani di Mekelle stanno facendo del neologismo coniato a Da Gabriel: “*choma*” (*supra*: III.3.1); al pari di *arada* – pur se esso è anche sinonimo di *gangster*, *tipo duro* – adoperando il termine si sottintende una certa ammirazione. In tal senso, non attraverso il nome della località, come accaduto per il quartiere di Addis Abeba, ma attraverso il soprannome dei ragazzi della *gang* (il neologismo *choma*) Da Gabriel sta divenendo il corrispettivo tigrino (oltre che urbano, anche semantico e simbolico) di Arada.

<sup>249</sup> Secondo le regole della carambola che si gioca in Tigray, vi è solo un obbligo: seguire in maniera crescente la numerazione delle palle che devono essere colpite, in prima battuta, da entrambi i giocatori. L’inesperto tenterà di gettare in buca direttamente la palla “obbligatoria”; il giocatore più esperto, invece, tenterà per mezzo di quella di acquisire più punti, facendone cadere in buca un’altra palla con un numero più grande (senza colpirla direttamente, poiché questo regalerebbe all’avversario il punteggio, corrispondente al numero impresso sopra).

“sistema stabile”, *kwami mella* in amarico (*ibid.*); in questo senso è proprio il mio informatore Filmon, il cassiere, ad aver concepito uno schema che permette alla banda di ridurre al minimo i rischi derivanti dalle attività ‘predatorie’, sfruttando una ormai acquisita familiarità con il sistema penale locale.

- I. Prima chiedevamo un pedaggio (*nargcha* - ናርግሻ) <sup>250</sup> a tutti i camion che venivano a caricare e scaricare a Da Gabriel, o che semplicemente erano di fuori e volevano passare di qui. La polizia ci ha fatto la guerra, siamo finiti dentro in dodici... io mi sono fatto quasi due mesi in *tabia* quella volta ed è finita lì. Allora abbiamo deciso di rimetterci a rubare con il nostro sistema (*mella*).
- R. Cosa intendi per sistema?
- I. Beh, la cosa più semplice è minacciare e, quasi sempre, funziona. Cerchiamo specialmente telefoni stranieri, non quella merda *made in China* o *in Etiopia*.
- R. Sono tutti *made in china*.
- I. Sì, ma ci sono i *made in China* per gli africani, quelli valgono al massimo 2.000 birr, non ci facciamo nulla. Se rubiamo un Samsung ultimo modello o un Apple ci facciamo dai 7.500 ai 15.000 (dai 300 ai 600 euro circa), dipende dal modello. Capisci? Lo stesso vale per i *laptop*, lì possiamo farci anche 20.000 birr (circa 800 euro).
- R. Se non funziona la minaccia?
- I. Si picchia il tizio e gli si prende tutto. A volte facciamo scattare una rissa per ‘creare confusione’ (*wekeba* - ወክባ), mentre alcuni di noi svuotano borse e tasche. Questo va bene specialmente nelle discoteche dove vanno i *ferenji* e i *wedi papa* (i ragazzi ricchi).
- R. Non avete paura della prigionia?
- I. (Ride) Qui andiamo sempre in prigionia. Non è questo il problema. Fa parte del sistema. L’importante è non finire in quella grande! La *Bet Hntset* <sup>251</sup> (ቤት ህንፅት)!
- R. Come fate?
- I. Con la *wahs* <sup>252</sup> (la cauzione)! Prima ci facevamo tirare fuori dai nostri parenti, ma questo era un problema. Se i soldi non ci sono, ci resti pure tre, quattro mesi nella *tabia* finché non ti fanno il processo. Allora, da un po’ abbiamo stretto un accordo (*metsb’ha*) con il nostro *teqebu* (ተቋብ; “ricettatore”).
- R. Quale accordo?
- I. Il *teqebu* è anche lui un criminale, tu lo sai. Sono io che gestisco i contatti con lui, perché sono il cassiere... gli porto la roba insomma e lui la compra. Solo che noi lo conosciamo, ma la gente in città non deve sapere che lui è un

<sup>250</sup> A Mekelle il termine è adoperato solo all’aeroporto, dove i taxi devo pagare pedaggio per fare il loro ingresso. I ragazzi non hanno nessun altro esempio di *nargcha* dalla loro.

<sup>251</sup> Composto da *bet* (casa) e *hntset* (riformare); non si tratta di una struttura per minorenni, ma del grande carcere regionale, la stessa prigionia che durante il *Derg* ospitava i prigionieri politici (*supra*: III.2.5; *infra*: III.3.6).

<sup>252</sup> Il termine tigrino *wahs* - ዋሕሲ, già incontrato in precedenza, in realtà è adoperato sia per indicare la “cauzione”, cioè il denaro in sé, che il garante, la persona che in questo caso correrebbe un rischio garantendo (ad esempio finirebbe in carcere in caso di latitanza della persona sotto processo per cui egli ha garantito).

criminale. Mi capisci? Si tratta di una persona che ha dei negozi... al centro. Quindi il patto è questo: se uno di noi finisce in cella (*tabia*<sup>253</sup>) lui ci mette a disposizione la somma per uscire (*wahs*).

R. Ma deve venire lui a tirarvi fuori?

I. No, non potrebbe! E, comunque, per una cosa come un furto di cellulare il giudice decide che basta solo la cauzione. Uno dei nostri la va a prendere dal *teqebu* e via... poi il patto vuole che gli restituiamo i soldi portandogli nuova refurtiva, finché non è ripagato il debito.

R. Se fate qualcosa di peggio di rubare un telefono? Se ferite qualcuno?

I. Per un telefono si esce con una cauzione da 5.000 fino a 8.000 birr. Se ferisci qualcuno dipende da quanto è grave, se ti va bene te la cavi con 15.000 birr, più o meno lo stesso se ti trovano con la marijuana<sup>254</sup> o anche di più. Noi però non vendiamo marijuana, perché non siamo *mestul*<sup>255</sup> (መስጢል; “drogati”), non abbiamo quell’atteggiamento. Beray<sup>256</sup> una volta si è messo in testa di vendere da solo la marijuana, non è potuto uscire dalla *tabia*, la cauzione era troppo alta e non c’era nessuno come il *teqebu* che poteva prestare i soldi. Capisci? Questo è il sistema (*mella*). Se fai diversamente, non funziona.

(Intervista a Filmon, 15/08/2017)

Con molta onestà, devo ammettere che impazzirei a star dietro a tutte le sfaccettature del sistema penale etiope, in merito agli arresti, al carcere detentivo, alla cauzione, alle garanzie, così come alle attenuanti, alle aggravanti, ecc., al contrario dei miei interlocutori, ben ‘navigati’ in materia, come si evince dal dialogo di sopra. Il punto è che i *choma* hanno messo su un sistema (relativamente stabile) che può permettere loro di fare a meno anche di un lavoro retribuito sui 1.500 birr mensili pro-capite, quando esso manca. Il sistema (*mella*) è un equilibrio collaudato tra rischi e pratiche possibili sulla strada, attraverso un patto (e ricatto) stabilito con un “criminale” adulto, un imprenditore del centro. Quel complicato sistema di piccole norme, di ‘consuetudini’ giudiziarie (per usare un eufemismo) – cioè sapere cosa e quanto si rischia facendo cosa – è, tutto sommato, un capitale culturale attraverso il quale i ragazzi hanno imparato a navigare la precarietà della strada (dandole finanche un senso strutturato, continuativo). In un mese, mi dice Filmon, il gruppo, attraverso la ricettazione, guadagna con questo sistema dai 30.000 birr (4 *smartphone* Samsung) ai

---

<sup>253</sup> Il termine *tabia* (cfr. *supra*: III.2.1, nota 115) oltre ad indicare l’unità amministrativa media (un insieme di quartieri), è usata nel linguaggio comune, parlando di carcere e arresti, per definire la cella di sicurezza più prossima a dove si viene arrestati, cioè la cella della stazione di polizia. In realtà è la stazione di polizia stessa a chiamarsi *tabia*: essa può avere da una a più celle detentive, talvolta anche un cortile, una sorta di piccolo carcere; nella stessa stazione sono esposti gli elenchi degli *shimagiletat* (gli anziani mediatori). Il “carcere grande”, la *Bet Hntset*, è la struttura dello Stato Regionale, formata da diversi blocchi, nei quali sono ospitati i detenuti coatti, i condannati all’ergastolo e i criminali politici (accusati di terrorismo) dopo la sentenza del giudice. (Cfr. *infra*: III.3.6)

<sup>254</sup> Reso con l’espressione gergale *puf* (ፖፍ).

<sup>255</sup> Gergo di strada.

<sup>256</sup> Soprannome di uno dei ragazzi, contrazione di *bi’eray* (ብዕራይ), “bue”.

50.000 birr (i 4 di prima e, se si è fortunati, un *laptop* di ultima generazione). Nel peggiore dei casi, facendo i calcoli su venti ragazzi, vale a dire la permanenza media dei membri del gruppo (qualcuno, talvolta, è fuori per sopraggiunto e improvviso lavoro ‘non illegale’), ecco che si parla di 1.500 birr a testa, che in momenti di scarsa ‘attività’ possono scendere fino 1.000 birr. Si tratta di cifre che a Mekelle sono in linea con il concetto di economia di sussistenza<sup>257</sup>.

### III.3.3 Tsila: il nemico

Anche per Filmon, il cassiere del gruppo, uno dei perni del “sistema” di Salsay Alem, vi è una storia di strategia familiare spezzata, che merita di essere raccontata per diverse ragioni. Il ragazzo, ultimo di cinque figli maschi, oggi ventiquattrenne, riesce ad andare ben oltre Mussui, superando il difficile *grade 12* del sistema di istruzione nazionale<sup>258</sup>, accedendo così all’università. Poco prima dell’esame finale (del grado preparatorio all’università), Filmon si trova in *tabia* (cella detentiva)<sup>259</sup> da quasi tre mesi, in attesa di giudizio e con la madre che va a trovarlo ogni giorno. È finito dentro per una grave rissa, durante la quale è stato danneggiato un veicolo governativo in strada; in realtà – come confidatomi in un secondo momento – si è trattato di un “piano” per scatenare il caos per rubare un *laptop*, visibile all’interno dell’auto. Scatenare una rissa – grazie al numero dei partecipanti e alla forza del gruppo – per creare caos e rubare agilmente (strategia praticata anche dai ragazzi di Quiha; *supra*: III.2.6), come si è visto sopra è detto *wekeba* (ወክባ)<sup>260</sup> e rientra nella categoria di *mella* come “espediente” e non come “sistema”, cioè un trucco applicato ogni volta che è possibile. Ad ogni modo, il giudice decide di far uscire Filmon dalla *tabia* perché non perda l’esame di accesso all’università, essendo convinzione delle autorità come della famiglia che l’università, facendogli cambiare ‘aria’<sup>261</sup>, possa fargli anche mutare ‘atteggiamento’. Così, nonostante tutto, Filmon riesce ad accedere alla Facoltà di

---

<sup>257</sup> Per comprendere la portata delle cifre, un insegnante di scuola superiore guadagna (nel 2018) in media sui 3.000 birr al mese, più o meno come un poliziotto semplice; un giornalista radiofonico sui 4.000 birr; la cameriera di un bar dai 500 e agli 800 birr.

<sup>258</sup> *Supra*: nota 166.

<sup>259</sup> *Supra*: nota 253.

<sup>260</sup> In genere “creare confusione”. Il termine, ad esempio, è impiegato per definire l’attività confusionaria dei venditori urlanti al mercato.

<sup>261</sup> Secondo il sistema d’istruzione federale, si può attualmente scegliere il *campus* in cui studiare in base a una graduatoria nazionale, stilata a seguito del punteggio dell’esame conclusivo del *grade 12*. Chi è attorno al ragazzo prevede che Filmon possa difficilmente essere tra i primi e che, dunque, sarà alla fine costretto a recarsi presso un ateneo lontano da Mekelle.

Scienze Meccaniche, presso il campus di Bahar Dar<sup>262</sup>, la principale città della regione Amhara. Qui, passa gran parte del suo tempo nel dormitorio studentesco, assieme a ragazzi provenienti da ogni parte dell’Etiopia. Ben presto si vanno però creando, specie con gruppi di ragazzi amhara, una serie di conflitti che si generano su un’arena politica e sociale molto complessa.

Bahr Dar è una città scossa da molti conflitti politici, sociali, nazionalistici [*supra*: III.1.1], avendo la precedente leadership federale tentato di modificare i confini a favore del vicino Tigray; le sommosse e le proteste non si sono però spente neanche con il nuovo governo di Abiy Ahmed, anzi si sono riaccese nel momento in cui, anche in altre regioni dell’Etiopia, diversi conflitti per la terra e l’autonomia sembrano minare la coesione federale. [Ad agosto 2018] mi reco in Amhara e per farlo devo chiedere aiuto ad un amico di Addis Abeba, il quale mi procura un’auto con targa locale che mi attende al confine con il Tigray, da raggiungere con il trasporto pubblico. Nessun mezzo pubblico o privato con targa tigrina, infatti, osa varcare il confine tra le due regioni. Due settimane prima del mio viaggio in Amhara, è accaduto un tragico linciaggio conclusosi in esecuzione pubblica: l’autista di un veicolo targato Tigray è stato fatto scendere dal mezzo, accusato (ingiustamente) di essere una spia del TPLF [il partito di governo tigrino], picchiato, ucciso ed impiccato a testa in giù. Si tratta dell’ennesimo accadimento che rende le due regioni confinanti ancora più simili a due nazioni nemiche, separate da una cortina di paura e di odio [...]

Giunto a Gondar, l’antica città imperiale, posso ammirare la bandiera dell’Etiopia privata della stella a cinque punte (simbolo del federalismo), campeggiare ovunque in città (finanche sui *bajaj*, i piccoli taxi cittadini, accanto ad effigi di imperatori ed eroi amhara del passato), ma soprattutto in cima al Fasil Ghebbi, la meravigliosa fortezza imperiale, patrimonio dell’UNESCO ed uno dei principali monumenti del paese. Una massa scalpitante si è presentata alle porte del sito archeologico, appena sette giorni fa, costringendo i guardiani a sostituire la bandiera ufficiale con quella portata da loro. Uno dei custodi del monumento mi racconta di come la polizia e l’esercito abbiano lasciato fare, pur di non scatenare la rivolta definitiva nella regione [...]

Sono rimasto bloccato durante la notte nella cittadina di Woldiya, dove per le strade bande di ragazzi armati di spranghe, lame e bastoni, attraversano la città (posta sulla direttrice principale in direzione del Tigray) alla ricerca di tigrini o veicoli con la targa “nemica”. Non potendo attraversare ‘pacificamente’ il tracciato urbano, dopo aver incrociato uno di questi gruppi, mi sono rifugiato in un hotel, nel quale il proprietario è appena stato frodato da una di queste bande, che ha consumato nel ristorante del suo albergo, mettendo ogni cosa a soqquadro e minacciando di ucciderlo – lui un Amhara – pur di non pagare. Entrato nell’hotel, i suoi dipendenti stanno ancora sistemando i resti dei tafferugli. Proprio a Woldiya è avvenuta, infatti, la terribile impiccagione di circa due settimane fa. La banda incontrata poc’anzi era formata da una trentina di ragazzi, alcuni con il volto per metà coperto da un pezzo di stoffa, ed è la prima volta che mi si para dinanzi un gruppo come questo, mentre svolge una

---

<sup>262</sup> Anche Bahir Dar (*supra* III.1.1).



‘ronda’ notturna. Il mio autista, pur se di Addis Abeba, è terrorizzato che io apra bocca per comunicare con la gente, in quanto non parlo amarico ma conosco solo un po’ di tigrino, che – talvolta – in maniera assolutamente spontanea e irriflessa, dopo tanti mesi di campo, non riesco proprio a trattenere. Mi prega di sforzarmi a parlare solo in inglese. Non vuole che si sappia che lavoro in Tigray.

(Diario di campo, agosto 2018)

Questo estratto dal diario vorrebbe far comprendere – pur se minimamente – il clima di paura, tensione politica e sociale, che si traduce in rapporti rischiosi e conflittuali tra gli amhara e i tigrini. Chiaramente, le cose sono molto più complesse, ma quanto descritto, inclusa l’impiccagione a cui fortunatamente non ho assistito, che però è stata messa in rilievo dai telegiornali del Tigray, sono tutti eventi per i quali, nel clima di totale incertezza, non è stato trovato – o meglio non si è voluto trovare – nessun colpevole. In tal modo, in Amhara gruppi di giovani armati stanno lentamente emergendo, sovrapponendo forse progettualità loro specifiche (un *mella*) al discorso ‘interetnico’, messo in campo dai *competitor* locali al potere esercitato ancora, a livello federale, dall’EPRDF, di cui il TPLF tigrino è stato fino a un anno fa l’elemento egemonizzante.



Fig. 14. Una manifestazione pubblica in Amhara durante l'estate 2018. Fonte: Philadelphia Tribune<sup>263</sup>

<sup>263</sup> Il “Philadelphia Tribune” è il più antico giornale afroamericano che pubblica ininterrottamente negli Stati Uniti dal 1884 (Franklin 1984). L’immagine è tratta dal suo archivio *on-line*. La maggior parte

Nella *Fig. 14* si può osservare la bandiera della federazione, privata della stella a cinque punte che di norma campeggia nel mezzo. La bandiera al centro dell'immagine riporta l'effigie dell'imperatore Tewodros II. La foto è stata scattata durante una manifestazione in appoggio al nuovo primo ministro Abiy Ahmed che, pur se uomo dell'EPRDF, viene 'letto' come oppositore interno della vecchia oligarchia di partito e grande riformista (lui, un oromo, cioè di un'altra 'nazione' sopraffatta dalla coalizione fino a quel momento trainata dal partito tigrino; *supra*: III.1.1). La stessa combinazione iconica/simbolica di sopra è adoperata per volantini e *stickers* che adornano i vari minuscoli taxi della città, come appena testimoniato. Nelle attuali retoriche di contesa e opposizione al potere del TPLF in seno alla coalizione nazionale (EPRDF), personaggi del passato assumono un valore fortemente simbolico, attraverso una contestuale manipolazione dei significati e della memoria collettiva, contribuendo così ad alimentare un'idea di nazione in quanto "comunità immaginata" (Anderson 2009 [1991]). Come riportato nella cornice storica (*supra*: III.1.1), tra il 1855 e il 1868, Tewodros II, aveva cercato di 'modernizzare' l'Etiopia feudale, tentando di consolidare il potere centrale, unificando militarmente e linguisticamente il paese, con l'adozione dell'amarico come lingua ufficiale (allora al posto del *ge'ez*); incattivito dalle continue resistenze dei vari capi locali e del clero (minacciato nei suoi privilegi), Tewodros II era giunto ad imprigionare tutti gli europei presenti sul territorio imperiale, provocando l'intervento militare delle forze britanniche; il sovrano si era infine ucciso prima di venire raggiunto dai nemici, spianando la strada proprio a Yohannes IV, un *ras* tigrino, che faceva così di Mekelle la nuova capitale dell'Impero. Si riesce a comprendere, quindi, quale efficacia politica quell'effigie, su una bandiera 'manipolata', apporti al discorso anti-Tigray/TPLF.

Tornando al racconto di Filmon, questo clima di odio e diffidenza, tra le due regioni confinanti, è già vivo al suo ingresso nel campus, nel 2014.

Mi chiamavano *tsila* (ገላ)!<sup>264</sup> Nel campus c'erano tante bande e tanto razzismo. C'erano gli afar, gli oromo, ma contro i tigrini i peggiori erano sempre gli amhara. Così scoppiavano spesso delle lotte e le guardie intervenivano. Hai mai

---

delle immagini veicolate dai *social media* e diffuse in internet provengono da siti di informazione militante, quasi tutti con base all'estero.

<sup>264</sup> Il modo in cui gli amhara offendono i tigrini, suona come 'sporco tigrino', ed è un epiteto gravemente dispregiativo. Vi è anche una connotazione razzista, considerando anche l'uso proprio del termine: *tsila* è una roccia d'ardesia tipica del Tigray, dal colore nero, particolarmente intenso.

visto anche qui nel campus cosa stringono le guardie in mano? Un grosso cavo dell'elettricità [di quelli dell'alta tensione], lo adoperano per colpire forte, fa male, rompe le ossa e non si spezza... anche i poliziotti di Mekelle lo usano [...] Gli amhara mi prendevano di mira, se spariva qualcosa accusavano me, anche quando non ero stato io... mi trattavano con disprezzo, chiamandomi “negro”<sup>265</sup>. Te l'ho detto, c'è tanto razzismo in Etiopia, specialmente all'università.

(Intervista a Filmon, 16/08/2017)

Filmon, per non isolarsi, si ritrova presto con altri ragazzi provenienti dal Tigray, alcuni di loro da Adigrat, cittadina che dista 120 km circa da Mekelle. Ricorda di non aver mai smesso di rubare, perché pur se gli amhara gli rivolgono infamanti accuse di essere un “tigrino sfruttatore” – le retoriche del conflitto nazionale, come visto, si basano sull'immagine predatoria del Tigray/TPLF – in realtà lamenta difficoltà economiche, non bastandogli il denaro che la famiglia raramente gli spedisce. Le accuse di tigrino sfruttatore si rivoltano nell'animo di Filmon, che si sente preso in giro, lui uno degli ultimi, uno di Salsay Alem: quelle accuse vengono proprio dagli amhara “figli di papà”, che hanno avuto la possibilità di scegliere l'università non lontana dalle loro famiglie, che ostentano modernità e benessere negli affollati bar del centro nei pressi del lago Tana (che ricordano tanto quelli di *kebele 16*). Filmon stringe, a questo punto, legami sempre più stretti con quella che definisce una *gang* di ragazzi tigrini, i quali hanno scelto per il loro collettivo un nome inquietante e minaccioso: “Hitler”.

Ai ragazzi serve un nome forte, un nome che spaventi, specialmente nelle incursioni in città. La scelta non viene operata per una particolare adesione alle ideologie del nazionalsocialismo tedesco del XX secolo. Si tratta di un'etichetta ‘facile da usare’, perché già pronta nelle retoriche aggressive dei nemici del Tigray, già disponibile nel campo ideologico delle rivalità politiche e interetniche. Il TPLF, infatti, è considerato, dai suoi detrattori più accesi, una dittatura spietata, omicida e liberticida<sup>266</sup>. Internet,

---

<sup>265</sup> In realtà l'offesa lanciata è *barya* (ባርያ), termine sia amarico che tigrino, significante al tempo stesso “schiavo” e “nero”. Ho tradotto con “negro” per avvicinare il lettore italiano all'effetto che l'espressione può produrre all'orecchio del mio informatore. Anche in Tigray, le persone sono abituate a definizioni varie sull'aspetto esteriore, in relazione al colore della pelle: una persona è rossa (*keith* - ቀይሕ), nera (*tselim* - ፀሊም), mezza scura (*cadereyta* - ከደረታይ), quasi chiara (*dama* - ዳማ). Ma, a differenza di *barya*, queste definizioni non sono avvertite come ‘politicamente scorrette’, razziste o offensive per la dignità personale.

<sup>266</sup> Tra i crimini più recenti di cui si è accusato l'EPRDF a trazione TPLF, si pensi agli scontri a ridosso delle elezioni per sedare il dissenso di piazza, alle repressione delle proteste partite dall'Università di Addis Abeba nel 2001, giustificate dalla creazione della categoria di *gangster* facinorosi; ed ancora nel 2005, nuove proteste terminate anch'esse nel sangue, con la copertura ideologica di colpevoli etichettati come “vagabondi pericolosi”, rendendo possibile la creazione di una legge ‘speciale’ (*supra*: III.2.7);

attraverso i *social media*, è uno dei campi su cui la battaglia ideologica e i conflitti sopra espressi sono più presenti. Non sono rari in Etiopia, in alcuni momenti considerati ‘critici’, come ad esempio la visita del *premier* o di qualche alto rappresentante dell’EPRDF in una città, momenti, anche intere giornate, di totale *blackout* delle comunicazioni o di oscuramento per alcuni siti web. Le retoriche e contro-retoriche del conflitto nazionale (o dei conflitti tra ‘nazionalità’ in seno alla federazione) sono ben note ai ragazzi che frequentano il campus in Amhara, molti dei quali contribuiscono ardentemente a diffonderle, sia attraverso il mezzo tecnologico che con volantinaggio e manifesti.

Qui di seguito alcune immagini, diffuse attraverso i *social media*, e che Filmon e i suoi nuovi amici tigrini ben conoscono, perché tollerate e propagandate nel nuovo ambiente che li ospita (senza accoglierli).



Fig. 15. La propaganda on-line<sup>267</sup> contro il TPLF/Tigray. a) Sovrapposizione tra bandiera del Tigray (rossa e gialla) e quella nazista; b) la stella a cinque punte della bandiera ufficiale, simbolo del “federalismo etnicista” con sotto la scritta accusatoria “stato d'emergenza”; c) altra commistione tra bandiera del Tigray e svastica nazista, con denuncia “TPLF nazisti africani”; d) nell'ultima, la bandiera del Tigray fa da sfondo ad una retorica differente, cioè «il TPLF aumenta la divisione in Etiopia», chiamando in causa le due maggiori confessioni religiose, cristianesimo e islam.

dal 2010, almeno 60 giornalisti sono dovuti fuggire in esilio, trenta solo nel 2014, mentre 19 sono finiti in carcere fino a quell'anno (HRW 2015a); ancora, nel 2015, altri episodi come l'eccidio a Bishoftu, durante un *festival* oromo con oltre un milione i partecipanti (*irrecha*), di 55 persone (secondo le fonti ufficiali interne) per reprimere nuove proteste indipendentiste (*supra*: nota 114); questo episodio ha dato poi il via alla proclamazione dello “stato di emergenza”, a cui hanno fatto seguito fino al 2018 e prima del cambio del *premier*: detenzioni arbitrarie (censite in circa 26000 su tutto il territorio nazionale), centinaia di processi iniqui contro attivisti politici, dissidenti e manifestanti, nonché leader delle opposizioni, grazie alle leggi speciali (Amnesty International 2018). Mi fermo qui per citare solo alcuni eventi relativamente recenti, confermati direttamente dalle fonti nazionali governative (laddove i contestatori mediatici parlano di un numero di vittime quasi sempre dieci volte superiore) e dagli osservatori internazionali. Ma, ad ogni modo, l'elenco potrebbe facilmente continuare.

<sup>267</sup> Immagini non contrassegnate da *copyright*.

A Mekelle, Salsay Alem (“Terzo Mondo”) è stata un’etichetta che ha offerto ai ragazzi di Da Gabriel la possibilità di un contro-discorso, ribaltando lo stigma in identità urbana, sociale, di classe che, infine, una volta consolidatasi, è divenuta moneta di strada in una economia di sussistenza (illegale). Qui sta avvenendo qualcosa di non troppo dissimile. I ragazzi tigrini del campus, con i quali Filmon stringe un legame, si trovano per la prima volta in un contesto a loro assolutamente estraneo, conflittuale e rischioso. Si gioca su un terreno che non lascia la possibilità di praticare collaudati meccanismi, strategie, sistemi: i ragazzi sono ‘fuori casa’ e, come direbbe Schirripa (2015: 100), in riferimento al dispositivo di “tattica” descritto da De Certeau<sup>268</sup>, essi agiscono «su regole dettate da altri, da chi ha il potere di definirle, giocando sugli interstizi». In uno di questi interstizi, i ragazzi tigrini del campus trovano la possibilità di avvalersi di un segno già ‘potente’ (*hayal*), già ‘pronto’ sul terreno della contesa ideologica e politica, anche se essa è stata impostata da giocatori preesistenti.

Che per lo stesso Filmon si possa parlare di un agire tattico, lo si può rilevare dal fatto che nei dialoghi intercorsi con lui, come si è visto nei paragrafi precedenti – quindi dopo il suo rientro a Mekelle – i suoi discorsi inerenti al tema della carenza di lavoro e di opportunità sono un attacco a “Weyane” (TPLF), ma di certo non con pretese di opposizione/ribellione politica; non vi è da parte sua né degli altri *choma* alcuna retorica dichiaratamente eversiva. Nei discorsi di Filmon dei suoi a Mekelle, ‘a casa’, il TPLF è solo uno dei tanti attori disinteressati alle loro sorti di giovani ‘bloccati’, accanto, ad esempio, ad una parte dei genitori, ai rappresentanti del quartiere, ai *leader* morali della comunità, come si vedrà in seguito (*infra*: III.3.7). Forse il TPLF è, in quelle narrazioni, il principale responsabile dell’immobilità dei ragazzi, del loro percepirsi ‘gli ultimi’, gli ‘eterni esclusi’, ma non per questo il partito va attaccato ideologicamente, politicamente o, ancor di più, con azioni di forza intente a rovesciarlo<sup>269</sup>.

In definitiva, si tratta di una – abilissima – ri-manipolazione dello stigma e dei simboli della retorica anti-Tigray, per adoperarli contro gli attacchi definiti da Filmon “razzisti” (e che di fatto lo sono), dall’isolamento sociale e di classe, altrimenti difficile se non impossibile da sostenere in un ambiente nuovo e ostile. Sotto il nome della nuova banda (“Hitler”) si raccoglie non una località (Da Gabriel) ma una

---

<sup>268</sup> Cfr. *supra* II.3.3 e De Certeau (2010 [1980]: 73).

<sup>269</sup> Sebbene esista un partito di opposizione, ancora debolissimo e privo di effettivo potere in Tigray, questo non si è mai stato al centro delle conversazioni con i *choma*, se non quando il rappresentante dello YAO di Hawelti li ha accusati, dinanzi a me, di farsi manipolare dagli oppositori, i quali vorrebbero veder fallire ogni politica (incluse quelle giovanili) del TPLF (*infra*: III.3.5).

nazione: nella prima sono attori e membri ‘naturali’ i figli del quartiere (*deqi sefer*), nella seconda vi sono i ragazzi del Tigray – in origine estranei, privi di un passato materialmente comune, senza una storia costruita su rapporti *face-to-face* – e che ora hanno bisogno di immaginarsi nazione per saldare il loro legame, parafrasando Anderson (2009: 1991)<sup>270</sup>.

Questo nuovo gruppo mette in piedi una sua economia di sussistenza. Per Filmon si tratta di non compiere più azioni solitarie. Non è solo una questione di maggiore facilità e relativa sicurezza nel rubare, secondo tecniche simili a quelle incontrate in precedenza. Per Filmon (e per gli altri tigrini nel campus) si tratta di recuperare una dimensione – una risorsa – fondamentale, altrimenti perduta se lontani da casa, cioè l’accesso a pratiche di condivisione generalizzata: dal cibo al vestiario, con le scarpe in primo luogo, da oggetti di uso comune a quelli di uso meno comune, da una coperta a un materasso migliore, perché lo si usi a turno, fino ad una ‘semplice’ penna quando la propria è scarica<sup>271</sup>. Nella vita di Filmon, sia dentro al campus che all’esterno, migliora da un lato l’aspetto della sicurezza, dato che egli non si trova più coinvolto in risse uno contro molti; pur rimanendo parte di una minoranza, egli non è più solo. Uscito dall’isolamento, un’offesa contro di lui si trasforma ora in un’offesa collettiva. Il gruppo si muove per difendere il singolo e perché la loro ‘nazione’ (i tigrini in ‘terra nemica’) non venga considerata *mdfar* (“priva di rispetto”, “violata”<sup>272</sup>).

Qui, a Bahr Dar, in questa fase della storia personale del mio giovane informatore, una retorica anti-TPLF (il riferimento al nazismo) diviene, dunque, nel nome “Hitler” dato alla nuova banda, una tattica efficace.

I. Dopo che mi sono unito agli altri [tigrini], le cose sono andate all’inizio meglio. Muoversi in gruppo, lo sai, è diverso che andare da soli. Siamo più potenti (*hayal*) in gruppo.

R. Ma ti piaceva il nome “Hitler”?

---

<sup>270</sup> I tre punti teorizzati da Anderson (2009 [1991]) perché si possa parlare di nazione come “comunità immaginata” sono: tempo (da agire assieme, significandolo), lingua (come accesso a informazioni condivise, adoperabili), frontiera (una comune percezione di un “dentro” e di un “fuori”). Questi tre elementi vanno a soppiantare la comunità di vicinanza (rapporti faccia a faccia), traslando il concetto di nazione – anche nell’esperienza vissuta da Filmon oltre la ‘frontiera’ della sua regione – su aspetti contingenti e relazionali, nel momento in cui ad una presunta universalità del concetto di nazione si sostituisce la sua invenzione, la sua “immaginazione”.

<sup>271</sup> Le penne hanno un costo (pari a quanto noi pagheremmo in una cartoleria sotto casa) esorbitante per i ragazzi incontrati in Tigray, specialmente per gli studenti lontani dalle loro famiglie. Durante un questionario somministrato a studenti della Mekelle University, nel 2015, dalle colleghe di MEITE Corinna Santullo e Desirée Adami, alle quali prestavo aiuto in quell’occasione, si presentarono moltissimi giovani solo per avere l’opportunità, da noi non preventivata, di trattenere – come poi in effetti fecero – le penne che avevamo portato.

<sup>272</sup> Cfr. *supra*: III.2.5.

- I. Hitler è un nome. Non mi importava. Hitler era *hayal*.  
 R. Ma quello che ha fatto? I milioni di morti? Lo sai questo?  
 I. Ci sono milioni di morti in tutte le guerre. Hitler era cattivo ma potente. Il nome fa paura. Così in giro sapevano di noi, ci temevano, facevamo paura anche noi.

(Intervista a Filmon, 16/08/2017)

Come a Da Gabriel, con un nome minaccioso, alcune pratiche ‘predatorie’ riescono più facilmente. Alcuni che prima hanno preso di mira il singolo, ora ci pensano due volte prima di attaccare la banda. Ma altri accettano la sfida sul terreno della violenza e, dunque, anche qui si deve combattere, provando ad imporsi ogni volta che la sfida è lanciata. Purtroppo, il prezzo del ‘gioco’ in terra straniera è un progressivo allontanamento dalla serenità necessaria per studiare e andare avanti nella carriera universitaria. I voti non sono mai decollati, il tempo progressivamente viene monopolizzato dalle attività del gruppo e alcuni conflitti, nel senso di scontro fisico, producono i primi danni seri a cose e persone all’interno del campus. Filmon viene sottoposto, assieme agli altri del gruppo, ad un esame disciplinare ed espulso.

L’espulsione dall’università di Bahr Dar significa non poter mai più riprendere gli studi in un ateneo pubblico, il che per lui si traduce nella fine del suo percorso d’istruzione e nel ritorno a Mekelle. Quando l’ho incontrato per la prima volta, nel 2017, è tornato da poco più di due anni. La sua esperienza in Amhara è durata in tutto otto mesi.

- R. Rimpiangi di non aver continuato gli studi?  
 I. (Mima un’espressione d’indifferenza) Volevo vedere come si stava all’università.  
 R. E come si stava?  
 I. Come un “nemico” (*tsela'i* - ተላኢ). Come uno *tsila* (“sporco tigrino”)<sup>273</sup>.  
 R. Meglio qui, a Da Gabriel?  
 I. Meglio qui con i *choma*.  
 R. Quindi ora vuoi restare?  
 I. Non ho detto questo. Ma se devo andare in Amhara per essere nemico in Etiopia, allora meglio stare con loro (indicando i suoi amici). Poi si vedrà...

(*Ibid.*)

Andar via, mettersi in movimento nello spazio, è per Filmon un’opzione da non scartare per l’affermazione di un suo progetto di vita, per una crescita materiale e sociale, ma un progetto di tal genere può prendere le mosse solo dalle sue attuali

---

<sup>273</sup> Anche se i due termini appaiono simili, *tsela'i* e *tsila* non sono legati tra loro, se non nell’accostamento offerto dal mio interlocutore.

condizioni, dalle possibilità reali di accumulare capitali (di vario genere), dalle sue conoscenze e dai suoi modi di immaginare un futuro, non senza nuovi errori e nuove rischiose interruzioni, come si vedrà in seguito (*infra*: III.3.7).

#### III.3.4 *Ergi*: mediazione e liturgie del potere

Tornato a Da Gabriel, Filmon si riunisce con i suoi *deqi sefer*, che inizialmente faticano ad riaccettarlo nel gruppo. Il giovane informatore però dà prova di fedeltà e, soprattutto, viene apprezzato per la sua intelligenza, che si trasforma in senso pratico e scaltrezza, come messo in rilievo a proposito del “sistema” (*mella*), messo su con la complicità del *teqebu*, il ricettatore adulto (*supra*: III.3.2). Il quartiere è scosso da cambiamenti (*supra*: III.3.1): il cantiere dello stadio e altri scenari urbani sembrano poter promettere nuove possibilità esistenziali agli abitanti di Salsay Alem, ma ciò non si concretizza per chi è sempre rimasto al margine del progetto di sviluppo. I *choma* intensificano le loro scorriere al centro, aumentano i furti e la polizia ciclicamente arresta qualcuno di loro.

Nel 2015, mi raccontano i ragazzi, finiscono in *tabia* in dodici, alcuni vi restano tre mesi. I ragazzi credono che l’accanimento della polizia contro di loro sia dovuto alla volontà di *Weyane* (TPLF) di tenerli lontani dal quartiere il più possibile, mentre il partito costruirebbe il ‘nuovo centro’ di Mekelle. I ragazzi mi parlano, molto spesso, di arresti avvenuti soltanto perché qualche presunto testimone, con cui non si sono mai confrontati, ha fatto il loro nome, incolpandoli di distruzione, furti e ferimenti nei bar giù al centro. Bereket, ad esempio, è pronto a giurarmi di essere entrato in *tabia*, nel febbraio 2015, per un’accusa di aggressione che poi gli è stata ritirata: si è capito che a commettere l’aggressione di due ragazzi al centro, derubati e feriti, uno alla testa e uno ad un occhio, era stato un giovane addirittura di Adigrat, in visita a Mekelle per lavoro. Intanto, racconta il ragazzo, ha speso cinquanta giorni in cella, mai ‘compensati’ in alcun modo (nessun risarcimento è previsto, come traspare da molte storie di ‘detenzione cautelare’ raccolte sul campo; *infra*: III.3.6).

Nel 2016, dati i preesistenti rapporti tesi con “quelli di Adi Shumduhun”, il quartiere vicino, progredito anche per l’insediamento delle famiglie degli impiegati pubblici e dei poliziotti (*supra*: III.2.1), si verificano tra le due ‘compagini’ giovanili, innescati talvolta da banali liti in città, ripetuti episodi di lotte di strada. La ‘piccola’ guerriglia mekellese culmina, in quello stesso anno, con la tragica morte di due giovani.

Quanto detto lascia capire come mai, il 12 novembre 2016, la *Tigray Television* trasmetta uno speciale televisivo sul processo di pacificazione tra i giovani dei due



blocchi urbani. In realtà, il documento audiovisivo che sto per descrivere, ci offre le immagini della cerimonia finale di riconciliazione (*erqi*) e raccoglie anche talune testimonianze per mezzo di interviste. L'intera durata del processo di mediazione dura – a dire degli ufficiali della locale *kebele* – circa due mesi.

L'*erqi* è, dunque, il risultato di un periodo in cui la comunità e le istituzioni hanno creato un *forum*, una serie di incontri pubblici per discutere del problema delle lotte di strada tra i due gruppi di giovani. Oltre ai ragazzi delle due aree urbane, i partecipanti alla cerimonia finale sono le istituzioni politiche, le autorità religiose, le forze di polizia e la comunità di quartiere. In realtà, incontrando sia le istituzioni che hanno messo su l'iniziativa che i ragazzi coinvolti, ho rilevato che mentre i secondi ricordano maggiormente, citano, o vogliono semplicemente enfatizzare la solennità e l'importanza della cerimonia (*erqi*), i primi tendono a sottolineare il lavoro preliminare svolto (il *forum*): gli incontri tra *shimagiletat* (“anziani/mediatori”) e i ragazzi di ciascuna comunità, dapprima separatamente; l'intervento di rappresentanti della polizia per spiegare (cioè raccontare qualcosa che essi ben conoscono) i rischi, nei termini di carcere e privazione delle libertà personali; l'invito dei ragazzi a partecipare a riunioni presso la sede della *kebele* (ora la *ketena*) con i rappresentanti del partito e altre cariche elette dalla comunità. Molti di questi incontri preliminari, a dire dei *choma* di Da Gabriel, si sono alla fine concretizzati in infiniti e noiosi *meeting* di partito, nei quali sarebbero state ripetute, a termine di sessioni che poco o nulla hanno interessato i ragazzi, farraginose intenzioni future per la creazione di opportunità lavorative nell'area. In realtà, si tratta di retoriche che ritornano, condensandosi, anche durante la cerimonia finale, come si vedrà a breve.

Va chiarito che *forum* e *meeting* sono consolidati strumenti di governo in Tigray. Essi scandiscono effettivamente la giornata di molti interlocutori sul campo e chiunque abbia qui fatto ricerca sociale – specialmente interagendo con le istituzioni – può testimoniare delle infinite attese o dei continui rimandi, causati da interminabili e spesso imprevisi *meeting*, in corso dietro a una porta che tarda ad aprirsi o che aprirsi non vuole. Come fa notare Villanucci (2014: 63-64), i continui *meeting* sono parte di «un complesso discorsivo – pratico e retorico – che trova la sua legittimazione, da un lato nel successo delle strategie partecipative che hanno portato il [TPLF] alla vittoria, e, dall'altro, nell'appropriazione da parte delle istituzioni governative delle retoriche neoliberiste della *good governance* e dell'*empowerment* della popolazione, promosse dal sistema degli aiuti internazionali allo sviluppo. [In un] documento federale sulla *good governance* [...] redatto dal *Ministry of Capacity Building* nel gennaio 2006 [, il governo centrale] suggerisce di usare la molteplicità di *forum* che scandiscono la vita

sociale e comunitaria, dai *meeting* pubblici e politici fino agli incontri e le *celebrazioni rituali*<sup>274</sup>. Il coinvolgimento dei *leader* religiosi, degli anziani più rispettati, dei rappresentanti dei giovani, delle donne e dei contadini è menzionato come uno strumento altrettanto fondamentale». Il conflitto urbano, che vede contrapporsi due schieramenti di ragazzi, appartenenti a due aree dello stesso distretto con complessità simili ma anche differenti e, di certo, intrecciate, si tenta di assorbirlo – anzi, di governarlo – attraverso questi collaudati meccanismi di partecipazione, caldeggiati dal governo centrale perché, in primo luogo, considerati motore di consenso.

L'*erqi*, la cerimonia finale, pur derivando dal sistema tradizionale e consuetudinario della gestione dei conflitti (Cirillo 2019), così come è stato preceduto dal *forum* e da numerosi incontri, viene – fondamentalmente – cooptato tra le ‘tecnologie’ di governo (Foucault 2005a). Si comprende, allora, l’enfasi, sollevata anche attraverso il mezzo televisivo, che si è voluta dare all’evento: si è ben lontani dall’intenzione di rendere pubblica una sofferenza sociale, che ha fornito il contesto in cui si è da poco consumata una nuova tragedia reale (la morte di due giovani), per poi mostrare uno spiraglio di miglioramento, di consapevolezza o progettualità politica<sup>275</sup>. Ma questo si capirà meglio dall’analisi del documento audiovisivo.

Le due aree da pacificare, Da Gabriel ed Adi Shumduhun, appartengono entrambe alla stessa unità amministrativa, la *subcity* (*kifle ketema*) di Hawelti. La cerimonia di mediazione è, nello specifico, un *erqi Enderta*, laddove *erqi* (ዕርቂ) sta per “riconciliazione” ed *Enderta* (አንደርታ) è il nome della regione in cui si trova Mekelle. Si tratta, dunque, nelle modalità e caratteristiche, di una forma di pacificazione che caratterizza una vasta porzione del Tigray<sup>276</sup>. Ad introdurre il documento audiovisivo (dunque, la trasmissione divulgativa in televisione) è la conduzione di una poliziotta, la quale dichiara che lo scopo delle istituzioni è stato quello di fronteggiare la “minaccia” (*sgaet* - ሰግኣት), definendola a chiare lettere *gontsi gujle* (ጎንቲ ጉጅለ), laddove in tigrino ‘corretto’<sup>277</sup> *gujle* vuol dire “banda”<sup>278</sup> (o gruppo) e *gontsi* “conflitto”. Si tratta quindi della dichiarazione pubblica dell’esistenza del fenomeno fin qui descritto:

---

<sup>274</sup> Questo corsivo è mio.

<sup>275</sup> Lo stesso vale per certi progetti di sviluppo giovanile, con tutto l’insieme di *meeting*, procedure, richieste collettive, stazioni obbligate che contrassegnano, ad esempio, il processo di trasformazione di un gruppo di *jezba* (“perdigiorno facinorosi”) in una cooperativa paragonata; mi riferisco a quanto riportato per i ragazzi del *Qsanet Group* (*supra*: III.2.7).

<sup>276</sup> Sull’argomento, cfr. Cirillo 2019.

<sup>277</sup> In TV si adopera la lingua delle aree centrali del Tigray, considerato il più ‘puro’, formalmente corretto, e comprensibile a tutte le latitudini regionali.

<sup>278</sup> In tal modo *gontsi gujle* diviene la definizione ‘ufficiale’ del fenomeno delle lotte tra bande, con *gujle* che significa “banda”; però, come si è visto finora, i giovani attori sociali direttamente coinvolti preferiscono, in genere, adoperare o il termine *gang* o *grup* (ግፍጥ), dall’inglese *group*, ma è anche in uso l’amarico *budn* (ቡድን).

“conflitto tra bande”. Ma a voler essere spettacolarizzato non è tanto il problema, bensì la soluzione che sarebbe stata trovata. La poliziotta/conduttrice termina la sua introduzione affermando:



[...] questi ragazzi che erano noti per i conflitti tra bande, grazie ad un programma portato avanti con gli sforzi dei ‘custodi della pace’<sup>279</sup>, degli anziani, dei *leader* religiosi, hanno ora promesso di fare un passo indietro e di ricompensare la loro comunità e il loro paese, impegnandosi per il suo sviluppo!

Fig. 16. *Introduzione della trasmissione*<sup>280</sup>

Le scene dell’*erqi* che seguono sono, quindi, narrativamente incastonate in questa retorica che fa da cornice al servizio televisivo. Anche durante le riprese che documentano la cerimonia, le parole chiave rimangono “conflitto”, “minaccia”, “sicurezza”, “pace”, “sviluppo”, “promessa”. Ogni sette minuti circa (il programma dura poco più di mezz’ora), il montaggio inserisce abilmente un canto tigrino, il cui testo recita così:

Non ci saranno più pietre scagliate contro le persone, ma una pietra verrà scagliata contro la povertà! (Canto)

La scelta retorica è di massimo effetto, essendo le pietre, spesso proprio i cubi adoperati per lastricare le vie della città (quei *cobblestone* divenuti uno dei simboli materiali di sviluppo), ad essere adoperate come armi durante gli scontri tra bande in strada. Nella grande sala dei *meeting* della *kebele*, la cerimonia ha inizio con la

<sup>279</sup> *Tse'tta* (ፀጥታ) diminutivo di *Tse'tta Mekberti* (ፀጥታ ማክበርቲ), spesso reso localmente in inglese con “*peace keepers*”, che ne è la traduzione diretta. *Tse'tta* da solo vuol dire “silenzio”, ma è usato anche per significare “pace”. I “custodi della pace” sono una *task force* (ve n’è una per ogni distretto/*tabia*), che si occupa dei problemi inerenti alla sicurezza urbana; è composta da: la polizia del Tigray, la *militia* (polizia privata pagata direttamente dalla comunità), da volontari locali e dalla polizia federale.

<sup>280</sup> La presente immagine ed i seguenti fotogrammi sono tratti dalla trasmissione televisiva dal titolo “Polizia e persone”; l’audiovisivo è stato concesso, a seguito di formale richiesta, dalla *Tigray Television* per scopi di ricerca e di divulgazione in ambito scientifico, dietro l’impegno, da parte del ricercatore, a non diffondere il video presso altre emittenti o mezzi di comunicazione, sia in Etiopia che all’estero.

benedizione da parte dei *leader* religiosi, attornati dai ragazzi di entrambe le *gang*. I due gruppi si mostrano così alla folta platea che, come vedremo, è formata da attori politici, forze di polizia, società civile, vicinato, incluso un folto gruppo di madri, scenicamente messe a sedere tutte assieme presso un lato della sala. La platea è rivolta verso il palco degli oratori, come durante i *meeting* di partito; alle spalle degli oratori campeggiano i simboli e le icone del potere locale, di *Weyane*: celebri slogan con le foto dei martiri della liberazione dal Derg, l'effigie di Meles Zenawi, dal cui sguardo parte un fascio di luce (dai colori della bandiera etiopica) che va in lontananza, ad indicare una visione di futuro e progresso, mentre alle sue spalle campeggia il monumento ai caduti della Rivoluzione, nuovamente con i volti dei martiri e degli eroi in basso; vi sono altri manifesti che narrano il rapido sviluppo del paese, con aerei e treni iper-moderni, inseriti iconicamente accanto alle immagini dei parchi naturali e dei siti archeologici d'Etiopia (Fig. 17).



Fig. 17. Apertura dell'erqi, benedizione e discorsi dei leader religiosi.

Il primo intervento autorevole è lasciato ad uno dei principali amministratori della *subcity* di Hawelti e condensa il punto di vista delle istituzioni, alleate nel condurre una *performance* che deve rimanere – nella forma complessiva – collettiva.

Il nostro scopo qui è di riconciliare le due zone di questa *subcity*. Come è noto, anche se è *zesekif* (ዘሰክፍ; qualcosa per cui provare *sikfta/yilunta*<sup>281</sup>), una di queste aree (Da Gabriel) viene chiamata *Salsay Alem* (“Terzo Mondo”), ed un gruppo di giovani si fregia di questo nome per disturbare la pace, la sicurezza di questo e degli altri luoghi della città, causando innumerevoli danni, danni fisici alle persone e danni materiali alle cose. Tutto ciò, essi lo fanno dicendo «noi siamo chiamati Terzo Mondo», ed è una minaccia (*sgaet*) per la nostra *subcity*, che sta divenendo un luogo senza pace ed il più odiato della città! Questa situazione ci rende noti (come *subcity*) non solo a livello di città, ma in tutta la regione [...]

(Amministratore locale)

A questo punto, il rappresentante politico continua introducendo gli sforzi dei *peace keeper* nel “raccolgere energie” e nel creare – coinvolgendo i genitori e altre istituzioni – quel processo di informazione, attraverso riunioni ed incontri, di cui la cerimonia è il punto d’arrivo. Da subito si palesa – nel discorso introduttivo – una disparità di giudizio tra i ragazzi di Da Gabriel e quelli del quartiere rivale: sono i primi ad essere i perturbatori reali, coloro le cui azioni sono *zesekif*, apportatrici di vergogna e condanna sociale e, dunque, da biasimare più degli altri.

A questo punto, l’intervento dei *leader* religiosi in parte corregge il tiro, chiamando in causa le responsabilità di tutti i giovani coinvolti, anche quelli di Adi Shumduhun, ma i loro argomenti ben presto tornano a concentrarsi su quell’espressione, “Terzo Mondo”, che proprio sembra non andare giù a nessuna delle autorità convenute. Anche nelle retoriche dei *leader* religiosi, lo sviluppo (*limiat* - ለምዳኝ) è inteso non solo come obiettivo ma come panacea dei mali sociali, e tale può essere solo se concepito come “atteggiamento”, come disposizione (interiorizzata) al sacrificio verso la comunità. I *leader* religiosi, però, introducono anche un elemento di condanna verso i genitori dei ragazzi delle bande:

Dovete comprendere [voi genitori] che se questi ragazzi non sono timorati e non provano rispetto verso la legge, la scuola, la famiglia e Dio è anche per le vostre colpe [...] Quando è accaduto che, anche a causa di una ragazza, i vostri figli

---

<sup>281</sup> *Supra*: III.2.5.

hanno fatto quelle cose, si sono sfidati con altri giovani, hanno scagliato pietre, hanno ferito, voi dove eravate? Voi pensavate «mio figlio è a scuola» o avete sempre detto agli altri «a casa non lo fa, si comporta bene»! È così che siamo arrivati a questo! [...] Quando sareste venuti in chiesa? O in moschea? [...] La cosa si è fatta pericolosa anche per colpa vostra! [...] Perché non avete insegnato ai vostri figli a provare vergogna (*teshequrirom* - ተሸቅሪሮም), non avete insegnato loro a chiedersi: «quando sono fuori, con chi sono? Cosa sto facendo? Se faccio questa cosa, come si ripercuoterà sulla mia famiglia? Sul mio quartiere?».

(Prete ortodosso)

L'espressione *teshequrirom*, letteralmente “essi provano vergogna”, non è esattamente come sentire *sikfta/yilunta*, la quale – si è visto – è piuttosto il sentimento che nasce dall'interiorizzazione del giudizio altrui, avvertito anche quando lo sguardo dell'altro non incombe (*supra*: III.2.5). *Mshquràr* (ምሸቅሪር) è, invece, la vergogna che si prova dopo aver commesso qualcosa ed essere stati scoperti, dunque quando si sa che gli altri sono al corrente di quel che si è fatto e ci si trova dinanzi al loro giudizio. In breve, i *leader* religiosi accusano i genitori dei ragazzi di aver mancato nella loro azione pedagogica: senza il rimprovero o la punizione adeguata dopo la scoperta di ogni azione grave, i ragazzi non possono che sviluppare un senso di impunità, non potranno mai interiorizzare ciò che è giusto o sbagliato, non proveranno mai *sikfta/yilunta*, cioè non potranno in futuro auto-regolarsi, agire secondo ciò che è socialmente accettabile<sup>282</sup>. Questo rimprovero dei *leader* morali trova pienamente senso in questo contesto sociale già definito “*shame based*” (Heinonen 2013).

Seguendo l'ordine del montaggio audiovisivo, il documento ci mostra gli interventi dalla platea di alcuni residenti della *subcity* – si badi, non tutti di Da Gabriel quindi – e di alcuni poliziotti. In genere, i convenuti si esprimono mettendo in risalto interessi di particolari categorie (ad esempio dei commercianti), ma anche portando testimonianza

---

<sup>282</sup> Si legga quanto detto anche in relazione al giovane *jezba* (“perditempo facinoroso”) condotto presso le *acque sante*, per il quale i genitori lamentano l’“assenza” di qualcosa, della capacità di provare vergogna e rispetto, e la “presenza” di un diavolo che ne avrebbe preso il posto (*supra*: III.2.5). Lo ‘scandalo’ dei genitori di Shewit non è solo per le azioni da questi compiute, ma riflette la vergogna (*mshquràr*: in quanto tutta la comunità è già al corrente dell’atteggiamento pericoloso e asociale del ragazzo) di essere considerati genitori incapaci di trasmettere onore e rispetto (che il giovane avrebbe dovuto interiorizzare attraverso *sikfta/yilunta*); chiamare in causa la possessione ed il tentativo di ‘cura’ per mezzo delle acque sante, muta gli elementi della narrazione pubblica, attraverso un alternativo orizzonte di senso condiviso dalla comunità; in tal modo la vicenda familiare diviene socialmente accettabile, al di là della riuscita o meno della ‘terapia’ (o dell’esorcismo), per il cui fallimento si possono addurre altre spiegazioni ‘accettabili’.

esplicita – un’ammissione a voce alta non è cosa da poco – della violenza e dei lutti<sup>283</sup>  
a cui quella violenza ha condotto:

Il rischio di queste lotte tra bande (*gujle gontsi*) è anche economico per noi residenti onesti e limita la nostra libertà di vivere a pieno il quartiere!

(Residente 1)

Queste lotte (*qalsi* - ቃልሲ)<sup>284</sup> hanno creato il caos (*naobi* - ናዕቢ)<sup>285</sup>, hanno distrutto vite [...] questi conflitti sono come un serpente che si espande e si contorce<sup>286</sup>!

(Poliziotto)

L’impatto di queste lotte è grave per l’intera regione: il nome “Terzo Mondo” è offensivo. Questa è una zona che vuole crescere! Una zona che già è ricca di infrastrutture e invece la si descrive per un’arretratezza falsa e offensiva!

(Residente 2)

Il problema è che combattono, si feriscono, ma poi non si accusano tra di loro! «Sono caduto» dicono. Non è che la legge è debole, ma se non si denunciano non possono essere arrestati!

(Residente 3)

In merito agli arresti, questi in realtà sono numerosi, talvolta preventivi e, comunque, portano anche a lunghe detenzioni preprocessuali, quando non si riesce ad uscire dietro cauzione, come si è detto sopra. L’audiovisivo, prodotto in collaborazione con il dipartimento di polizia di Mekelle, mira certamente a non lasciare spiragli di perplessità sull’operato del dipartimento stesso. A questo punto del filmato, è il turno di alcuni *shimagiletat* (anziani/mediatori):

---

<sup>283</sup> Intervistate direttamente, le autorità di polizia hanno sempre minimizzato i costi, in termini di feriti e vite umane del fenomeno delle bande giovanili o comunque delle forme di violenza di strada. Quando sono giunto a conoscenza di questo documento audiovisivo è stato assolutamente per caso, attraverso una conversazione informale con il guardiano di un edificio municipale. Finanche le due morti che hanno preceduto le attività del *forum*, terminate poi nell’*erqi*, sono state inizialmente in parte negate dalle autorità di polizia, che hanno svicolato le mie domande cercando di farmi credere che si era trattato di due episodi separati l’uno dall’altro, non collegabili alle lotte tra bande o ai conflitti tra i due quartieri protagonisti di questa cerimonia.

<sup>284</sup> La parola suona forse più come “battaglia”; si può notare per il termine la stessa radice di *qilis*, che anche vuol dire “lotta” e, come si è visto (*supra*: III.2.4), indica la forma di *wrestling tradizionale* in Tigray.

<sup>285</sup> Significa anche “tumulto”.

<sup>286</sup> Dice “*enagebele*” (አናገበለ): qualcosa che si espande/diffonde, come un “grande serpente” (*gebel* - ገበል).

Noi abbiamo conosciuto i problemi veri, la guerra e le carestie! La disperazione! È nostro compito mostrare ai ragazzi la strada della pace, bisogna che tutti, l'amministrazione (*mmhdar* - ምክርቤት) per prima aiuti questi ragazzi a prendere parte allo sviluppo (*limiat*)! [...] Adesso c'è bisogno di ammettere le proprie colpe! Di essere responsabili, di perdonare e di ricevere aiuto! Ognuno deve fare la sua parte!

(Shmagile)

Questo è solo uno degli interventi degli anziani/mediatori, che si contraddistinguono per svolgere una funzione di raffronto tra le parti. Il tono è chiaramente quello di un'autorità morale e generazionale al tempo stesso: la testimonianza della guerra, dei sacrifici, delle sofferenze vere patite da una generazione che ha combattuto per il paese, dinanzi alle quali – per quanto tragiche – le violenze e le pene di questi eventi passano in second'ordine (di gravità o ineluttabilità), e dunque sono evitabili attraverso la buona volontà collettiva. Gli *shmagiletat* (Fig. 18: a-b) precedono, come emerge dal montaggio, il momento centrale della cerimonia: l'ammissione di colpe da parte dei ragazzi, che cercano però anche di esprimere una loro opinione o di negoziare alcune richieste.



Fig. 18. a-b) Shmagiletat, gli anziani/mediatori che intervengono; c-d) la platea in ascolto, da cui partono anche gli interventi.



Le lotte sono dovute al nostro far niente, allo stare seduti, alla mancanza di lavoro e di alternative che ci fa essere annoiati (*tselecho* - ትሰላቾ). Non c'è lavoro e passiamo il nostro tempo a masticare *khat*, a bere e ad aggredire gli altri per derubarli; allora vediamo quelli che lavorano e ci chiediamo «perché noi no?». E le cose vanno sempre così, ogni giorno. Quindi proviamo frustrazione (*mmrar* - ምጥራር) e ricominciamo.

(“Fighter” di A. S.)

Quest'ultima testimonianza è offerta da uno dei ragazzi di Adi Shumduhun, che non manca di ripetere quanto affermato dai *leader* religiosi, in merito alla corresponsabilità dei genitori, aggiungendo:

Per le nostre colpe, per i nostri errori molti hanno pagato, alcuni sono morti. ma ora siamo qui, io sono in piedi a parlare davanti a voi. Per arrivare a questo, in tanti qui si sono sacrificati, ma non è finita. Chi ha il potere (*hayli*) deve intervenire, ed io chiedo specialmente agli amministratori di Hawelti di farlo, di darci ascolto! Senza un lavoro non cambieremo mai atteggiamento!

(Ibid.)

Il documento poi propone una serie di interviste catturate all'esterno dell'edificio, dopo o prima la cerimonia, in cui sostanzialmente le persone del quartiere rimarcano la responsabilità delle istituzioni, auspicando che queste trovino un lavoro ai ragazzi: ritorna più volte l'espressione “atteggiamento da lavoro”, o “persona da lavoro” (*nasirah seb*). Il discorso delle madri, invece, si condensa in questa testimonianza:

Quando andiamo in giro per la città, se la gente sa di quale quartiere siamo si comporta diversamente con noi. Ormai, a causa di questo nome (*Salsay Alem*), andiamo in giro con il timore di essere accusati. La loro sventura ricade su di noi! Siamo giudicate a causa loro. Ma se combattono, noi li medichiamo. Se sono arrestati, noi li facciamo uscire. Se ci chiedono una cauzione, noi paghiamo. Ma da adesso le cose cambieranno! Devono cominciare a dare il buon esempio, smetterla di stare sempre ‘seduti all'angolo’.

(Madre)

A questo punto, la parola viene data ad uno dei ragazzi di *Salsay Alem*, proprio a Filmon, il quale mi racconta di aver ripetuto più o meno le stesse cose del rappresentante del quartiere rivale.



Fig. 19. a) alcuni ragazzi non sono felici delle riprese televisive, di cui non sono stati informati; b) Filmon espone le sue ragioni; c) ragazzo di Adi Shumduhum si rivolge alla platea; d) un residente si lamenta delle lotte tra bande.

Nel montaggio non viene adoperato il filmato originale dell'intervento di Filmon (Fig. 19: b), ma un'intervista che egli rilascia subito dopo la cerimonia, dunque quando non è dinanzi all'intera platea e dopo aver ascoltato tutti gli interventi. Le sue affermazioni avvengono, dunque, dopo che c'è stato un 'accordo' tra le parti, come si vedrà:

Tutto quello che accade tra di noi per le strade è dovuto allo spirito di vendetta (*hne*). Ogni volta che qualcuno dei nostri viene colpito, e loro fanno lo stesso, allora bisogna restituire la vendetta (*hne mfday*; አካ ምፍታይ). Ora sappiamo che dobbiamo smettere di lottare gli uni contro gli altri... andiamo alle stesse chiese, agli stessi cimiteri, festeggiamo la stessa Epifania. Ma non lavoriamo. Se nessuno si decide a fare qualcosa, tutto questo può ripetersi. Queste cose accadono da anni e nessuno si è mai mosso. Perché? Perché allora si è aspettato che qualcuno morisse? Se noi combattiamo, ci facciamo del male, poi ci vendichiamo, allora finiamo in carcere e dopo un mese usciamo... ma poi entriamo di nuovo e di nuovo usciamo. Con questo spirito, sapendo che si esce facilmente, allora si continua ad andare avanti come prima. In questo l'amministrazione si è dimostrata debole! Ora però ci ha raccolto e ci ha detto cose importanti. Noi l'abbiamo accettato. Dal canto nostro, andremo a tutti i *meeting*, aiuteremo a raccogliere i giovani che non combattono e a tenere lontani quelli che non vogliono cambiare.

(Filmon)

Dunque, le dichiarazioni del giovane *gangster* di Salsay Alem, come detto, avvengono a conclusione della cerimonia di conciliazione. Dinanzi alle telecamere Filmon condensa, con estrema sintesi, tutti gli interventi principali, i punti salienti dell'evento, facendo proprie gran parte delle posizioni sollevate. Agendo in tal modo, addirittura produce l'effetto di risultare più duro e intransigente delle stesse istituzioni, in termini di giudizio e volontà di punire: lo si evince dal discorso sui facili 'rilasci' dal carcere, quando – come si è visto a proposito del *mella*, del sistema di furti e ricettazioni – la strategia di sussistenza del suo gruppo si basa proprio su una porosità del sistema penale che, quando si tratta di piccoli reati e furti comuni, permette una non facile ma gestibile risoluzione, attraverso la cauzione (*supra*: III.3.2). Anche in questo momento, il ribaltamento dei discorsi, l'acquisizione delle retoriche dell'altro, delle istituzioni, di “chi ha il potere” (*hayli*) è un esercizio tattico: Filmon sta giocando con le regole messe in campo dagli organizzatori del *forum* e dagli amministratori locali, cioè dal partito, unica via d'accesso per ottenere un agognata 'svolta', un lavoro degno di tal nome. Su questo punto, tornerò a breve.

Quali sono le promesse che ottengono i ragazzi? I rappresentanti della *kebele* dichiarano di poter promuovere un percorso di crescita attraverso le nuove opportunità di sviluppo cittadino, ma essi non vanno al di là dell'elenco di alcune opere strutturali che stanno nascendo a Mekelle o del termine generico 'possibilità', relegandole ad un futuro che dovrebbe essere immediato, ma che mai è precisato. Qualcuno dal pubblico interviene, ricordando agli amministratori quanto di buono sia stato fatto in passato a *Qedamay Weyane*, cioè l'attuale l'area finanziaria e commerciale nei pressi di *kebele 16* (le aree che sono state protagoniste nei racconti dei vecchi *gangster* quali Mogos e Joe), dove ai ragazzi “di strada” sono state date possibilità concrete anche se minime: l'oratore del momento fa l'esempio dei *listro* (ሊስትሮ), i “lustrascarpe”, alcuni dei quali con l'ottenimento di un banchetto fisso, una sorta di edicola in metallo, sarebbero riusciti a migliorare la loro situazione economica, “non creando problemi” alla società e aumentando una percezione di sicurezza in città.

La posizione di questo interlocutore viene, però, molto criticata dai ragazzi di Da Gabriel, quando mi ritrovo a commentare le immagini e i dialoghi con loro. I ragazzi sottolineano di non temere lavori duri, come nell'edilizia, al mercato, nella meccanica, in fabbrica; essi sottolineano di sentirsi pronti a fare mille sforzi purché il lavoro non leda la loro dignità di *seb'ut* (ሰብኡት), cioè di maschi. Un lavoro come il *listro*, svolto ai piedi di qualunque passante, è avvertito come altamente umiliante<sup>287</sup> – per esso si

---

<sup>287</sup> I mestieri molto umili, come quello del *listro*, quasi sempre sono praticati a Mekelle da chi proviene da fuori. In realtà non ho mai conosciuto un *listro* nato e cresciuto in città. Essere lontano dalla famiglia, dagli amici e dalla rete di conoscenze del luogo d'origine, sembra essere una delle condizioni essenziali

che si proverebbe *sikfta/yilunta* – e denoterebbe uno strappo intollerabile da quei valori di *wendawendnet* (mascolinità), basati sulle locali rappresentazioni e percezioni di *hayalnet* (potenza), virilità (essere *findata*) e fierezza (essere *kuro* o avere *habitka*), come visto finora. Un tale mestiere cancellerebbe della loro immagine pubblica di *gangster* quegli unici aspetti che potrebbero, in qualche modo, apparire socialmente condivisibili – secondo almeno la ‘comune’ opinione maschile – una volta convertiti in un’etica del lavoro, cioè forza, fierezza e onore virili, come è emerso nei racconti di Mogos (*supra*: III.2.3): sintetizzando, pur dichiarando di voler divenire “uomini da lavoro” (*nasirah sebat*<sup>288</sup> - ናሰራሕ ሰባት), i ragazzi non sono disposti per lavorare a mostrarsi (pubblicamente) ‘meno’ uomini (nel senso di ‘maschi’: *seb’ut* - ሰብኡት). Riprendendo la narrazione della cerimonia, si giunge al penultimo atto dell’*erqi*, un giuramento: quello dei *gangster* dinanzi alle autorità, alla comunità e a Dio. Un testo – scritto dagli organizzatori del *forum* – viene fatto leggere, a nome di tutti i giovani convenuti, dal *leader* dei ragazzi di Adi Shumduhun; sul palco, al tavolo degli oratori, sono seduti in quattro, due membri per ciascuna banda; alla sinistra di chi legge, in rappresentanza dei ragazzi di Salsay Alem, vi sono Mussui e Filmon (Fig. 20: a).

---

per poter accettare determinati lavori, considerati altrimenti umilianti. L’argomento è trattato da Salvati (2018: 77).

<sup>288</sup> Finora ho riportato l’espressione *nasirah seb* (ናሰራሕ ሰብ) come “uomo da lavoro”; sin dal primo momento in cui si è incontrato il termine, attraverso i racconti di Mogos (*supra*: III.2.3), trattandosi di tutte testimonianze maschili, ho ritenuto più agile tradurre il termine in questo modo. In realtà, l’espressione è indicata anche per descrivere un pari atteggiamento (impegnarsi sodo, lavorare molto o fare tanti mestieri, ecc.) anche in riferimento ad una donna. Sarebbe, infatti, più corretto dire “persona da lavoro”, in quanto in tigrino *seb* (ሰብ) vuol dire “uomo” nel senso di “essere umano/persona”, mentre *sebat* (ሰባት) è il suo plurale (“persone”). Essendo qui emerso – da parte degli informatori – un giudizio sui mestieri ‘accettabili’, dettato dalla percezione di genere che essi producono nel loro contesto sociale, ho ritenuto opportuno fare questo chiarimento, precisando così che *seb’ay* (ሰብኡይ) indica propriamente “maschio”, mentre *seb’ut* (ሰብኡት) è il suo plurale “maschi”. Come si è detto altrove (*supra*: III.2.1), per dire “uomo vero”, laddove non basti *seb’ay*, gli interlocutori adottano il neologismo amarico *wendawend* (ወንዳወንድ; contraddistinto dalla doppia ripetizione della parola “maschio” nell’altra lingua).



Fig. 20. a-b) la lettura da parte di uno dei leader delle bande dell'impegno a rinunciare alla violenza; c-d) «yqre yqre» (ዩቅረ ዩቅረ): i ragazzi, disposti in due file, si stringono le mani chiedendo perdono.

Il testo è suddiviso in cinque risoluzioni o promesse: 1) la condanna del nome “Terzo Mondo”, respingendolo definitivamente (quindi la rinuncia del nome pubblico della *gang*); 2) la promessa di diventare “ambasciatori di pace” della zona (vale a dire diffondere il messaggio che il quartiere non ha più conflitti interni); 3) l’impegno di cambiare ‘atteggiamento’ e, attraverso il lavoro e l’educazione, rendersi importanti per le generazioni future (dunque, veicolare la locale ideologia di sviluppo); 4) la promessa di farsi moralmente carico dei giovani di altri quartieri, che ancora combattono e si comportano da *gangster*, mostrando loro come diventare nuovi “guardiani della pace”; 5) l’ammissione pubblica che è sempre stato sbagliato creare divisione e conflitto nella società, dichiarandosi consapevoli che, in caso di nuove violenze ed errori, essi saranno responsabili dinanzi alla legge (in realtà, viene qui creata una forte aggravante, che potrà rendere più severe le pene a seguito di un arresto, di un processo per rissa, furto od altro).

Terminata tale lettura (Fig. 20: a, b), la platea, tutti i *leader* religiosi e politici, i mediatori, le donne e gli uomini di partito, i genitori e gli altri membri della comunità si abbandonano ad applausi scroscianti, mentre – al suono della musica, dei canti e

dell'*ellta* (ዕልልታ)<sup>289</sup> – si assiste all'ultimo atto della cerimonia: i ragazzi fanno *yqre-yqre* (ዩቕረ ዩቕረ), che letteralmente si traduce con «ti perdono-ti perdono». I due gruppi si schierano in due file che scorrono parallele, mentre i giovani *gangster* si stringono le mani, si scambiano gesti di pace e ripetono la formula («*yqre-yqre*») del perdono (Fig. 20: c, d). La simmetria e la reciprocità del gesto (e della parola) indica che le due parti concordano e agiscono in egual misura, con lo stesso spirito d'intenti positivi, l'una verso l'altra. La sera, nel quartiere continueranno canti e danze, con la condivisione dell'*injera*<sup>290</sup> (እንጅራ), di cibo e bevande.

Si può affermare che la cerimonia di riconciliazione (*erqi*) abbia avuto successo? Nella materialità dell'esistenza dei ragazzi di Salsay Alem, come vedremo meglio, nulla è cambiato, se non un inasprimento delle pene. Ma questa non può essere una risposta esaustiva. Che l'*erqi* sia fallito o meno, ciò dipende dagli attori sociali e dagli scopi che essi si sono preposti, da quale sia stato il loro investimento strategico (o tattico). Quando, introducendo la narrazione di questo evento, ho affermato che l'*erqi*, derivato dal sistema consuetudinario ('tradizionale') della gestione dei conflitti nella società, sia stato cooptato tra le tecnologie di governo praticate dal TPLF in Tigray – sulla scorta di un lungo retaggio di pratiche organizzative, collettive e rivoluzionarie – non intendevo asserire che tale tipo di cerimonia sia mai stata politicamente o ideologicamente neutrale. L'*erqi*, anche nella tradizione, nel senso di storia meno recente, è sempre stato – lo si può facilmente immaginare – una tecnologia del potere<sup>291</sup>. Ciò che muta, nel tempo, sono in primo luogo gli attori e le grammatiche del potere, in secondo luogo le strategie del potere stesso. Come si è visto, il concetto di sviluppo diviene parte importante dell'esercizio retorico del TPLF che, declinandolo secondo logiche locali e aspetti originali (cfr. *supra*: III.1.3; III.2.3), riesce – per mezzo

<sup>289</sup> *Performance* sonora, in cui le donne producono un acuto e vibrante “la la la...” col battere della lingua sul palato.

<sup>290</sup> Un pane a disco, largo, basso, morbido e spugnoso a base di farina di *teff*, su cui si adagia il cibo (carni o verdure), che verrà poi afferrato e mangiato ‘a bocconi’ per mezzo dello stesso pane. Rappresenta la base dell'alimentazione in tutta l'Etiopia.

<sup>291</sup> Come evidenziato da Cirillo (2015: 182), tradizionalmente per l'*erqi* si selezionavano gruppi di anziani provenienti da differenti province (le *Woreda*), in modo che essi potessero servire come ‘mediatori di pace’ tra gli abitanti degli insediamenti rurali o dei quartieri cittadini in caso di rivalità, rivolte e controversie. Eppure, in passato questi anziani ricevevano anche un certo livello di autorità politica a livello provinciale, in quanto legali rappresentanti dei vari distretti e conformemente, secondo Bauer (1975), ad un “vecchio processo democratico” per il quale essi andavano a costituire un collegio decisionale nelle questioni sociali, politiche e governative all'interno dell'Impero etiopico. Si noti che l'autore svolge le sue ricerche in pieno Derg, registrando il coevo significato di ‘tradizione’ adottato per definire forme di mediazione e riconciliazione preesistenti, significato che già allora entrava a far parte – assieme all'eredità dell'apparato burocratico imperiale (*supra*: III.1.3; Fantini 2009: 147) – del nuovo quadro (socialista) di gestione del potere e delle autonomie, ma anche dei suoi apparati retorici e di consenso.

di esso – a produrre e riprodurre consenso. Collaudati stili retorici, emersi anche in alcuni interventi durante la cerimonia, hanno la capacità di creare un forte sillogismo tra sicurezza e sviluppo, richiamando in gioco l'ideale del 'guerriero/combattente' nelle sue valenze positive:

Oggi sono orgoglioso di questa giornata, per questa riconciliazione (*erqi*). Oggi è uno di quei giorni in cui posso dire «ho visto anche cose buone nella mia vita». Problemi come questi (le lotte tra bande) vanno affrontati dall'origine, altrimenti diventano una grave minaccia. Ma questi ragazzi oggi sono venuti qui con un buon proposito. Essi ci hanno detto: «fateci lavorare, non lasciate che le nostre energie (*gulbet* - 𐎱𐎠𐎺𐎠) vengano sprecate nello stare seduti!». Ci hanno lanciato un messaggio che per noi sarà di grande aiuto! [...] Dobbiamo lavorare sui giovani, perché essi prenderanno il nostro posto e se non rinforzeranno la coesione e l'unità interna, allora saremo vulnerabili ai nemici (*tsela'eti* - 𐎠𐎺𐎠𐎺𐎠)! Essi, i giovani, saranno i combattenti per la pace, vincendo la guerra contro la povertà!

(Membro anziano del partito)

Le musiche e i canti del montaggio audiovisivo rimarcano quelli della cerimonia stessa. Oltre al canto che recita «una pietà verrà scagliata contro la povertà», durante l'*erqi* si ascolta «pace all'esterno e pace a casa»<sup>292</sup>. Espressività – anche come retaggio esperienziale – ed etica guerriera/combattente si dipanano in sillogismi e catene di idee quali sviluppo-lavoro-pace: si tratta di stili, registri, mezzi espressivi che si configurano, in queste tecnologie del potere, anche negli aspetti 'liturgici' degli interventi, dei riti, delle cerimonie collettive. Con l'analisi dell'*erqi* non si vuole, però, semplicemente sottolineare l'impiego di formule e canti dal forte impatto, di una struttura ben definita e collaudata nella gestione dell'incontro tra le parti e tra la testa/partito e le parti. Ciò che emerge è, in primo luogo, una 'liturgia della partecipazione' (l'orizzontalità d'espressione, l'apertura alle voci dei convenuti all'*erqi*, gli interventi che si alternano con una tale fluidità da apparire sempre spontanei e mai eterodiretti) che diviene – anche per mezzo delle parole d'ordine della *good governance* recepite dagli amministratori tigrini – una 'liturgia della

---

<sup>292</sup> Come già messo in rilievo da Alessia Villanucci, questa commistione tra ciò che ho definito 'etica guerriera' e l'esaltazione della pace è uno dei capisaldi della gestione del consenso durante i *meeting*. Ecco le parole di un amministratore di un'area rurale, così come sono state registrate e riportate dall'antropologa: «Organizzandoci come fossimo una persona sola, faremo della povertà un ricordo del passato, diventando un esercito. Come sapete le truppe vivono in un campo, mangiano, dormono lì; quando gli viene detto di andare, partono, quando gli viene detto di combattere, combattono, quando gli viene detto di fermarsi, si fermano. Sapete bene cosa voglio dire: molti di voi sono stati soldati. Ora dovete agire come quando combattevamo contro il *Derg*. [...] Se qualcuno vi chiedesse qual è il programma di questo posto, quale sarebbe la vostra risposta? Potete rispondere: è di uccidere la povertà!» «Noi uccideremo la povertà!» (Villanucci 2014: 61).

trasparenza': tutti possono esprimersi, dunque tutti possono ascoltare e vedere (anche attraverso il mezzo televisivo), tutti sono invitati a prendere atto del buon governo del paese. Questa liturgia della trasparenza, nella ritualità che nei *meeting* prende straordinariamente forma, è ciò che alimenta buona parte del consenso verso il TPLF in Tigray. Quindi, senz'altro, dal punto di vista del partito, la cerimonia ha avuto successo, ha raggiunto lo scopo per cui era stata – primariamente – progettata. Eppure, sulla scorta anche di numerose etnografie in contesti differenti (West, Sanders 2003)<sup>293</sup>, si può affermare come, molto spesso, il contraltare di tanta – cercata, ostentata, talvolta spettacolarizzata – trasparenza (prova di *good-governance*), sia la diffusione ed il persistere di teorie della cospirazione, da parte di coloro che sono (realmente) socialmente vulnerabili o di coloro che si percepiscono (per varie ragioni) ai margini del potere. Uno degli effetti maggiori dell'*erqi* e dei conseguenti accordi – ambigui – tra i giovani e le istituzioni, è stato quello di accrescere il clima di sospetto dei primi verso le seconde, con la produzione o reiterazione di teorie della cospirazione molto significative, perché compatibili con le modalità e gli stili di governo reali, diffusi in città e nel paese. A tale aspetto è dedicato il paragrafo successivo.

### III.3.5 Chr: l'orizzonte del sospetto

Si è detto a proposito dei ragazzi di Salsay Alem che, pur mostrando di poter ripudiare (tatticamente) il proprio nome durante l'*erqi*, essi sono assolutamente restii ad accettare un umile lavoro come il *lustrascarpe*. Tale resistenza è motivata da ragioni (interiorizzate) di stigma sociale (*sikfta/yilunta*) e dalla loro particolare (sebbene condivisa localmente) percezione di genere. Ma vi è anche un altro elemento. Quando

---

<sup>293</sup> West e Sanders (2003), curatori del volume dal titolo "*Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*", mostrano come la 'trasparenza' sia diventata, negli ultimi anni, una parola d'ordine per la "*good governance*", così che gli analisti in genere valutano le istituzioni politiche ed economiche (tribunali, società, Stati) in base alla trasparenza delle loro procedure operative, sostenendo che, nell'era post guerra fredda, il potere nel mondo contemporaneo sia più trasparente che mai; tuttavia – ed è questo il punto – dall'angolazione dei relativamente meno privilegiati, il funzionamento del potere appare spesso opaco e imprevedibile. Gli editori raccolgono i contributi di diversi antropologi, attenti a evidenziare una vasta gamma di espressioni del sospetto verso il potere (tra cui forme di sciamanesimo, stregoneria, teoria della cospirazione e leggende urbane), le quali finiscono per risultare modi differenti per riempire di senso un mondo attraversato da tumultuosi e spesso confusi processi di modernizzazione. L'approccio – qui condiviso – di certe etnografie del sospetto è quello di rinunciare a concentrarsi sulla veridicità o meno di certe convinzioni cospiratorie, liquidandole – ad esempio – come semplificazioni antimoderne e irrazionali, per indagare sul "chi crede cosa e perché", mostrando, in tal modo, come tali credenze/teorie riescano a cogliere in parte le contraddizioni di un mondo complesso, mentre ne propongono modi alternativi di lettura.



qualcuno durante l'*erqi* ha proposto qualcosa di simile, alle orecchie dei ragazzi quel mestiere – in tigrino "*listro*" – è suonato come "spia". È ben noto in città, infatti, che i mestieri di strada presso l'area di *Qedamay Weyane* sono stati organizzati e formalizzati attraverso il locale distretto di polizia. Tra questi mestieri di strada, oltre ai lustrascarpe, si annoverano anche i venditori ambulanti.

In genere, questi ambulanti del centro, provenienti quasi tutti esclusivamente da fuori città<sup>294</sup>, sono bambini o ragazzi molto giovani, ma non ne mancano alcuni dell'età dei *choma* di *Salsay Alem*. Provvisti, finché non si usurano completamente, di pettorine di riconoscimento, i venditori girano con una cassetina piena di sigarette, che si smerciano anche al dettaglio, gomme da masticare (*mastika*<sup>295</sup> - ማስቲካ), fazzolettini di carta, caramelle, ricariche telefoniche, fiammiferi ed altre piccole cose; i *listro*, invece, sono muniti di una cassetina di legno, contenente spazzole e arnesi vari per pulire le scarpe, e di una bottiglietta di plastica piena di acqua insaponata.

Nella nostra *kebele*, la polizia lavora con l'ausilio dei venditori ambulanti e dei lustrascarpe (*listro*). Questi ci forniscono informazioni sui criminali a cui assistono. Hanno un'uniforme. I venditori hanno la pettorina verde e i *listro* quella gialla. Questi ambulanti stavano facendo gruppo nel modo sbagliato, minacciando la società. Così la polizia li ha raccolti e li ha fatti lavorare con sé. Da quando li abbiamo riavvicinati alla società, aiutano la polizia e proteggono la pace. (Poliziotto di Qedamay Weyane, 23-10-2015)

Questi giovanissimi, dunque, prima che la comunità e la polizia del centro li riorganizzasse, sono stati considerati elementi marginali e disturbanti per la società. Si tratta di ragazzi che spesso hanno storie molto difficili alle spalle, costretti a tirare avanti senza una famiglia o nonostante essa. Parlando con i venditori di strada, ho spesso registrato racconti di abbandoni e di stenti, molto simili a quelli riportati da Hainonen (2011) in merito ai bambini dello *streetism* di Addis Abeba e alle bande dei giovani senz'atetto.

Posso citare la storia di Desta, arrivato a Mekelle nove anni prima del nostro incontro, avvenuto quando il ragazzo ha 17 anni. Desta è dovuto scappare da casa, nel sud del Tigray, all'età di otto anni circa, a seguito della morte dei genitori e dei maltrattamenti perpetrati da alcuni parenti. Qui in città lo attende il fratello più grande, che lo ha

---

<sup>294</sup> *Supra*: nota 287.

<sup>295</sup> Il nome è un retaggio coloniale. Furono infatti introdotte dai soldati italiani, che ne accompagnavano l'offerta esclamando "mastica".

preceduto di qualche anno. I due ragazzi vivono inizialmente in strada, in ricoveri di fortuna. Desta, ad un certo punto, accetta di lavorare con la polizia, come presto tutti gli altri ambulanti del centro, perché questo gli garantisce dei turni e delle zone fisse, lasciandogli la possibilità di gestire il resto della giornata e di frequentare un corso di informatica. Riesce, infatti, ad ottenere i turni di mattina, così da tenersi libero la sera per studiare. Da qualche anno vive nella stanza di un *compound*, dividendo le spese con il fratello ed altri due inquilini.

La storia di Desta è solo una tra quelle dei tanti *listro* che si possono incontrare per le strade di Mekelle ed è anche una delle più ‘fortunate’. In effetti, la polizia e gli amministratori della *tabia* (distretto) hanno offerto a questi ragazzi una regolamentazione del lavoro in strada. Alla parete della locale stazione di polizia sono affisse le tabelle orarie e le zone di lavoro con i nomi dei giovanissimi ambulanti. Per questi, la polizia è divenuta una sorta di ufficio di collocamento; in tal modo, essi non devono più combattere tra loro per accaparrarsi, ad esempio, un ambito posto davanti alle *coffee house* del centro, dove è più facile richiamare l’attenzione dei clienti. Ma le pettorine e l’organizzazione oraria fungono, certamente, da meccanismo di controllo capillare del territorio urbano centrale, essendo questi ambulanti gli occhi e, soprattutto, le “orecchie” della polizia.

Hanno un numero identificativo sul davanti della loro pettorina, mentre sul retro vi è una scritta che dice alla gente di chiamare il numero di telefono stampato, in caso si verificano problemi o si assista a reati. Ma il più delle volte sono gli stessi *listro* e i venditori di strada ad avvertirci direttamente di quello che succede in giro. (*Ibid.*)



Fig. 21. Un *listro* nella *tabia*; la sua pettorina gialla e quella verde di un venditore ambulante

Questa riorganizzazione del fenomeno dei piccoli lavoratori ambulanti comincia intorno al 2005, l'anno cruciale per le politiche di controllo sulla strada a livello nazionale (*supra*: III.2.7). Così la polizia, oltre a quanto già detto, si assicura che le *gang* del centro (sono gli anni dei racconti di Mogos e di Joe; *supra*: III.2.1), oltre ad essere tenute d'occhio nei loro spostamenti in città, evitino di attrarre ulteriori reclute; è questo ciò che intende l'informatore quando, parlando dei giovani venditori ambulanti, dice:

[...] stavano facendo gruppo nel modo sbagliato [...] (*ibid.*).

Dopo una serie di interviste presso la stazione di polizia di Qedamay Weyane, l'interprete che è con me si dimostra particolarmente silenzioso. Fermi davanti ad un caffè e osservando entrambi questi gruppetti di ragazzi dalle pettorine gialle, ad un tratto, il mio collaboratore decide di rompere il silenzio, affermando:

Non ho mai sentito parlare così tanto un poliziotto di certe cose. Voglio dire, comunque queste cose noi le sappiamo, è il nostro mondo. Del resto, abbiamo un detto qui da noi: «mai parlare di politica davanti a un *listro*!» (Conversazione con Alula, 23-10-2015)

Si tratta di un detto molto noto, e a breve si capirà ancora meglio il perché. Chiaramente, il poliziotto è stato autorizzato dal comando centrale a rilasciarmi un'intervista e, come spesso mi è capitato, tutto ciò che riguarda la gestione dell'ordine in strada viene raccontato all'osservatore straniero, specie se ricercatore, con un'enfasi adeguata a trasmettere una straordinaria impressione di 'sicurezza' interna; a volte, tali retoriche mirano anche a sottolineare come la sicurezza – della città e per estensione del paese – possa essere 'addirittura' maggiore che nel frenetico mondo 'occidentale' da cui il ricercatore proverrebbe. Non raramente, infatti, gli ufficiali di polizia, con sorriso un po' beffardo, accompagnano le loro testimonianze con frasi del tipo "mica come nelle vostre città!", rievocando, in un colpo solo, tutto quel filone narrativo (che passa dai media, dalla tv, dai film e dalla musica statunitensi in particolare) dei vari "Bronx", "guerrieri della notte", "L.A. gangsta", "Compton", ecc. (cfr. *supra*: III.3.1).

La dimensione delle bande adolescenti di Mekelle è calata in tale contesto sociale, nel quale il controllo capillare e lo spionaggio vengono considerati vitali e benefici per

l'integrità e la sicurezza del paese (almeno dal punto di vista degli attori di potere o di chi è ad essi più prossimo). Negli anni, ho avuto la possibilità, approfondendo i risvolti penali e giudiziari delle vite di molti miei informatori, di avvicinare avvocati e procuratori della città. Dopo un po', con qualcuno di questi si è creato un clima di relativa fiducia e confidenza, tale da permettermi di sfiorare delicate questioni come la sicurezza e la gestione dell'informazione a scopi giudiziari:

Ci sono molte *spie*. Per tua sorpresa, solo nella città di Mekelle, ci sono circa 3000 spie. Tra queste, una parte ha una formazione ufficiale (*degree*) in spionaggio. Gli altri sono semplicemente persone della comunità. Quelli che sono *semplici* membri della comunità fanno questo come secondo lavoro, perché la paga per loro è molto bassa<sup>296</sup>. In genere si tratta di un discreto rimborso (*pocket money*) per un'attività giornaliera, come seguire qualcuno in una caffetteria o in altri posti, come le *khat house* e gli alberghi. Le spie di alto rango, invece, sono interne all'amministrazione e sono preparate ed equipaggiate con ogni moderno dispositivo di comunicazione. Dunque, ci sono molte spie qui tra noi; non possiamo mai essere sicuri di chi lo sia e chi no. In genere, meglio sospettare di tutti. (Procuratore, 11-10-2015)

In merito all'impiego delle spie, come strumento dell'ordinamento giudiziario, il procuratore aggiunge:

Di solito le spie non si presentano in tribunale. Forniscono *report* agli uffici di governo o agli organi competenti [in ambito giudiziario], come la polizia. C'è un ufficio chiamato "*Order keeping*" [quale referente principale]. Qualche volta, quando qualcuno è sotto accusa, vengono a testimoniare. Ma questo accade solo in rari casi, perché noi [pubblici ministeri] possiamo impiegarli come testimoni solo quando non c'è alcun altro testimone che possa provare il fatto. Molti di loro, se chiamati, oppongono resistenza. Noi cerchiamo di non bruciarli, ma quando non c'è alcun altro testimone, li costringiamo a fornire la loro testimonianza! (*ibid.*)

Dal resoconto del mio informatore, dunque, minimo una persona su 100, solo a Mekelle, sarebbe una potenziale spia; sebbene è un dire comune – anche tra i collaboratori della missione – che “una persona su tre” in città lo sia. Durante uno dei tanti appuntamenti presso la stazione di polizia di *Qedamay Weyane*, mi viene fugacemente mostrato, affisso alla parete, ma nascosto dietro ad un poster celebrativo del partito, un elenco di almeno quattro pagine: a dire dell'ufficiale di polizia,

---

<sup>296</sup> Il procuratore mi lascia intendere che il rimborso non è la reale motivazione delle spie ‘occasionalì’ o ‘non professioniste; per loro si configura un discorso di vantaggi da vicinanza al potere (per alcuni commercianti del centro, ad esempio) o di cooptazione attraverso le reti di partito.

autorizzato a parlarmi, si sarebbe trattato delle spie attive solo in quell'area centrale, controllate e messe sotto 'libro paga' dalla sua stazione. Non solo la pratica, ma specialmente la diffusione – nella società, e non solo davanti al ricercatore quindi – dell'idea che la polizia abbia spie ovunque, è una tecnica di governo ben collaudata. I lustrascarpe, i venditori ambulanti andrebbero così a rinfoltire quell'esercito invisibile al servizio di un sistema di controllo locale e di sorveglianza, gestito dalla *tabia* (la stazione di polizia). Non è un caso che il termine "spia" sia localmente tradotto con l'espressione in amarico *joro tabia* (ጃሮ ጣቢያ), cioè "orecchio della *tabia*", appunto.

I ragazzi di *Salsay Alem* usano la parola *chr* (ጭር), un codice, una loro creazione linguistica che nasce per assonanza con il trillo del telefono. Il termine indica anche la funzione, di spia appunto, svolta dai più giovani della banda, durante le fasi di avvicinamento alle pratiche del gruppo, similmente ai *telalaki* (i messaggeri bambini) per i *Quiha Mennaharea* (*supra*: III.2.6). La questione è che un *chr* agisce per il bene della *gang* quando porta essenziali informazioni, come la vicinanza di una banda rivale, la presenza di polizia nel quartiere, l'approssimarsi di estranei all'angolo della piccola bisca clandestina (*supra*: III.3.1), il radunarsi di ricchi turisti in un bar della città, ecc.; ma se l'informazione viaggia da uno dei *fighter* urbani verso la polizia, ecco che si può parlare a pieno diritto di un traditore (*kezab* - ከዛብ). Durante l'*erqi*, si è visto come una delle obiezioni (per alcuni incomprensibile) mosse ai giovani, coinvolti nelle lotte di strada e in aspre rivalità tra quartieri, sia stata la loro reticenza a denunciare i complici o gli autori di aggressioni e ferimenti, talvolta letali, che avvengono nel corso degli scontri. In tal senso, si può dire che vige un'economia morale condivisa tra i ragazzi appartenenti a gruppi o bande diverse. Su questo punto, anche Mogos – quindi oltre un decennio prima dei racconti dei *choma* di Salsay Alem – ha parlato di un implicito codice di strada:

Nessuna spiata (*mjras* - ምጅራስ), altrimenti si sarebbe stati dei codardi. I genitori, gli anziani volevano, ma noi [dei *Mennaharea 08*] rispettavamo la regola. Gli adulti lo volevano perché così avrebbero potuto tentare lo *shmagilina*. Ma per noi non aveva senso la mediazione, anche se si trattava di andare davanti al giudice e di stare in cella. Come potevamo riconciliarci attraverso i mediatori (*shmagiletat*)? Non avevamo bisogno di riconciliarci. Noi avevamo *nih* ("determinazione") per ripagare la vendetta (*hne mfday*). (Mogos, 21-10-2015)

Il processo di mediazione attraverso gli anziani/conciliatori (*shmagiletat*) può avvenire solo in tempi rapidissimi. Se durante lo scontro tra due bande, la polizia compie degli arresti, la prima cosa che viene chiesta sono i nomi di tutti i partecipanti. Prima di avere il quadro ben chiaro dell'accaduto, è quasi impossibile procedere alle mediazioni tradizionali e alternative alla corte di giustizia; inoltre, la cosa si è complicata ulteriormente, come si è visto (*supra*: III.2.7), con l'inasprimento delle pene in merito ai crimini di strada. Elemento ancora più importante, tale da far spesso sovrapporre agli informatori la parola *nih* (ኒሕ; “determinazione”) ad *hne* (ሕኒ; “vendetta”), rendendo i termini di fatto interscambiabili<sup>297</sup>, lo ‘spirito di vedetta’ non può consumarsi per mezzo della polizia (o degli anziani). Joe Seytan ricorda come la sua seconda incarcerazione sia stata determinata dalla trasgressione di questo codice:

[...] non mi aspettavo che i tizi mi denunciassero, visto che chi accusa è considerato un codardo (*ferah* - ፈራሕ). (Joe, 28-10-2015)

Ma per Joe, quella volta, si è trattato di due *wedi papa*, due ricchi “figli di papà” che, dopo aver bevuto troppo, hanno voluto ‘giocare a fare i gangster’ provando ad aggredirlo; in quell’occasione Joe ha rotto i denti ad uno dei due per poi tornarsene tranquillamente a casa. In realtà, egli ha peccato di ingenuità, dato che per i due aggressori non erano in gioco le sue stesse regole di strada<sup>298</sup>. Nei fatti, rifiutare la mediazione (*shmagilina*), entro le prime (in media) ventiquattro ore, significa dover

<sup>297</sup> In luogo dell’espressione, più volte incontrata, *hne mfday* (ሕኒ ምፍዳይ), “restituire la vendetta”, spesso gli informatori dicono *nih mfday* (ኒሕ ምፍዳይ), che letteralmente suonerebbe come “restituire la determinazione”, ma si tratta di un modo gergale, di un termine di strada.

<sup>298</sup> La scelta dei *findata* come Mogos, l’indolenza di Joe nel rivolgersi alla polizia dopo un’aggressione, assumono un significato più ampio rispetto a mere questioni di orgoglio o di scontro generazionale. Si può tentare allora una lettura attraverso il dispositivo concettuale di località (*locality*), secondo l’approccio interazionale di Anthony Leeds (1973; 1984) e la successiva lettura data da Sobrero (2013 [1992]: 186), per il quale tale approccio avrebbe permesso all’antropologia di estendere i propri orizzonti, liberandosi «della nozione [ontologica] di comunità, o per lo meno intenderla come caso particolare di una categoria più vasta, che comprenda sia il piccolo villaggio rurale che la grande città, sia il clan che la *banda giovanile urbana*» (corsivo mio). Parlare delle bande di quartiere a Mekelle vuol dire posizzarle all’interno di certi «equilibri funzionali fra i “luoghi dell’interazione”» (*ibid.*). Quando Mogos opera il rifiuto dello *shmagilina*, sta assumendo, allora, una posizione ben precisa all’interno degli equilibri che caratterizzano la sua località: la sua banda, in nome dello *hne* (lo spirito di vendetta), volta le spalle al “luogo della riconciliazione” che è – anche – il “luogo degli anziani”, cioè della ‘tradizione’, della solidarietà, in cui si sarebbero dovuti incontrare i membri di due distinte (micro)località urbane per risolvere la disputa e discutere la pace (come poi si tenterà con il grande *erqi* di Da Gabriel, circa quindici anni dopo). Mogos e Joe, costruendo una loro ‘identità di strada’, adottano un’agentività alternativa a quella che sarebbe loro ‘concessa’ nel luogo dello *shmagilina*, dove dinanzi all’affermazione del singolo devono prevalere le regole della comunità, del gruppo sociale coeso, che intende riportare i conflitti al suo interno. In definitiva le bande giovanili, in quanto relativamente nuovo fenomeno urbano a Mekelle, hanno minato una “gerarchia di luoghi d’interazione” ed i loro equilibri interni funzionali (*ivi.*: 187).

attendere in cella diversi giorni, settimane (e in casi complessi e recidivanti anche mesi), prima di una sentenza o semplicemente di un'ordinanza di scarcerazione a seguito del pagamento di una cauzione. Cosa voglia dire entrare in carcere, portandosi con sé un *habitus* e un *ethos* da *hayal* (o da *gangster*, da duro, da “*thug*”, tipo tosto), e per i ragazzi di Da Gabriel la propria identità di *choma*, verrà mostrato in seguito (*infra*: III.3.6 b).

Vorrei qui tornare sul significato di un rifiuto del ‘modello Qedamay Weyane’, cioè di quel meccanismo di organizzazione del lavoro praticato direttamente dalla polizia di quel quartiere (in collaborazione con i *peace keepers*<sup>299</sup>). Oltre all'obiezione di stigma sociale e di genere (relativo non solo all'*habitus* maschile di *gangster*), si è visto che il mestiere del lustrascarpe è associato alla figura della spia (*joro tabia*, “orecchio della tabia”) o *chr* per i ragazzi di *Salsay Alem*. In aggiunta a ciò, in più di un'occasione, i miei interlocutori mi fanno notare che i lustrascarpe ambulanti si posizionano, sia economicamente che socialmente, ad un livello inferiore rispetto alla loro (auto-percepita) marginalità urbana, cioè esattamente prima dei ‘veri’ ultimi, vale a dire i *branda* (i senzatetto che chiedono l'elemosina). L'alternativa offerta loro dalle istituzioni – a onore del vero – è stata la gestione (magari in gruppo, con dei turni) di un chiosco di lustrascarpe, cioè di una postazione fissa, una sorta di edicola di metallo, che in città è già diffusa e rappresenta una configurazione ‘superiore’ di tale mestiere (rispetto quindi ai *listro* ambulanti) e che, soprattutto, riguarda lavoratori non bambini o non giovanissimi<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> La *task force* sulla sicurezza territoriale (cfr. *supra*: III.3.4). Nel suo lavoro sulla *inner city* di Addis Abeba e le politiche governative sul controllo della strada, Di Nunzio (2014b) parla del ruolo dei “*peacekeepers*” (*selam askabari*), aggiungendo – per rimanere in tema – che sono altrimenti noti come *akataris* e *bandas* (letteralmente “spie”) o *joros* (“orecchie”); l'antropologo rileva come essi siano informatori efficaci per il governo, in quanto sono in grado di partecipare e letteralmente di “sentire” i pettegolezzi della loro comunità: «nel lavoro dei *peacekeepers*, il confine tra spionaggio e pettegolezzo è molto offuscato: si potrebbe dire che gli informatori producono pettegolezzi con i funzionari della *kebele* in merito alla comunità, proprio come i vicini lo fanno in merito ad altri vicini. Spettegolare è un modo di mappare la comunità. Spiare funziona allo stesso modo, ma serve forme di controllo politico. Mentre il partito di governo ha costruito la sua rete di “orecchie”, ha prodotto una comunità politica di fidelizzazione. Quando gli individui condividono le informazioni con il governo, potenzialmente tradiscono la fiducia di quei vicini, conoscenti e amici che avevano passato loro il pettegolezzo. La polizia di comunità ha successo per una serie di motivi. Ha ampliato la capacità del governo di “sentire” e di “conoscere”. Ha rafforzato i rapporti tra il partito di governo e i suoi sostenitori più fedeli. Si è [poi] indirettamente prodotto un clima di sospetto e diffidenza che amplifica gli effetti del mantenimento della pace per le strade e nei quartieri» (*ivi*: 455. Traduzione mia).

Nelle città, l'EPRDF ha proposto un'idea di cittadino come agente della sua politica di controllo. Come Foucault, potremmo dire che l'EPRDF sognava di creare un governamentalità politicizzata di sorveglianza e disciplina, condivisa tra il partito al governo e i cittadini. (460)

<sup>300</sup> Ma pur sempre di “fuori città”, per via dello stigma sociale attribuito specificamente a questa e ad altre categorie di lavori manuali (cfr. Salvati 2018, Pankhurst A. 2001, Levine 1974); mentre Mains

Quando ho ripreso il discorso delle istituzioni, interloquendo con i *choma*, essi si sono espressi in questo modo:

- I. Se gli amministratori pensano di risolvere il problema (la mancanza di lavoro) in questo modo, allora si sbagliano! Siamo in trenta. Pensi che basterebbe? Non ci sono abbastanza scarpe (*ride*). E poi, vogliono trovare solo un sistema (*mella*) per farci stare fermi.
- R. Almeno due o tre di voi potrebbero lavorare così, non vi pare? Avete provato a chiedere di farlo in numero ridotto?
- I. Non mi metto ai piedi della gente. E poi tutti i *listro* sono *chr*, sono le orecchie della *tabia*! Non c'è niente di peggio di una spia. Anzi sì, la polizia è peggio. Per me la polizia è come l'AIDS! All'inizio pensavamo che anche tu fossi una spia di *Weyane*, venuto qui per convincerci a fare delle cose.

(Intervista a Bereket, 29-07-2018)

Questo passaggio del dialogo, tra il ricercatore e l'interlocutore, è fondamentale ed è ricco di significati, già in buona parte comprensibili, se calati nel contesto fin qui esposto. Queste interviste, per mezzo delle quali cerco di comprendere la posizione delle due parti, degli amministratori da un lato e dei giovani *gangster* dall'altro, si svolgono ad un anno dall'*erqi* e dopo che nulla di nuovo, nei fatti, si è profilato per i secondi. Anche Huruy, il mio collaboratore di Da Gabriel, mi conferma come io stesso sia entrato nelle trame locali del sospetto, dal punto dei ragazzi di "Terzo Mondo". Ma quali cose avrei cercato esattamente di convincerli a fare?

Dopo diverse mediazioni, intercorse con i *choma*, per avvicinarli alla ricerca nei termini 'migliori' sia per me che per loro, e dopo che i primi sospetti sul mio conto sono caduti, io stesso mi ritrovo ad essere un capitale fortemente simbolico nelle mani dei miei interlocutori; un capitale che essi decidono di utilizzare per riaprire il discorso, interrottosi prima del mio arrivo nel quartiere, con le istituzioni che erano presenti all'*erqi*. Specialmente durante il campo del 2018, mi sono ritrovato ad essere investito, da parte dei ragazzi, del ruolo di mediatore con quegli amministratori locali tanto invocati nel corso della cerimonia di riconciliazione (*supra*: III.3.4). Uno dei punti maggiormente toccati dai ragazzi, nel rapportarsi con me, comincia ad essere la richiesta di pressare gli interlocutori istituzionali per ricordar loro gli impegni presi

---

(2012: 29) racconta di come il Derg abbia dovuto affrontare il problema della discriminazione verso i lavoratori manuali marginalizzati, almeno vietandola ufficialmente, pur non determinando grandi mutamenti nella società.



durante l'*erqi*, impegni che essi condensano in due parole: "lavoro vero"<sup>301</sup>. Chiaramente, cerco di spiegare ai ragazzi – i quali sanno e vedono che entro ed esco frequentemente dagli uffici della locale amministrazione per la mia ricerca – che posso tentare di rivolgere delle domande agli amministratori in merito a ciò che ad essi sta a cuore, registrare o annotare le risposte, per poi parlarne assieme; magari, potrei sondare l'opportunità di organizzare un nuovo incontro, in una dimensione raccolta, ad esempio tra un amministratore ed al massimo due rappresentanti dei giovani. Si tratta di un momento molto delicato, ma anche molto stimolante per la fase di ricerca in cui mi trovo, durante il quale devo cercare di non portare alle lunghe questo 'lavorio' su due sponde, che potrebbe rischiare di rendere la mia posizione scomoda, o poco gradita, ad una delle due parti. Alla fine, non si giunge ad un nuovo confronto diretto, davanti al ricercatore, ma posso qui di seguito elencare i punti salienti di un dialogo a distanza, nel quale, per poco, io stesso sono divenuto veicolo di messaggi e di posizioni reciproche. Riporto la doppia testimonianza<sup>302</sup> – dello *Youth Affairs Office* (YAO) di Hawelti e dei ragazzi di Salsay Alem (SA) – in forma di contraddittorio.

- 1) YAO: Dopo l'*erqi*, a quindici di loro è stato proposto di creare una cooperativa di parcheggiatori. Noi avremo assegnato un'area per l'attività.  
SA: Parcheggiatori? Di quanti parcheggiatori credi ci sia bisogno in giro? E poi qui, dove volevano sistemarci, ci sono già due attività private di questo tipo. Gli abbiamo chiesto di far spostare gli altri (la concorrenza), ma loro non sono sempre dalla parte dei *business men*! (Cioè degli investitori privati)
- 2) YAO: Ad un secondo gruppo abbiamo affidato la vendita dei biglietti fuori allo stadio.  
SA: Si è trattato di pochi giorni. Non è un lavoro vero (continuativo)!
- 3) YAO: Gli abbiamo proposto di lavorare alla distribuzione dell'acqua<sup>303</sup>, non hanno mai accettato.  
SA: Anche questo lavoro non è continuativo, quando ci sono le piogge neanche serve, e poi ti mette in tasca quasi nulla. Se rubo un buon cellulare ci guadagniamo di più rispetto a un mese di acqua!

---

<sup>301</sup> L'espressione usata è in realtà *qeqami sirah* (ቀዋሚ ስራሕ), "lavoro permanente". Nell'accezione locale, non si tratta solo di una definizione 'contrattualistica', come 'lavoro a tempo indeterminato', si tratta di tutto quel complesso di significati che lo configurano come un'attività, sì stabile, ma sufficientemente remunerativa per permettere a chi la svolge di prendersi cura di sé e degli altri (suoi cari) in piena autonomia, senza dover ricorrere ad altri lavori o espedienti (cfr. *supra*: III.2.1; Salvati 2018).

<sup>302</sup> Fonti audio: Responsabile YAO Hawelti (05-09-2018; 13-09-2018); Interviste a Bereket, Filmon, Mussui, Commander (11-09-2019; 14-09-2018).

<sup>303</sup> Cioè alla vendita di tanica d'acqua, con relativo trasporto a domicilio; si tratta di un'attività giustificata dalle continue interruzioni del servizio di distribuzione idrica, specialmente durante la stagione secca e, anche, a causa dei lavori per le nuove grandi infrastrutture cittadine.

- 4) YAO: Ora stiamo provando a creare degli *initial works* all'interno del campus universitario. Prenderemo ben 35 giovani da Hawelti (la *subcity*), di cui 14 saranno della *tabia* Hayelom (cioè di Da Gabriel). Nel campus saranno assistenti di dormitorio, si occuperanno della manutenzione, della sorveglianza e di varie necessità. Li formeremo prima, ovviamente.
- SA: È una vita che dicono di prendere qualcuno di noi (del quartiere). Alla fine, ci vanno solo quelli di *Weyane*. Te l'ha detto per farti credere che ci sono cose migliori in progetto, ma non è vero.
- 5) YAO: (In risposta al coinvolgimento di privati, ad esempio se vi siano opportunità presso il cantiere dell'Hilton:) Con i privati stiamo provando a parlare.
- SA: Non vogliono farci entrare.
- 6) YAO: Abbiamo fatto anche un terzo tentativo per creare un gruppo di lavoro (*initial work*) con i giovani di Da Gabriel. Questo sembrava che dovesse partire. La proposta era per loro di svolgere il lavoro di *militia* (polizia privata), pagato dalla comunità di quartiere.
- SA: All'inizio abbiamo detto subito di sì. Ci sembrava una buona cosa. Poteva essere un lavoro vero. Ma poi abbiamo capito: l'amministrazione prima ci avrebbe assunti e poi ci avrebbe accusati di qualche furto, facendo sparire qualcosa di importante; sarebbe stato facile dare la colpa a noi, visti i nostri precedenti con la polizia. Era tutto un piano per mandarci definitivamente in galera!

Parto da quest'ultimo punto, la teoria del complotto che si celerebbe dietro all'unica proposta considerata inizialmente accettabile dai *choma*. Da un lato, anche essi percepiscono il paradosso di diventare – loro, dei ladri – ‘sorveglianti’ della proprietà privata. La *militia*, però, oltre a possedere delle armi (in genere un fucile per ogni ronda), sarebbe ben diversa dalla polizia (che l'interlocutore di sopra dice di odiare e di respingere quanto l'AIDS); la sorveglianza riguarderebbe, comunque, i dintorni del proprio quartiere, più altri diversi settori di Hawelti. Tra i ragazzi, Bereket ricorda di essere stato uno dei più entusiasti in merito a tale proposta, ma ricorda anche di come gli animi si siano presto smorzati dopo qualche giorno passato a ragionare in quel modo (sul “piano” di *Weyane*). Il timore del carcere, in questo caso, è giustificato dal fatto che si tratterebbe di un'accusa appesantita da forti aggravanti: se, come sorveglianti privati, i ragazzi venissero dichiarati colpevoli di un furto nell'area di loro competenza, vi sarebbero anche le accuse di corruzione, frode, grave danno alla comunità, ecc.<sup>304</sup>; non si tratterebbe di un cellulare rubato e della possibilità di uscire

---

<sup>304</sup> La stessa situazione in cui si è venuto a trovare Beshir di Quiha (*supra*: III.2.5).

rapidamente dietro garanzia/risarcimento; inoltre si finirebbe, certamente, nella “prigione grande”, la *Bet Hntset*, per una condanna superiore ad un anno.

YAO: Avevamo raggiunto anche un accordo. Dopo soli dodici giorni sono tornati qui e hanno detto di aver cambiato idea.

R.: Dicono di temere di essere arrestati. Hanno paura che qualcuno possa far sparire qualcosa, inventare un furto, per poi incolparli e mandarli in carcere per corruzione e danno alla comunità.

YAO: (Sorpreso che io conosca i motivi del loro rifiuto, risponde immediatamente, quasi d’impulso) Queste sono false notizie (dice proprio “*fake news*” durante l’intervista in tigrino) diffuse da *Arena*<sup>305</sup> (il gruppo di opposizione locale).

R.: Perché farebbero questo?

YAO: Gli oppositori instillano queste *fake news* perché vogliono mantenere Da Gabriel in uno stato di permanente ribellione (*naobi*).

(Intervista allo YAO di Hawelti, 14-09-2018)

Alla teoria della cospirazione dei *choma* si contrappone il discorso (una contro-cospirazione) dell’amministratore locale, cioè la convinzione dell’esistenza di un piano segreto e permanente dell’opposizione, che vuole seminare il dissenso e il caos in città e nella regione. Per parafrasare Amalia Signorelli, l’amministratore avverte il pericolo che può annidarsi, per il partito, qualora si perda definitivamente – specialmente a Mekelle – il controllo sulle “retrovie” nelle quali, oggi, si sta accumulando «un consistente *capitale simbolico*, da impiegare poi nelle lotte di potere [che avranno] luogo nel *campo* politico» (1996: 132)<sup>306</sup>.

Uno spirito di corpo, una “enclave” (Brotherton e Barrios 2004: 23) dal nome di strada “Salsay Alem” (“Terzo Mondo”), un luogo (con la sua gente e con i suoi giovani) noto anche come *tsemam sefer* (“quartiere sordo”), da tempo ha invertito gli assi valoriali nei discorsi della strada, riorientando lo stigma verso una diversa percezione delle “frontiere” interne (i margini sociali urbani) e dando vita ad una nuova resistente – proprio perché sorda – comunità immaginata. La battaglia – come dimostra la questione del ‘nome da ripudiare’, centrale durante l’*erqi* – si gioca anche su quel campo simbolico, e andrebbe condotta in fretta, prima che ‘qualcuno’ (il nemico?) passi a riscuotere il capitale accumulatosi o che si creino pericolose alleanze. Il rischio che percepisce l’amministratore dello YAO è lo stesso insito nelle parole dell’anziano del partito, durante la cerimonia di riconciliazione:

---

<sup>305</sup> Noto come *Arena Party* (ዓረና ፓርቲ) o *Union of Tigrians for Democracy and Sovereignty*.

<sup>306</sup> Corsivo dell’autrice. Cfr. *supra*: I.2.1.

Dobbiamo lavorare sui giovani, perché [...] se non rinforzeranno la coesione e l'unità interna, allora saremo vulnerabili ai nemici (*tsela'eti*)!

Come a dire: se non sono con noi, saranno contro di noi, saranno con i nemici; chi siano i nemici, come si evince dalla teoria del complotto o dai discorsi securitari disseminati in molte testimonianze riportate in questo studio, è una questione relazionale e contingente: sarà ora un partito, ora saranno dei disturbatori dell'ordine pubblico, ora dei *gangster*, ora il confinante Stato Regionale ribelle, ora una potenza straniera che manda le sue spie e i suoi sicari nel cuore del paese<sup>307</sup>, oppure la “povertà” stessa, o ancora i donatori internazionali quando tirano troppo la corda delle ‘condizionalità’ (*supra*: I.2.1). La lista potrebbe continuare, e più volte mi sono trovato dinanzi ad una tra queste differenti definizioni di ‘nemici’. Il responsabile dello YAO rivolge ai ragazzi oltre all'accusa di essere “sordi” (*tsemam*), cioè di non voler dare ascolto alle istituzioni e di non lasciarsi indirizzare – organizzare – da chi lavorerebbe per il bene comune, anche quella di prestarsi ai discorsi e ai “piani” di chi intende impossessarsi delle redini del potere locale, dei nemici interni. Il contenimento dell'opposizione politica, come detto sopra, è stato sempre imposto, in Etiopia come in Tigray, anche per mezzo della sproporzione tra le forze messe in campo. In primo luogo, attraverso quell'apparato di controllo, basato sulla produzione continua di ‘informazioni’, dunque anche attraverso la diffusione dello spionaggio (professionale e non, diretto o indiretto<sup>308</sup>); in secondo luogo, attraverso la coercizione e il carcere che,

---

<sup>307</sup> Attualmente, tra le potenze straniere nemiche (tralasciando l'Eritrea dopo gli accordi di pace del 16 settembre 2018 e la Somalia per le mai sopite dispute di confine) e, dunque, anche a proposito di teorie del complotto, si annovera senz'altro l'Egitto. Momenti di grave tensione nel paese si sono avuti, mentre ero sul campo nel 2018, a seguito del misterioso omicidio dell'ingegnere capo della diga “Grande Rinascimento”, uno degli obiettivi cardine dello sviluppo infrastrutturale ed energetico in Etiopia, progetto che vede coinvolta l'italiana Salini. La teoria del complotto, questa volta su trazione governativa, parla del coinvolgimento dei servizi segreti egiziani, in quanto l'Egitto (e in parte il Sudan) si sente minacciato – talvolta dichiarandolo apertamente e talvolta smentendo (Berhane Woldeyesus 2016: 19) – dall'utilizzo concorrenziale e disinvolto del Nilo (cioè del versante etiope del Nilo Azzurro, che apporta l'85% di tutte le acque dell'intero corso del fiume e che nasce dal lago Tana). In Tigray, invece, in questo momento il nemico più significativo – da un punto di vista politico – è quello interno, cioè il governo della regione Amhara, in base anche a quanto detto sopra (III.3.3). Con il federalismo a base etnica crepitante, per il Tigray sembrano aprirsi scenari diversi, le cui strategie possono variare nel tempo. Il TPLF è in una posizione scomoda con Abiy al comando della coalizione federale, mentre una spinta centrifuga delle varie componenti etniche – ad oggi che scrivo, nel 2019 – potrebbe portare a eventuali, non si comprende ancora quanto per ora remote, coalizioni del Nord (si pensi all'Afar) o, nel caso in cui si decida di procedere verso la secessione (garantita dall'articolo 39 della Costituzione dell'Etiopia), alla formazione di nuovi scenari politici e di nuovi nemici per il Tigray indipendente.

<sup>308</sup> È la differenza che corre, ad esempio, tra l'essere ‘inviati’ dalla polizia o da un magistrato a seguire ed osservare una persona in un hotel, oppure rimanere al “proprio posto”, registrando con la memoria e

pur se dichiarato di volta in volta “preventivo”, “cautelare”, “d’emergenza”, è in realtà arbitrario e politicamente orientato<sup>309</sup>.

Nel “panoptismo” tigrino (ed etiope), coesistono – a mio parere – quelle che in Foucault (1993 [1975]: 2013) sono “lebbra” e “peste”, e forse è questa una descrizione diversa di quei governi – come l’Etiopia – considerati da alcuni studiosi “democrazie difettose” (Merkel 2004) o “regimi ibridi” (Diamond 2002). Mi spiego meglio. In “Sorvegliare e punire”, Foucault fa notare il «sogno politico» celato dietro alla peste – partendo dall’analisi degli archivi storici francesi e dal racconto di quell’emergenza – in quanto, diversamente che nella gestione della lebbra, impostata sull’allontanamento e la segregazione dalla “purezza”, quindi sul nascondimento di individui impuri, malati, nei lebbrosari/carceri – qui la società (la città) viene capillarmente organizzata in zone di visibilità e postazioni/tempi/tecniche di controllo, in «un modello compatto di dispositivo disciplinare. Alla peste risponde l’ordine: la sua funzione è di risolvere tutte le confusioni [...] Contro la peste che è miscuglio, la disciplina fa valere il suo potere che è di analisi [con] l’assegnazione a ciascuno del suo “vero” nome, del suo “vero” posto, del suo “vero” corpo, della sua “vera” malattia» (1993 [1975]: 215-216). Sebbene per il filosofo francese esse raffigurino due modelli opposti di società<sup>310</sup> (intesa come progettualità e governo, “sogno politico”, egli dice), non credo sia errato sottolineare la coesistenza ‘strategica’, nel contesto di questa ricerca, di “lebbra” e “peste”, cioè delle due dimensioni del governare, «[la] grande reclusione da una parte; il buon addestramento dall’altra. La lebbra e la sua separazione; la peste e le sue ripartizioni» (*ivi*: 216).

---

osservando sempre, semmai un giorno qualcuno passerà a riscuotere eventuali informazioni da restituire con gratitudine o con timore, a seconda del posto che si occupa nella società. Va chiarito – ma ciò già si evince dalle parole del procuratore di sopra – che ‘non professionale’ (o occasionale) non vuol dire necessariamente spionaggio ‘indiretto’ (cioè basato sulla propria capacità di ricordare, quando interrogati). Talvolta, anche la spia non professionista è invitata a seguire una ‘missione’. La potenzialità/occasionalità dello spionaggio – con un sempre pericoloso e diffuso rischio di delazione – fa di quei ‘famosi’ elenchi di spie al soldo della *tabia* solo un piccolo tassello dell’intero apparato disciplinare tigrino (*infra*: III.3.6).

<sup>309</sup> È giusto qui ripetere come le detenzioni arbitrarie siano state censite in circa 26000 su tutto il territorio nazionale (dunque sotto accusa è l’intera coalizione, cioè l’EPRDF, di cui il TPLF è stato ramo trainante), secondo recenti stime di Amnesty International (2018).

<sup>310</sup> Dice, infatti, Foucault (1993 [1975]: 216): «Esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico. L’uno è quello di una comunità pura, l’altro quello di una società disciplinata. Due maniere di esercitare il potere sugli uomini, di controllare i loro rapporti, di sciogliere i loro pericolosi intrecci. La città appestata, tutta percorsa da gerarchie, sorveglianze, controlli, scritturazioni, la città immobilizzata nel funzionamento di un potere estensivo che preme in modo distinto su tutti i corpi individuali - è l’utopia della città perfettamente governata».

L'importante è che i soggetti – prodotti nella costruzione del “sogno” del potere e dal potere stesso – trovino un “posto” in questo scenario. La ‘sordità’, la fuga, lo scivolamento continuo di posizione dinanzi all’amministrazione, agli anziani, a chi è dentro o collaterale al governo, dunque l’agire secondo modalità tattiche, tutto questo è re-agire al potere, è resistenza e non collima con nessuna delle due polarità su descritte, con nessuno dei due “sogni” politici. La dialettica dei *gangster* di Salsay Alem con le istituzioni è esattamente sul solco di questo genere di resistenza, prodotto anch’esso del potere stesso. Perché hanno temuto e sospettato che io fossi una spia di partito, all’inizio del nostro incontro? Certamente il clima di sospetto, che ho tentato di ricostruire in queste pagine, offre già una spiegazione. Se fossi stato davvero «una spia di *Weyane*», giunto tra loro per convincerli «a fare delle cose», probabilmente quel qualcosa sarebbe stato spingerli ad accettare determinate proposte, nelle quale i ragazzi intravedono delle trappole. Si consideri che un ricercatore *ferenji* (bianco e occidentale), in un contesto come questo, dove operano diverse organizzazioni non governative internazionali su progetti di sviluppo (più o meno di successo), è quasi sempre associato alla figura del ‘consulente’ degli uffici e delle amministrazioni locali, o quanto meno ad un collaboratore, un esperto esterno. Questo è dato dalla particolare situazione in cui si politicizzano sul territorio etiope gli interventi di sviluppo, siano o non siano essi nati dall’impulso di una qualche ONG<sup>311</sup> o Agenzia alla Cooperazione. In questo contesto – se fossi stato un agente dello sviluppo – la differenza tra collaboratore e spia, agli occhi dei ragazzi di Da Gabriel, sarebbe stata così sottile da farsi quasi inesistente.

---

<sup>311</sup> «Nel 2006, il Ministero del Lavoro e dello Sviluppo Urbano etiope (MWUD), ora Ministero dello Sviluppo Urbano, dell’Edilizia Abitativa e delle Costruzioni, ha pubblicato il pacchetto “Industria e Sviluppo Urbano” (MWUD, 2006), stabilendo misure politiche per promuovere le piccole imprese come mezzo di riduzione della povertà. L’intervento prevedeva che fossero necessari 5,2 miliardi di birr etiopi (circa 300 milioni di dollari statunitensi) per supportare 1,2 milioni di beneficiari con servizi di credito. Mentre il governo etiope ha formalmente adottato una visione dei poveri da potenziare (*empowerment*) attraverso l’imprenditorialità, l’attualizzazione dei programmi nel paese non ha seguito un copione predefinito. In Etiopia, a differenza di altri contesti, sono la burocrazia statale e le macchine del partito al potere, e non le ONG e le banche, ad essere in prima linea nell’implementazione di schemi di imprenditorialità. Gli uffici governativi locali – le *kebele* – e gli enti creditizi gestiti dal governo sono direttamente coinvolti nella creazione e nel sostegno delle piccole imprese. Le organizzazioni di sviluppo internazionale e le ONG svolgono un ruolo di supporto. Le organizzazioni di sviluppo internazionale sono fortemente impegnate nel finanziamento di politiche e iniziative governative sull’imprenditorialità per i poveri. GTZ [la Cooperazione internazionale tedesca, dal 2011 GIZ], ad esempio, è stata la principale finanziatrice di progetti di imprenditoria su piccola scala» (Di Nunzio 2015: 1186. La traduzione è mia).

A differenza dei ragazzi della *kebele 08*, che hanno dato vita alla cooperativa di parcheggiatori degli Qsanet (su un modello di imprenditorialità/sviluppo che si ripete come un copione<sup>312</sup>), lontani da un mercato reale, intrappolati in una posizione ben visibile – sorvegliati da istituzioni e vicinato – e incapaci di orientarsi su tattiche (anche illecite) di economia di sussistenza, i ragazzi di Da Gabriel oppongono il loro rifiuto a questa tipologia di così detto *initial work*. Va dato atto che essi danno anche prova di un certo realismo, rispetto ai giovani di *k08*, in quanto, prima di rifiutare o di impelagarsi in un percorso ambiguo, provano a negoziare con l'amministrazione, chiedendo di 'truccare' il mercato, cioè di dar loro l'esclusiva del parcheggio su una zona discretamente vasta. Le successive proposte lavorative da parte degli amministratori, dopo altre negoziazioni o ragionamenti segreti e mosse tattiche – tra le quali possono anche rientrare le stesse teorie del complotto – falliscono allo stesso modo. L'ultima proposta lavorativa, quella forse più significativa, inerente al mestiere di polizia privata, ha insinuato il dubbio finale nei ragazzi del quartiere sordo: saltata ogni mediazione, gli amministratori ed il partito, titolari di molti interessi in città ed attorno al quartiere in particolare, avrebbero deciso di liberarsi di loro, di allontanarli anche con l'inganno, recludendoli in carcere con una pena di una certa gravità. Nel generale clima di sospetto, che invade le retoriche ma anche indirizza parte delle scelte degli attori sociali, i ragazzi di Da Gabriel riescono a percepire sé stessi nei piani di *Weyane* (cioè a immaginarsi come li vorrebbe il partito): da un lato come spie e sorvegliati, dall'altro – proprio alla fine di ogni discorso – banditi e segregati. Essendo fallita «l'assegnazione a ciascuno [dei *choma*] del suo "vero" nome, del suo "vero" posto» (Foucault 1993 [1975]: 216) – osservabile, ordinato, disciplinato – e seguendo la doppia logica del potere, si può quindi sintetizzare: se non il "buon addestramento", allora la "grande reclusione", se non è "peste", allora è "lebbra".

---

<sup>312</sup> Come da nota precedente; mentre, in merito al ruolo della GTZ (GIZ) nello sviluppo di schemi d'imprenditorialità locali (gli *initial works*), oltre a Di Nunzio (2015) e citati dall'autore, si rinvia a Stevenson, St-Onge (2005).

### III.3.6 Abo Geza: fiamme nella prigione modello

#### (a) *La presa della Bastiglia*

In esergo alla sezione dedicata al terreno di ricerca etiope, ho scelto le memorie di Antoine Marie de Lavallette<sup>313</sup> che, prima di divenire un conte dell'impero napoleonico, era stato assistente di campo di un generale dell'esercito rivoluzionario francese (1792-1802); nelle sue memorie, già all'indomani dello scoppio della Rivoluzione, egli scriveva:

Questo apparecchio di difesa non era formidabile; ma un timore che teneva della superstizione era radicato nel popolo; si raccontavano maravigliose avventure. Da alcuni secoli si richiudevano in essa le più nobili vittime del dispotismo [...] Questa prigione di stato d'altronde non era al popolo pericolosa: essa non era destinata che per le persone di nascita ragguardevole o per i letterati che avevano la cattiva ventura di dispiacere al ministero. Ma al bisogno di soddisfare la propria curiosità si univa anche il sentimento di una nobile compassione per le vittime numerose che credevansi colà rinchiusi, e tutta la popolazione di Parigi volle conquistare la Bastiglia. (Lavallette 1840: 13).

Di ciò che scrive Lavellette senz'altro è passato al vaglio storico l'impiego come prigione di Stato della fortezza parigina, con le sue torri alte e minacciose, ma mai difesa così strenuamente, tanto che era già stata espugnata numerose volte. Le memorie<sup>314</sup> di chi vi trascorse periodi, anche se brevi, all'alba di quella che sarebbe stata la Rivoluzione, la dipingono rapidamente come il luogo di ogni sorta di orrore, caratterizzato dal sadismo dei carcerieri, dalle condizioni igieniche terrificanti, dalla disperazione degli innocenti, condannati senza possibilità di appello (Darnton 1997: 75). Numerose sono le testimonianze che, almeno per la nobiltà invisa al potere, le condizioni erano certamente migliori rispetto ad altre prigioni del regno, il che emerge anche dal racconto di Lavallette, il quale rammenta come i prigionieri fossero per lo più di estrazione aristocratica o scrittori e pensatori spregiudicati (Voltaire vi soggiornò per due volte, nel 1717 e nel 1726) invisi al "ministero".

Le testimonianze che vanno a formare una sorta di «leggenda nera della Bastiglia», simbolo del dispotismo monarchico, si affiancano a livello politico alla gravità delle

---

<sup>313</sup> Sui documenti del tempo, lo stesso si firma sia Lavallette che Lavalette.

<sup>314</sup> I *Mémoires sur la Bastille* di Simon-Nicolas-Henri Linguet e le *Lettres de cachet* del conte di Mirabeau, cit. in Darnton (1997).



*lettres de cachet*, che permettevano al sovrano e ai suoi ministri di relegare qualunque personaggio scomodo in quelle ed in altre ‘mura di Stato’, pronte ad ingoiare la vittima senza alcuna specificazione di reato né alcuna imputazione. «Non meraviglia che, il 14 luglio 1789, l’ira dei parigini si riversasse innanzitutto su questa prigione, poco importa che al suo interno, all’epoca, vi fossero ospitate appena sette persone, perlopiù deboli di mente<sup>315</sup> (e non certo a causa del trattamento)» (Paura 2017: 74).

Attingendo alla nozione di “simbolismo collettivo” sviluppata dal teorico sociale e letterario Jürgen Link (1978; 1982), Reichardt e Lüsebrink (1997 [1990]), nel loro volume sulla Bastiglia<sup>316</sup>, sostengono che i simboli collettivi condividono una serie di tratti verificabili, tra i quali: possibilità metaforica, iconicità visiva, possibilità di rievocare e trasporre un ‘copione’ di base, ambiguità semiotica, estensione associativa e fascino emotivo. Per Reichardt e Lüsebrink, tuttavia, la formazione dei simboli è soprattutto un processo socio-storico e la chiave di questo processo è l’azione culturale. In tal modo, essi documentano la progressiva demonizzazione della Bastiglia di Parigi dalla fine del XVII secolo in poi, come emerge prima nelle memorie pubblicate dai prigionieri e in seguito, più eloquentemente, nei *pamphlet* e negli scritti dei dissidenti politici. L’esistenza della Bastiglia come prigione diviene così più simbolica che reale: il numero di prigionieri politici (e non) che essa ospita diminuisce nel corso del XVIII secolo, mentre aumenta il numero di orribili rappresentazioni della fortezza nelle pubblicazioni politiche, notano gli autori. Alla vigilia della Rivoluzione francese, nel 1789, una ricca eredità di documenti visivi e testuali ha trasformato la Bastiglia da una fortezza in un simbolo generalizzato di tirannia politica e in un bersaglio maturo per la rabbia insurrezionale.

---

<sup>315</sup> Le *lettres de cachet* (“sigillo”) erano sì un’arma di governo silenziosa contro avversari politici e scrittori pericolosi, ma anche strumento utile per gestire i ‘colpevoli’ di alto lignaggio, che così sparivano prima del diffondersi di uno scandalo; eppure, le *lettres* venivano usate anche dalla polizia per occuparsi delle prostitute e dei ‘pazzi’, i quali venivano rinchiusi negli ospedali o anche in prigione, come nel caso della Bastiglia, spesso per richiesta della stessa famiglia dei soggetti colpiti dal provvedimento.

<sup>316</sup> In “*The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*”, Hans-Jürgen Lüsebrink e Rolf Reichardt (1997 [1990]: 29) offrono un’analisi della Bastiglia sia come un caso di studio della storia e della cultura politica francese che come paradigma culturale; gli autori esaminano in particolare l’assalto e la successiva caduta della fortezza, e come essa sia arrivata a rappresentare la pietra angolare della Rivoluzione francese, diventando un simbolo della repressione dell’Antico Regime. Lüsebrink e Reichardt usano una lettura semiotica della Bastiglia per rivelare come vengano generati i simboli storici, come essi vengano utilizzati dai gruppi sociali, politici e ideologici e come vengano infine rievocati e rimanipolati in luoghi e momenti lontanissimi dagli eventi in cui si sono generati: è il caso di arene culturali differenti come la moderna sfera coloniale europea, dove il rovesciamento della Bastiglia acquisisce un nuovo significato radicale nel periodo di decolonizzazione degli anni ‘40 e ‘50 o, per fare un altro esempio, quando nel 1987 il celebre poeta sudafricano Dennis Brutus associa il regime dell’*apartheid* ad una “immensa Bastiglia” (*ivi*: 246).

Si provi allora ad immaginare per un attimo che, senza passare per la Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino (1789) e piegando una timida Costituzione, si giunga dalla Bastiglia direttamente ad un Termidoro (1794-1799), con il consolidamento di una élite rivoluzionaria in classe dominante; si pensi allora che, in questo salto, grazie all’accumulazione di un forte capitale simbolico – in parte raccolto sul campo della rivolta e in parte ereditato dal regime precedente – la nuova classe decida di non distruggere la fortezza dell’oppressione ma di farne un luogo altrettanto opaco, minaccioso e pronto ad accogliere i dissidenti e i nemici del nuovo ordine. Tale scenario merita un certo sforzo di fantasia<sup>317</sup>, lo ammetto, ma è quanto mai simile a ciò che si è verificato in Tigray, già all’indomani della nuova Rivoluzione e del rovesciamento del regime filosovietico del Derg (1991).

A Mekelle la grande struttura di detenzione, appena fuori città, viene edificata proprio durante il regime militare (1974-1991), ed in quel tempo essa è chiamata *Esir Bet* (አስር ቤት), dove *esir* significa “detenzione/arresto” e *bet* è “casa” (impiegato spesso in luogo di “struttura” in senso generico), “casa di detenzione” in poche parole. Nel 1976 il Derg lancia una campagna anti-insurrezione nota come Terrore Rosso (*supra*: III.1.1): qualsiasi espressione di identità regionale o dissenso viene interpretata come “controrivoluzionaria”; il semplice possesso di opuscoli e materiali di stampa provenienti dagli oppositori politici conduce sistematicamente all’arresto e alla possibile tortura o morte. In Tigray, Mekelle è il massimo epicentro di questo clima repressivo. Già prima dell’introduzione formale del Terrore Rosso, circa ventuno docenti vengono arrestati presso l’associazione degli insegnanti (edificio e istituzione ancora presente nel centro città), accusati di sostenere il TPLF, deportati e fatti sparire per sempre (Young 1997). In città intanto proliferano gli arresti, dei veri e propri rastrellamenti. Jenny Hammond (1999), nel suo importante volume che racconta la nascita e l’evoluzione del Fronte fino alla sua vittoria, raccoglie numerose testimonianze durante i momenti critici del conflitto interno<sup>318</sup>, molte di queste hanno come protagonista il carcere di Mekelle.

---

<sup>317</sup> Uno sforzo che in parte vuole riagganciare l’intuizione di Bayart (2008) sull’analisi delle traiettorie politiche di alcuni regimi post-coloniali e la lettura che ne dà Fantini (2013), calata nel contesto etiope (cfr. *supra*: III.1.3)

<sup>318</sup> L’opera dal titolo “*Fire From the Ashes: A Chronicle of the Revolution in Tigray, Ethiopia, 1975-1991*” è una miniera di informazioni etnografiche di prima mano, raccolte da un osservatore ‘esterno’, e si basa su tre viaggi dell’autrice attraverso la zona di guerra; in esso vengono mostrati i diversi punti di vista sulla rivoluzione (del TPLF) mentre è *in fieri*, specialmente per mezzo di continue interviste e descrizioni dettagliate.

Quando sono entrato nella prigione di Mekelle, in realtà è stato molto difficile credere a quello che vedevo. Non c'era abbastanza spazio per tutti i cinquecento prigionieri, quindi la maggior parte di loro giaceva a terra. Più della metà venivano torturati ed ero costretto a sentire le loro grida di dolore [...] Hanno giustiziato trentadue prigionieri [...] e poi li hanno gettati per strada [...] Alcune madri, cercando i loro figli, sono cadute sui corpi. [Un'altra volta] hanno ucciso ventisei prigionieri, tra cui due donne, poi, dopo due mesi e due settimane di prigione, ci hanno scarcerato, noi più di un centinaio di prigionieri. (Intervista cit. in Hammond 1999: 100)

Ventotto celle, di dimensioni quattro per cinque metri, contenevano da milleottocento a duemila prigionieri, a volte di più. Di solito c'erano circa sessantacinque o settanta persone in ogni cella. Non c'era spazio per sdraiarsi di notte o addirittura per sedersi. [...] Il cibo era terribile, non c'era riparo dal colera, dal tifo, dalla febbre ricorrente. Capitava anche che morissero venti o trenta prigionieri alla volta. (Intervista cit. in Hammond 1999: 35-36)<sup>319</sup>

La prima testimonianza si riferisce alle incarcerazioni del 1977, la seconda ci riporta al 1986. Tra i due eventi l'Etiopia e il Tigray soffrono una terribile carestia (1984-1985); in particolare la situazione di Mekelle si aggrava perché la città è costretta a rifugiare 75.000 profughi affamati, provenienti dalle zone circostanti e altri 20.000 sono in attesa di entrare. Dal 10 febbraio fino alla fine di marzo 1985 nessun convoglio di generi alimentari è in grado di raggiungere la città, a causa delle azioni militari. Solo in quel mese di marzo, 50-60 persone muoiono ogni giorno a Mekelle (Solberg 1991: 119). Dinanzi a questa situazione di fame, violenza, terrore e disperazione generalizzata, il TPLF tenta con successo una spettacolare operazione, liberando oltre un migliaio di prigionieri dalla famigerata prigione di Mekelle. L'operazione viene chiamata Agaazi in onore di uno dei combattenti fondatori del TPLF, ucciso durante il secondo anno della lotta armata (Gebru Tareke 2009: 105; Hammond 1999: xi). A condurla è l'eroico generale del Fronte Hadush Araya, detto Hayelom (l'inarrestabile), il 5 febbraio 1985<sup>320</sup> – secondo la 'leggenda' in soli 15 minuti – scagliandosi contro la *Esir Bet* di Mekelle, uccidendo sedici guardie carcerarie, ferendo nove soldati del Derg ed il tutto senza subire perdite (Gebru Tareke 2009: 105)<sup>321</sup>.

---

<sup>319</sup> Le traduzioni sono mie.

<sup>320</sup> Riporto la data accertata dai più recenti studi di Gebru Tareke (2009), che ha avuto accesso ai documenti e alle pubblicazioni del TPLF.

<sup>321</sup> Per Tesfaye Gabreab (1999) i prigionieri liberati sono 1.300, le testimonianze raccolte da Hammond (1999: xi) ne rivendicano 1.800.

La *Gaazi Operation* è un atto fondativo per il nuovo Tigray, che verrà completamente liberato dal Derg solo quattro anni dopo con la conquista di Mekelle<sup>322</sup>. L'operazione si configura come mito dell'eroismo già per come è stata congeniata: Hayelom ha fatto preparare i suoi uomini per settimane, nella foresta è stata riprodotta la struttura della prigione – che al tempo non era così grande, come si evince anche dalle testimonianze dei prigionieri di sopra – con le sue torri, i riflettori, le postazioni delle mitragliatrici; una serie di tattiche diversive vengono messe astutamente a punto, così da far allontanare una brigata dell'esercito governativo dal centro della città; una parte dei rivoltosi la tiene a bada presso un vecchio forte italiano (a Wajirat), impedendo in tal modo alla brigata ogni possibilità di far ritorno a Mekelle, dove l'operazione può compiersi in maniera fulminea (Hammond 166-167). La prigione di Mekelle è dunque lo scenario della prima grande azione militare di ampio successo compiuta dal TPLF, in un momento in cui i ribelli e la popolazione sembrano subire solo la terribile sorte della carestia e dell'oppressione reazionaria del regime. Agli eroi della *Gaazi Operation* sono dedicati speciali televisivi, libri, romanzi, una serie tv a puntate ed un lungometraggio del 2009.

Ho parlato di 'atto fondativo' – espressione che si adopera in genere per sottolineare una lettura a posteriori di un evento storico nella costruzione, ad esempio, del concetto/sentimento di nazione – ma va sottolineato anche come, immediatamente dopo il successo dell'operazione, il TPLF ne abbia da subito raccolto i frutti, riscuotendo il capitale simbolico prodotto sul terreno dell'azione militare: l'operazione è un potentissimo "richiamo morale" per i giovani tigrini (Gebru Tareke 2009: 105); molti dei prigionieri liberati vanno a rinforzare le fila del Fronte, mentre altri, fino ad allora estranei alla lotta, si votano alla 'causa', per riformare la società, ribaltare il vecchio ordine e partecipare alla creazione di un mondo nuovo<sup>323</sup>. Sono questi i messaggi veicolati all'indomani della presa della *Esir Bet*, molto simili a quelli

---

<sup>322</sup> Dopo la celebre operazione di Hayelom, con una serie di offensive lanciate dal 25 febbraio 1988, i combattenti del TPLF prendono il controllo di Maychew, Korem e di altri luoghi lungo la strada Dessie-Mekelle. Nel giugno 1988 il TPLF controlla tutto il Tigray, tranne la sua capitale e il territorio circostante. Il Derg fa bruciare un certo numero di villaggi intorno a Mekelle il 4 e il 5 giugno. Solo il 25 febbraio 1989 la città viene occupata dal TPLF e il governo definitivamente rovesciato (cfr. Young 1997).

<sup>323</sup> Molte storie di 'conversione' alla lotta sono raccolte nell'imprescindibile lavoro di Hammond (1999): sono frequenti espressioni come "comprendere la sofferenza delle persone", "lottare per le ingiustizie", "creare un nuovo mondo", "sconfiggere l'oppressione", ed un'asserzione come "prigione e catene della mente da spezzare" (*ivi*: 148). L'autrice testimonia, spostandosi sul campo della rivolta con i suoi informatori, di incontrare ovunque "Agaazi comrades", persone liberate dalla prigione di Mekelle e divenute *freedom fighters* (*ivi*: 136).

rintracciati da De Baeque nel suo saggio sulla ‘rigenerazione’ dell’uomo della Rivoluzione francese: «l’*homme nouveau* contenuto nelle numerose descrizioni della presa della Bastiglia è un essere di forza, addirittura di violenza, che simbolizza la rigenerazione di un popolo *briseur de chaînes*» (1988: 196)<sup>324</sup>. Presa la ‘Bastiglia’, l’uomo nuovo trasforma la ribellione in rivoluzione, pronto a farsi “distuttore di catene”.

Dal 1991, con la sconfitta del vecchio regime e la sua ascesa al potere, il TPLF organizza la vita politica della città, della regione e, dunque, del paese, trainando la coalizione federale (EPRDF). A Mekelle la vecchia prigione viene svuotata della sua funzione, tanto che in un primo tempo si assiste al metaforico abbattimento della Bastiglia tigrina, senza che venga rimosso un singolo mattone o una sola lamiera:

[Mulugeta] mi conduce nella prigione di Mekelle. L’ultima volta che sono venuta qui la città era appena stata liberata dal Derg e la prigione vuota era piena dei fantasmi dei torturati; ora è stata trasformata in fucina in cui lavorare il ferro. I *compound* dove fino a poco fa i parenti si disponevano in fila con il cibo in mano, nella speranza di vedere i loro figli e le loro figlie o i mariti o i fratelli, sono ora adoperati per un’attività diversa. L’aria suona con il frastuono dei martelli sul metallo. «Vedi le materie prime?» dice Mulugeta, indicando una discarica di vecchi veicoli militari catturati dal Derg [...] un paio di uomini smantellano un malconcio *landcruiser* (un missile): altri ne stanno battendo i pannelli per appiattirli e riciclarli. «Il Fronte ha impiegato degli anni per far superare le superstizioni e le discriminazioni<sup>325</sup> associate alla lavorazione dei metalli, pagando gli apprendisti provenienti da gruppi sociali [più elevati] perché acquisiscano abilità nella lavorazione dei metalli [...] In un angolo [della vecchia prigione] alcuni stanno accatastando delle stufe da cucina, in un altro dei secchi d’acciaio. Nella fucina, tre uomini lavorano assieme. (Hammons 1999: 315)

---

<sup>324</sup> Cit. e traduzione in Persano (2006: 47). L’accostamento vuole evidenziare il carico emozionale, ideale e simbolico che ha attraversato le pareti del carcere di Mekelle, importante per il discorso a seguire. Chiaramente, pur se il TPLF ha prodotto i suoi discorsi sulla ‘rigenerazione’ – ed è qui il fulcro del richiamo paradigmatico alla Bastiglia – sono consapevole del contesto assolutamente ‘altro’ i cui si svolge la lotta per la liberazione dal Derg in Tigray, non solo per l’univocità di un percorso storico e la sua distanza nel tempo e nello spazio dalla Francia dell’Illuminismo, ma soprattutto perché tale contesto locale è calato in quella dimensione postcoloniale nel senso «del permanere di dispositivi originariamente coloniali di subordinazione e di sfruttamento nell’attuale spazio globale» (Mellino 2009: 289), come si problematizzerà a breve.

<sup>325</sup> Cfr. *supra*: nota 300, in riferimento ai provvedimenti adottati dal Derg per vietare lo stigma e la discriminazione verso determinati lavori manuali (cfr. Salvati 2018, Pankhurst A. 2001, Levine 1974), provvedimenti che, come qui si evince, non hanno prodotto alcun risultato, tanto da dover impegnare il nuovo governo rivoluzionario.

L'etnografia di Jenny Hammond restituisce pienamente la trasformazione di quegli spazi, in un contesto di rapidi mutamenti ottenuti con il sacrificio di molti, ed impressiona il reimpiego del materiale bellico per la ricostruzione, ma quel che voglio sottolineare è la riconversione dello spazio della segregazione e dell'alienazione operate dal potere (prigione di Stato/regime) in spazio di lavoro (e non di lavoro forzato o coatto), in spazio di rinascita.

Fino al 1995 ad operare è il governo di transizione, guidato chiaramente dal tigrino Meles Zenawi (che rimarrà primo ministro fino alla sua morte nel 2012). Nonostante le garanzie costituzionali alla secessione, le spinte independentiste sono represses nel sangue (Kidane 2001: 22); già nel 1993, l'*Oromia Liberation Front* (OLF) lascia l'EPRDF, denunciando brogli elettorali, mentre nelle prime elezioni 'libere' del 1995 e poi in quelle del 2000 l'EPRDF si presenta come unico partito candidato (di fatto le opposizioni boicottano i seggi). Dal 1998 al 2001 il Tigray è sotto l'emergenza della guerra con l'Eritrea, con gravi bombardamenti a Mekelle ed Adigrat. I primi anni della nascente democrazia rivoluzionaria sono così duri che l'EPRDF in generale, e il TPLF dalla sua base regionale, si configurano da subito come un governo giudiziario. Gli stenti e le sofferenze dei primi anni contribuiscono a scatenare piccoli crimini (crimini di fame), il carcere viene rimesso in piedi e rafforzato, non bastando le celle delle stazioni (*tabia*) di polizia; ma soprattutto vi fanno il loro ingresso i prigionieri accusati di 'tradimento' (tradotti anche da altre zone dell'Etiopia), non solo politici, anche giornalisti indipendenti.

In tutto il paese, infatti, alcuni di essi sono condannati fino a 18 anni di carcere per un vero e proprio reato d'opinione; è il caso di numerosi giornalisti incarcerati nel 2003 (Tronvoll, Haggmann 2011), vale a dire che si assiste ad una intensificazione degli arresti – per ragioni politiche e di 'sicurezza nazionale' – proprio nel biennio precedente ai seggi elettorali del 2005, quando si sa che le opposizioni prenderanno effettivamente parte a queste elezioni (esse guadagneranno seggi ma non abbastanza per governare). Il controllo della strada e l'allontanamento giudiziario e penale degli oppositori – pur se più volte ignorato da molte nazioni straniere, partner commerciali dell'Etiopia, e negato agli osservatori internazionali – è sotto gli occhi del mondo almeno nei suoi risultati, quando alle elezioni del 2010 vi è un tale tracollo (impossibile in condizioni di reale democrazia elettorale) delle opposizioni, che ottengono un solo seggio contro i 546 dell'EPRDF (cfr. *supra*: III.1.1).

Il carcere di Mekelle in questi anni è, dunque, una delle prime strutture cittadine a crescere, sia in ampiezza che in organizzazione. Lo stesso chiaramente avviene nelle maggiori città del paese. In un articolo del 2008, Pietro Toggia parla senza mezzi termini, rifacendosi a Foucault (1977), di “società carceraria” già per il primo quindicennio post-Derg, caratterizzato da un abuso dei meccanismi di emergenza e delle politiche securitarie<sup>326</sup>. Nota Toggia (2008: 119) che, nonostante i vari cambi di regime, «successivamente al rovesciamento dei loro predecessori, sia il Derg che l'EPRDF hanno a malapena cercato di smantellare queste repressive istituzioni carcerarie. Le hanno [ben presto] trovate utili e le hanno mantenute allo scopo di soggiogare i loro nemici politici. Tanto che Georgette Gagnon, direttore delegato per l'Africa di *Human Rights Watch*, ha dichiarato che “la lunga storia delle forze di sicurezza etiopie inerente ai maltrattamenti dei detenuti arrestati per motivi politici non è certo un segreto” [HRW 2005b]». Dal 2009 con la *Proclamation No. 652/2009*, detta ATP (*Anti-Terrorism Proclamation*), il ‘governo penale’ etiopico si provvede di un nuovo meccanismo giudiziario: centinaia di persone sono detenute ai sensi dell'ATP, che tra l'altro reca una definizione oltremodo ampia e vaga di ‘atti terroristici’, punibili con pene fino a venti anni di carcere; i detenuti vengono solitamente trattenuti oltre il termine massimo di quattro mesi, previsto dalla legge per la detenzione cautelare (Amnesty International 2018)<sup>327</sup>.

Immediatamente prima dell'inizio delle mie ricerche a Mekelle, una ‘ristrutturazione ideologica’ del penitenziario – ed attraverso di esso del sistema penale in generale – si rende possibile grazie ad un importante progetto messo in campo dalla Cooperazione Italiana allo Sviluppo (IDC), in collaborazione con l'*International Labour*

---

<sup>326</sup> Toggia (2008: 113) scrive: «il paese ha assistito a periodici stati di emergenza negli anni '60 e nel febbraio 1974 sotto Haile-Selassie, nel settembre 1975 e alla fine degli anni '70 sotto il Derg e poi sotto l'EPRDF in aprile e giugno 2001 e nel novembre 2005. Questi periodi storici sono stati contrassegnati dall'intervento della polizia e dall'ampio uso del suo potere repressivo, mostrando caratteristiche distintive di uno Stato di polizia. Durante i periodi di emergenza, la polizia etiopica ha poteri illimitati e non qualificati che comprendono controllare, perseguire e punire. I tre aspetti delineati del potere della polizia sono eccezionalmente consolidati e simultaneamente esercitati durante i periodi di crisi statale. Quindi, il lavoro di polizia in Etiopia periodicamente slitta nell'occuparsi principalmente della sicurezza dello Stato in conformità con gli articoli 248–280 del Codice penale etiopico del 1957. Questi articoli giustificano un eccezionale intervento della polizia per far valere il potere difensivo di uno Stato fallimentare con il pretesto di mantenere l'ordine pubblico» (traduzione mia). Inoltre, si assiste all'applicazione sistematica dell'articolo 261 (comma a) del Codice (poi riformato, ma sostanzialmente immutato in questa sezione) inerente all'“alto tradimento”: «Whosoever enjoying Ethiopian nationality [...] and being officially entrusted with the protection of Ethiopian national interests: takes up arm or engages in hostile acts against Ethiopia» (ivi: 122). L'imputazione prevede una pena da cinque anni all'ergastolo.

<sup>327</sup> Cfr. Amnesty International 2019. Eclatante è stato anche il caso di un giornalista e blogger etiopico incarcerato sette volte dal governo dell'EPRDF per mezzo di entrambi i dispositivi giudiziari: nel 2005 per tradimento e nel 2012 per la legge antiterrorismo (ATP); cfr. BBC News 2012.

*Organization* (ILO), l'agenzia delle Nazioni Unite. Il progetto ha inizio nel 2011, finalizzato alla creazione di un modello di sviluppo sostenibile, attraverso la produzione e l'implementazione di schemi di riabilitazione (dei detenuti) indirizzati alla scolarizzazione di base e professionale, ma soprattutto alla formazione di cooperative di lavoro, con speciale riguardo alle donne (ILO-IDC 2013). Una di queste cooperative, la *Pagume Construction Materials*, si occupa della produzione e vendita di mattoni da costruzione. Vi lavorano i detenuti, sia uomini che donne, che ne gestiscono anche l'aspetto amministrativo, dopo avere ricevuto un *training* per i diversi compiti a cui sono assegnati. Vi sono altre cooperative, di agricoltura, allevamento, tessitura, falegnameria, lavorazione dei metalli, nonché di servizi e mestieri come parrucchiere e segretario/a; tra le cooperative di lavoro ve ne sono alcune dedicate alla produzione dei cubi di pietra per il lastricato stradale, il famigerato *cobblestone*, sul modello più volte incontrato e messo in piedi dalla GIZ (l'Agenzia Tedesca per la Cooperazione allo Sviluppo; ex-GTZ). Come quest'ultimo collaudato schema di sviluppo, anche il *Mekelle Prison Project* è impiantato sulla formazione di cittadini produttivi, che siano lavoratori ma soprattutto risparmiatori.

Con un conto cooperativo, i detenuti potranno un giorno avere accesso ad altri prestiti, che poi verranno ripagati attraverso altro lavoro e quindi si guadagneranno l'opportunità di nuovi flussi di credito. Si tratta del paradigma di micro-imprenditorialità e para-microcredito (dedicato al povero che si fa imprenditore di sé stesso) e che ha riguardato – per quel che attiene questa ricerca – le cooperative di *ex-gangsters*, come i ragazzi dello Qsanet Group (*supra*: III.2.7). Lo schema si ripete identico, legando la riabilitazione alle locali declinazioni del microcredito, tanto che all'interno del carcere è stata aperta una filiale della *Dedebit Microfinance*, l'istituto creditizio che gestisce, appunto, i conti deposito dei gruppi riabilitati in città, degli *initial work* in generale e dei detenuti in questo caso. All'interno del carcere si possono vendere i prodotti dei detenuti, mentre le cooperative che producono materiali per l'edilizia, come i mattoni, possono contare – per ottenere mercato – sulle reti sociali e politiche collaterali all'istituzione carceraria, al governo cittadino e regionale, in definitiva al TPLF. L'edilizia è comunque un mercato sostenuto dall'alto, un settore trainato dalle iniziative governative sia in Tigray che in tutta l'Etiopia.

Il documento pubblicato sul sito dell'agenzia ONU (ILO-IDC 2013), report finale del *Mekelle Prison Project*, prodotto a conclusione della cerimonia di *handover*, il rituale passaggio di consegne dall'attore internazionale (finanziatore) al partner locale, segue



la grammatica dello sviluppo e sottolinea la replicabilità del progetto stesso, nonché la sua sostenibilità, in linea sia con il piano nazionale quinquennale di crescita (2010-2015 *Growth and Transformation Plan – GTP*) che con gli Obiettivi di Sviluppo del Millennio delle Nazioni Unite (MDG), riportando i risultati del primo biennio in cifre: in 1200 hanno ricevuto un *training* su competenze (*skills*) per sviluppare attività economiche; in 610 hanno ricevuto un'educazione di base e professionale, in virtù delle loro vocazioni ma in relazione ai mestieri di cui sopra; in 91 hanno completato il TOT (*training of trainers*), per divenire a loro volta istruttori in questo modello; 20 dipendenti dell'istituzione, amministrativi e polizia penitenziaria, hanno ricevuto formazione su negoziazione, *governance*, equità di genere ed altro; 31 cooperative sono state create e supportate attraverso i piani di risparmio (e di *microinsurance*).

Insomma, tra il 2011 e il 2013, la prigione di Mekelle si configura, anche nelle narrazioni verso l'esterno, come prigione modello. Il report mostra anche i titoli di alcuni giornali internazionali interessati al felice caso. In un articolo pubblicato su un periodico *on-line* italiano ma *sui generis* (perché ha sede a New York), mentre si denunciano le pessime condizioni del sistema carcerario italiano si dichiara: «a Mekallè, nel nord dell'Etiopia, i nostri cooperanti stanno lavorando ad un progetto che in pochi anni ha creato un *carcere modello*, da cui *i detenuti non vogliono scappare*. Alla lettera, applichiamo laggiù quel principio della pena come rieducazione che, salvo pochissime eccezioni, è quotidianamente ignorato ed umiliato in patria» (Bosco 2013)<sup>328</sup>.

Il report dell'agenzia ONU e della Cooperazione Italiana (ILO-IDC 2013) restituisce le testimonianze (selezionate come significative) sia dei *policy maker* e dei cooperanti che dei detenuti destinatari del progetto nel carcere di Mekelle. In tal modo le massime autorità governative regionali possono così esprimersi:

Una delle cicatrici indelebili lasciate dal precedente regime sul nostro popolo sono le prigioni che ha istituito in vari luoghi e che sono servite da strutture per eseguire torture e punizioni. Tuttavia, il popolo si è assicurato che i diritti umani fossero sanciti dalla Costituzione della nostra nazione e fossero effettivamente rispettati nella pratica. Sono trascorsi circa ventidue anni da quando sono state attuate politiche e strategie che consentono ai detenuti, inviati in prigione dopo condanna da parte di un tribunale, di restituire alla comunità che hanno danneggiato e di renderli cittadini produttivi, riabilitandoli psicologicamente e fornendo loro diversi corsi di formazione scolastici e professionali. Attualmente

---

<sup>328</sup> Corsivo mio.

le strutture correttive dello Stato Regionale del Tigray consentono ai detenuti di acquisire conoscenze e abilità professionali che facilitano le loro condizioni e che consentono agli stessi di trasformarsi in *cittadini produttivi*. È passato del tempo da quando i prigionieri hanno iniziato ad apprezzare che le prigioni non sono più l'inferno di una volta, ma sono in realtà centri di cambiamento in cui si impegnano a *prendere parte allo sviluppo*<sup>329</sup>.

(Capo del Security Administration Bureau of Tigray Regional State)

Le vecchie cicatrici sono vecchie perché appartenenti al regime precedente. In un colpo sono cancellate le accuse degli osservatori internazionali sulle detenzioni arbitrarie e tutto ciò che riguarda una – attuale – società punitiva (cfr. Foucault 2016). I mattoni della Bastiglia ora sono stati completamente sostituiti dai mattoni dello sviluppo, un muro di retoriche in cui si mischiano gli stili di governo descritti in precedenza, occultando il fantasma della 'lebbra', della detenzione segregativa, censurante e punitiva, rivolta a chi è sgradito al potere e che non compare nei nuovi programmi trasmessi e veicolati all'esterno.

Tra i 'testimoni' del progetto vi è anche un ragazzo (l'unico senza nome) in carcere perché membro di una *gang* di ladri, come si legge nel documento; accanto a lui le immagini di altri detenuti, con le loro storie: chi è in galera per furto, chi per abuso d'ufficio nella pubblica amministrazione, ma molti – si racconta – per piccoli reati; tutti sono felici del nuovo programma; chi è stato trasferito da un altro carcere afferma di essere passato dall'inferno al paradiso. Tutti i testimoni ribadiscono, oltre al concetto di pentimento, quello di *empowerment* personale – grazie ai mezzi messi a disposizione dall'istituzione – ma soprattutto il concetto di responsabilità individuale: se si è finiti in carcere è solo per proprie scelte, se si saprà far tesoro delle nuove 'opportunità' si aiuterà sé stessi e gli altri (la famiglia e la società tutta).

Da bastione delle torture del regime filosovietico a prigioniero modello, che assume addirittura una breve funzione nelle retoriche di 'casa nostra' (come uno strano *boomerang postcoloniale*). Ora, non voglio che quanto scritto passi come una critica ingiustificata ad organizzazioni che svolgono un compito sentito come importante, primariamente per dare un contributo – si spera – positivo dentro complicate situazioni in cui sono in gioco le vite, il benessere e le speranze di molte persone. Dopo aver parlato di alcuni programmi di sviluppo sia della GIZ che della IDC, devo chiarire che non intendo criticare la Cooperazione in sé. Mi si può infatti far notare che il progetto del carcere di Mekelle funziona. E di risposta posso affermare: è vero, funziona. Il

---

<sup>329</sup> Corsivo e traduzione miei.

punto, per un antropologo, è leggere il perché certi progetti funzionino ed altri no, anzi capire perché di altri progetti – che seguano linee e copioni differenti da quelli fin qui tracciati – non ve ne sia assolutamente traccia.

Chi svolge ricerca sociale in Etiopia, prima o poi, si imbatte in questo genere di ‘incontri’ sul sentiero delle politiche di sviluppo, di cui si è descritta la locale declinazione e manipolazione. Di Nunzio (2014b: 446) dice bene quando afferma che, in uno Stato centralizzato e autoritario come quello etiope, la sorveglianza e la disciplina devono fare i conti con i limiti della loro influenza e della loro capacità. Si tratta, infatti, di un contesto in cui sono potenziati – esclusivamente – quei programmi di sviluppo nei quali possono essere messe al centro le preoccupazioni politiche del partito di governo, *in primis* la produzione di cittadini pensati come agenti delle sue stesse politiche di controllo (*ivi*: 460); in secondo luogo ‘funzionano’ tutti quei programmi di sviluppo in cui vi è la possibilità di adoperare e mobilitare, per il partito al potere, vecchie e nuove reti sociali.

In aggiunta a ciò, posso affermare che ‘funzionano’ quei programmi di sviluppo permettono anche di produrre capitale, non solo simbolico, ma materiale: denaro. Al centro dei progetti vi è sempre, infatti, un istituto bancario, anche se differente da regione a regione, che in definitiva è sempre una banca di Stato. La declinazione locale dello sviluppo, attraverso tali progetti, produce ricchezza (denaro), estraendola<sup>330</sup> dagli ultimi, relegati o meno nelle carceri, oppure ai margini delle nuove periferie urbane. Ciò che si perde è proprio lo ‘sviluppo’ della pace (è il regime che paga il prezzo delle sue stesse scelte votate al controllo): le manifestazioni di violenza si ripetono in tutto il paese e si accrescono ormai negli anni, nonostante i cambiamenti alla testa della coalizione federale; si tratta di quella violenza che attraversato le testimonianze fin qui raccolte, ma anche di sue nuove e (fino ad un certo punto) imprevedibili manifestazioni, persino in un “carcere modello”, come verrà fuori a breve. Reputo che tutte queste considerazioni spettino all’antropologo anche (e soprattutto) quando è di fronte ad un progetto che ‘funziona’, specialmente in un contesto tanto ‘diverso’ quanto complesso.

---

<sup>330</sup> In un altro modo, e in altri termini marxiani, David Harvey (2004) parla di “*accumulation by dispossession*”. In questo caso questa accumulazione può essere imputata non ad una ‘storica’ borghesia, ma a quella élite al potere che ha gestito il cambio di regime, superando da tempo la sua fase Termidoriana (Fantini 2009), manipolando sia simboli e valori rivoluzionari locali, che promesse e retoriche neoliberiste e sviluppite (*supra*: III.1.3) e piegando con agilità le *partnership* con gli agenti della cooperazione internazionale. Per il concetto di capitalismo estrattivo nell’era globale il rimando è al lavoro di Saskia Sassen (2015).

Quando i piccoli furti diventano tecniche di sussistenza collaudate ma, a differenza dei ragazzi di Salsay Alem, si rischia di più o non si mette in piedi un'assicurazione, come la garanzia mediante il ricettatore (*teqebu*) che anticipa la cauzione, o quando semplicemente si ruba ma non si è 'fortunati' o 'scaltri' o si viene 'traditi' (cosa molto comune), ma anche 'incastrati', allora si aprono le porte della grande prigione regionale, che – in linea con quanto raccontato finora – nel post-Derg ha cambiato nome: non più *Esri Bet* ma *Bet Hntset* (ቤት ህንፅት), cioè “casa per riformare”.

Riformare è chiaramente al centro dei discorsi istituzionali inerenti al carcere, lo si evince anche dal progetto di sopra, pur se per la Cooperazione si tratta – e questo lo credo davvero – di mettere al centro l'*empowerment* attraverso micro-opportunità, cioè il reinserimento sociale per mezzo di piccole economie che, si spera, continuino anche fuori dal carcere ad aiutare le persone e le loro famiglie. I discorsi delle istituzioni puntano fermamente sul contributo da dare allo sviluppo della nazione e sulla responsabilità personale. Il dato, che si trova anche nei rapporti del *Mekelle Prison Project*, di una popolazione carceraria condannata per oltre il 60% dei casi in piccoli crimini viene letto come manifestazione di 'ignoranza personale', come “atteggiamento sbagliato”, al pari delle accuse mosse ai ragazzi delle *gang* durante l'*erqi*, o dei discorsi del rappresentante del *Propaganda Office* (*supra*: III.1.3) su chi non è in grado – per proprie colpe – di emergere dalla povertà. Si comprende come un progetto che voglia soddisfare le locali logiche dello sviluppo, adoperabile perché cooptabile nelle tecnologie di governo, non potrà mai mettere in discussione questa lettura, alla base neoliberista, dell'individuo responsabile, una lettura che depolitizza in primo luogo il contesto in cui avvengono tali 'piccoli' crimini.

Di conseguenza, per le istituzioni la recidività, se è una questione di atteggiamento, è come dire una 'naturale' disposizione al crimine, alla devianza. Non una condizione di strutturale marginalità nella quale per un individuo è difficile sperimentare valide alternative, realmente sostenibili. Se una persona ruba per sopravvivere, avendo dinanzi a sé un sempre più limitato ventaglio di possibilità d'azione, finito in carcere, può considerarsi fortunato se entra in un progetto di cooperativa, ad esempio per produrre mattoni; in tal modo, quando esce, costui si trova davanti ad alcuni differenti scenari: a) cerca lavoro dove si producono mattoni, ma il mestiere non è abbastanza qualificato da metterlo al riparo da una enorme concorrenza, che può essere continuamente sostituita, anche da un giorno all'altro; b) riesce ad ottenere, cosa rara, un prestito con le sue sole forze, o anche grazie ad amici e parenti, per mettersi in proprio, ma scopre di non avere più il 'mercato', che per le cooperative governative è

truccato dalle reti di partito; c) ha ottenuto un prestito dalla *Dedebit* ma non riesce a ripagarlo per i motivi di cui al punto precedente, allora incorrere in nuovi guai con la giustizia o mette a rischio chi ha garantito per lui, che perderà, ad esempio, la propria casa ipotecata con la *Dedebit*. Mi si dirà che voglio concentrarmi sulle peggiori parabole possibili e che ci sono anche storie di successo. Posso replicare che è vero, ma sia che si incappi in questi scenari – che sul campo ho registrato essere i più frequenti – sia che si rinunci a qualunque percorso suggerito all'interno del programma di riabilitazione (ad esempio per paura, dato che chiunque si spaventerebbe all'idea di ritornare in prigione per gravi debiti o di far fallire economicamente un parente che lo sostiene e che sostiene anche altri), allora ecco che si profila la 'scelta' di mettere in gioco solo la propria persona in nuovi piccoli crimini, più sicuri, quanto meno in termini di danni collaterali estesi ad altri o in termini di tempo esistenziale perduto in nuove eventuali condanne. Tutto questo è parte del significato della succitata statistica (60% di piccoli crimini), questo ed anche l'intensità repressiva – fatta di controllo, spionaggio e capillarità dell'azione di polizia – di cui si è detto anche nel precedente paragrafo.

#### (b) *Storie di dentro*

Fin dal primo anno di ricerca a Makelle sono stato testimone di come quella del carcere – reclusione cautelare o post-condanna – sia un orizzonte di rischio avvertito sempre concreto e possibile da una moltitudine di persone, indipendentemente dalla loro posizione sociale ed economica o dal loro grado di istruzione. Chiaramente non tutti temono di finire 'dentro' per il furto di uno *smartphone*. Ho conosciuto imprenditori che hanno trascorso anche due mesi nella *tabia* a seguito di un'accusa per corruzione, poi rivelatasi infondata, ma che intanto è servita alla concorrenza per ricavare un vantaggio. Si consideri che la delazione è reato, ma l'ambiguità nell'applicazione del Codice permette di trattenere l'accusato 'per motivi di sicurezza' per tempi lunghi, lasciando impunito (finché lo si vuole) l'accusatore.

Ancora, ho conosciuto accademici che temono di essere arrestati per reato d'opinione. Durante il primo anno di ricerca, il mio interprete, laureato in scienze politiche, rimane 'raggelato' quando ci imbattiamo in una vecchia struttura pubblica ora in disuso. Si tratta di una ex-prigione di quartiere, dove è stato trattenuto in seguito ad una rissa, da lui non provocata all'età di 18 anni, fuori dalla scuola. In quell'occasione, non avendo chiamato casa e privato dell'intervento dei mediatori (*shmagiletat*), il giudice lo

condanna a quattro mesi di carcere, da scontare nella prigione regionale, ridotti poi a due – corrispondenti alla pausa estiva dagli studi – perché ha come attenuante l’essere stato ammesso all’università.

Numerose sono le storie di amici che si sono trovati invischiati in risse di strada ma anche in disordini di piazza. Tra questi Happy (soprannome), che mentre studia turismo all’università di Addis Abeba, resta coinvolto negli scontri conseguenti alle proteste universitarie post-elezioni del 2005; viene così fermato, chiuso in un furgone pieno di persone con le mani legate e liberato in una zona boscosa dopo quasi due giorni di viaggio; accedendo ai suoi ricordi confusi e offuscati ancora dalla paura, Happy mi descrive una zona calda, umida, infestata da malaria, zanzare e animali selvatici; un “cerchio” nella foresta sotto al sole, mi dice, per poi ritrovarsi alla ghiaccia di notte; mi racconta di aver resistito tra gli stenti per settimane, assistendo alla morte di altri ragazzi per il caldo o per il morso dei serpenti; solo per caso, una guardia lo sente parlare (forse delirare), riconoscendolo come tigrino (“un ragazzo tranquillo di Mekelle” avrebbe detto ai superiori); pertanto viene rilasciato e mandato via, come se nulla sia mai accaduto (Conversazione con Happy, 13-08-2017).

Tornando alle detenzioni ‘comuni’, quando si entra in una *tabia*, e si è visto che vi si può rimanere per mesi, la situazione è caratterizzata in primo luogo dal sovraffollamento, poiché di solito tutti i prigionieri sono stipati in un grande camerone, spesso privati dell’uso di un cortile esterno, dato che non tutte le stazioni di polizia ne sono provviste.



Fig. 22. L’ingresso di una *tabia*, prigione della stazione di polizia

A questo punto è interessante seguire alcune voci dei protagonisti della ricerca fin qui incontrati, appartenenti alle *gang* o con un passato di lotte tra bande, in merito alle loro esperienze carcerarie. A Mogos le cose sono ben chiare già dalla sua prima detenzione. Per lui il carcere è un'estensione della vita di strada. Entrarvi da *findata* e da *hayal* (cioè da *gangster*) non è lo stesso che entrarvi, ad esempio, da ladro.

La prima volta che sono stato arrestato, mi hanno trattenuto nella *tabia* per un mese. Di notte ci eravamo scontrati con un'altra banda ed eravamo stati presi e portati in questa stazione di polizia. Quando aprirono la cella era tutto buio ed era pieno di persone, erano ovunque per la stanza, erano una trentina ma lo spazio era davvero poco. Quando entri in una cella, immediatamente ti chiedono soldi 'per una candela'. A me accadde così che uno dei prigionieri mi chiese questi soldi. Io dissi «Oh, non ho nulla», così l'altro si azzardò a dirmi «Come osi?». Allora gli risposi «Va' all'inferno!». Altri si misero in mezzo per placarci. Subito dopo, uno di loro accese una candela e mi riconobbe. Il tizio disse agli altri «Non lo conoscete? Questo è Mogos». Anche gli altri capirono chi fossi, per sentito dire. A quel punto però non volevo lasciar correre, ma solo picchiare il tizio. Gli altri si misero di nuovo in mezzo, così io dissi «Non parlatemi di candele. Non darò un centesimo». Mi risposero «Nessun problema». Più tardi mi diedero uno dei loro materassi. In tal modo ero diventato io l'*Abo Geza*. (Intervista a Mogos, 21-10-2015).

*Abo Geza* (አቦ ገዛ) è un'espressione comune a tutte le testimonianze carcerarie, vuol dire "padre della casa", sta ad indicare il capo (detenuto) della cella/camerata. La richiesta di denaro si ripete nelle testimonianze come un rito d'ingresso; lo si ritrova, con toni meno epici rispetto a quelli di Mogos, nel racconto di Haftom degli *Enda Silus*:

Quelli dentro la cella non mi dissero niente perché avevano paura di me. Mi conoscevano e mi temevano. Così dovetti solo sdraiarmi e dormire. Ma solo perché mi conoscevano. Se vai dentro e non ti conoscono, ti fanno passare un sacco di cose. Ti chiedono «*nay shm'a*» (letteralmente "per una candela"). Se dici di non aver soldi, allora vieni picchiato, ti fanno pulire l'urina o dormirci accanto e altre cose del genere. (Intervista ad Haftom, 23-10-2015)

Il rituale ha sempre la stessa espressione: *nay shm'a* (ናይ ሽምዓ), "per una candela", un vero e proprio codice nel caso in cui qualche sorvegliante sia in ascolto, essendo in teoria punibile l'estorsione, mentre i generi di prima necessità, come le candele, le lenzuola, il cibo soprattutto, possono essere portati dai parenti o acquistati all'interno con il denaro introdotto da questi ultimi. Se Mogos si sente pronto a sfidare chiunque non lo conosca, scegliendo di opporsi e agendo letteralmente "al buio", le parole di

Haftom lasciano ben capire che il suo è stato, tutto sommato, un ingresso fortunato, in cui ha potuto spendere la “moneta di strada” della *hayalnet* (potenza), rimarcano il valore e l’utilità di una identità da *gangster*, nell’ingresso in carcere.

Non va altrettanto bene a Joe Seytan, durante il suo primo soggiorno nella *tabia*:

Appena entrato, pagai “per una candela” e niente più mi accadde di troppo grave. Mi toccò però dormire per terra accanto al piscio, perché non c’era nessuno che conoscevo! (Intervista a Joe Seytan, 28-10-2015)

A Mogos basta una candela accesa (e da lui non pagata) per essere riconosciuto come il *findata* che è. Nell’arco di mezz’ora diviene il capo della cella, l’*Abo Geza*. Il suo nome di strada è la sua ‘protezione’. Joe ha bisogno di qualcuno che lo conosca per evitare le umiliazioni del carcere, ma ciò non avviene. Le cose gli vanno però ‘meglio’ con il suo trasferimento nella prigione regionale, la *Bet Hntset*. Lì ritrova il suo vecchio *boss*, che sta scontando la sua lunga condanna per omicidio, un vero *findata* come Mogos, mi racconta Joe, sotto la cui protezione non ha remore a riporsi, nonostante in strada sia ora lui il *leader* della banda. Ricorda che, durante dei lavori forzati all’esterno del carcere<sup>331</sup> in compagnia del suo ‘protettore’, viene offeso e ferito da un altro detenuto, a quel punto il suo *boss* lo vendica a suon di vangate, facendo scoppiare una rissa e mandando il primo l’aggressore in ospedale; le guardie mettono così tutti in catene e li rinchiudono in isolamento per due settimane. Dopo pochi mesi, Joe esce dalla grande prigione di Mekelle per riprendere la sua vita di strada. Il suo ruolo non è stato “usurato”, anzi per lui vale quanto Aiwa Ong fa notare in merito alle esperienze di carcere: ogni «scontro con la legge e ogni periodo passato in carcere [sono] medaglie d’onore che [affascinano] i ragazzi e le ragazze più impressionabili» (Ong 2005: 283).

Per i giovani membri della gang di Salsay Alem, entrare e uscire dalla *tabia* – si è visto più volte – è cosa comune. Il loro *mella* (sistema) lo mette in conto. L’importante – dicono – è evitare il carcere regionale, almeno provarci. Si è visto, infatti, come escano più o meno agilmente dalla *tabia*, per mezzo della complicità del ricettatore/garante (*supra*: III.3.2). Non mi sono però soffermato sulla loro vita ‘dentro’:

---

<sup>331</sup> Non è raro imbattersi a Mekelle in squadre di detenuti, in tuta monocolore, che vengono fatti scendere da una camionetta per dedicarsi ai lavori di ‘pubblico interesse’, generalmente la pulizia di fogne, la riparazione di tratti stradali o altri lavori impervi, faticosi e malsani; i detenuti sono sorvegliati a vista dalle guardie armate, esposti così alla comunità in segno di presunta riparazione di un torto subito; a parte le loro tute, sono assolutamente privi di protezioni adeguate per quei lavori che possono essere anche molto rischiosi.



Quando uno di noi, un *choma* (nome e moneta di strada), entra nella cella è da subito *Abo Geza*. Ci riconoscono sempre, siamo famosi noi. E poi ce l'abbiamo scritto in faccia... vedi le nostre cicatrici? Sono cicatrici da lama. A questo punto spetta a noi chiedere *nay shm'a* ("per una candela", cioè estorcere). Se si tratta di un *wedi sefer* (un figlio del quartiere, anche se non coinvolto nella banda) lo lasciamo stare, anzi lo proteggiamo. Ma quando ci capita un estraneo o uno stupido *fara* (ፋራ; sta per "bifolco", "campagnolo ottuso", non cittadino in generale), allora deve darci quello che ha [...] Se qualcuno si rivolge alle guardie? No, non lo fanno. Perché dopo, prima o poi, saremo tutti in strada! E lì i conti si pagano (Intervista a Filmon, 16-08-17).

Divenire *Abo Geza* in *tabia* autorizza quindi ad estorcere. L'economia materiale, simbolica e morale di strada e carcere si riflettono l'una nell'altra, amplificandosi. Nel sistema carcerario etiope, almeno per quel che ho rilevato a Mekelle, la prima differenza tra la *tabia* (il carcere di quartiere) e la *Bet Hntset* (la prigione regionale) è che la prima rappresenta lo spazio sociale più prossimo alla strada, e non solo perché questi spazi detentivi sono fisicamente incastonati nel reticolato delle vie cittadine. La prossimità con i codici, le regole e le economie illecite della strada marcano le distinzioni tra gli ospiti: chi non è *hayal*, o un *choma* come i ragazzi di Da Gabriel, deve rapidamente accettare regole (per lui estranee fino a quel momento) e soccombere. Ciò accade anche se non si è sufficientemente 'forti' (pur vivendo la strada), come si è visto per Joe.

Quando mi hanno portato nella *tabia* di Adi Shumduhun, sono entrato e ho detto a tutti «sono io l'*Abo Geza*», uno dei prigionieri si è fatto avanti e mi ha detto «sono io, sta' zitto», a quel punto abbiamo lottato. La lotta in carcere deve essere immediata, altrimenti la polizia ti becca subito e poi se la prendono con tutti, colpendo con i bastoni (o i grossi cavi dell'alta tensione). Io sono partito immediatamente con due colpi alla testa e l'ho messo giù. Così sono diventato *Abo Geza*; da quel momento spettava a me prendere i soldi e controllare ogni cosa, qualunque cosa entrasse in cella doveva passare per le mie mani, anche il cibo lo gestivo io e decidevo quanto darlo e a chi (Intervista ad Hasos, 09-08-2017)

In questa testimonianza, Hasos, che pure è un *choma*, non è stato riconosciuto da uno sfidante all'autorità in cella. Per i ragazzi di Salsay Alem, in attesa di esser tirati fuori con il 'loro' sistema delle cauzioni, il tempo nella *tabia* può anche rivelarsi un piccolo affare, non nel senso di un vero guadagno, ma le estorsioni interne alla cella possono essere considerate anche un minimo risarcimento in termini di denaro per il tempo in

cui si è bloccati, sebbene esse siano un migliore investimento in quanto capitale simbolico (una nuova opportunità per produrre performance da *gangster* e amplificare l'onore di strada).

Cosa accade a questo sistema, a questa economia della violenza interna alla cella cittadina, quando si entra nella grande prigione? Le cose certamente cambiano, cioè si complicano, perché vanno ad intrecciarsi diversi discorsi e differenti strategie di potere.

Quando poi mi hanno trasferito alla prigione grande, lì ho trovato gli altri di Da Gabriel, erano in cinque, uno condannato a quattro anni, uno a sei, uno ad otto, un altro a tre. Pure lì dentro c'erano i gruppi divisi per quartiere, e poi c'erano anche quelli per città, per esempio i tizi di Adigrat stavano per conto loro. Noi di *Salsay Alem* siamo rispettati, i più temuti. Chi non è di queste parti, se lo trasferiscono a Mekelle, viene avvisato dagli altri detenuti su chi siamo. Poi ci sono dei capi tra noi prigionieri. L'*Abo Geza* come nella *tabia*, uno per ogni camerata<sup>332</sup>, poi c'è il *Merahi Hayli* (መሬቱ ሓይሊ, “capo della forza”) e l'*Abo Wenber* (አቦ ወንበር, “Padre del Seggio”), gli altri due si occupano uno del blocco e l'altro di tutti i prigionieri. (*Ibid.*)

Il termine *Merahi Hayli* (መሬቱ ሓይሊ) suona come “capo in seconda” all'interno della prigione; è un'espressione che ho rilevato essere stata in uso tra i *freedom fighters* nell'organizzazione delle operazioni militari contro il Derg, quindi si tratta di un richiamo a familiari forme di gerarchia, di battaglia per così dire. *Abo Wenber* è letteralmente il *chairman*, l'uomo in carica, è un termine formale, lo si adopera ad esempio per indicare – nella lingua corrente – il capo di un ufficio governativo. Ma cosa vuol dire che “si occupano” dei prigionieri? Non si tratta qui di un circuito di estorsione e prevaricazione come nella *tabia*. I tre ruoli appena descritti – ruoli che mi sono stati riferiti da tutti gli informatori in merito alle loro esperienze carcerarie e poi confermati da lavoratori della prigione – sono incarnati da prigionieri scelti dai detenuti e poi approvati dalla polizia penitenziaria.

Funziona così: l'*Abo Geza* se c'è un problema, di qualunque tipo, si rivolge al *Merahi Hayli* e lui cerca di risolverlo. Se è un problema tra detenuti, la cosa migliore è risolvere tutto tra noi. Se hai un problema con le guardie, allora è il *Merahi Hayli* a parlare con la polizia del tuo braccio. Quando non viene ascoltato, allora il *Merahi Hayli* si rivolge al suo superiore, all'*Abo Wenber*, che pala direttamente con il capo della polizia penitenziaria. (*Ibid.*)

---

<sup>332</sup> Le celle più piccole sono camerate da 70 detenuti, altre ne ospitano 120.

In pratica, le tre figure di rappresentanza e prestigio dei detenuti si comportano – scendendo lungo la piramide e in relazione a semplici questioni tra prigionieri – come dei capi, infatti vi è un *Abo Geza* per ogni camerata ad amministrare le economie e i privilegi del gruppo ristretto. Di seguito, salendo la piramide, i rappresentanti/leader si avvicinano sempre più al potere coercitivo dell'amministrazione carceraria, tanto che – di fatto – *l'Abo Wenber* (il vertice) si occupa solo di risolvere le dispute con la massima carica tra i poliziotti, non avendo alcun collegamento od obbligo diretto con la moltitudine dei detenuti. Si può dire che – a livello superiore – *l'Abo Wenber* (già dal nome come “*chairman*”) è l'organo di mediazione più vicino al potere giudiziario. Molti problemi, da sollevare alla polizia penitenziaria ad esempio possono riguardare la qualità del cibo, degli ambienti, la mancanza di acqua da troppo tempo, ecc.. Insomma, attraverso la mediazione vengono gestite quasi tutte le situazioni da *stress* carcerario.

Le tre figure appena descritte sono solo una parte dell'organizzazione e della distribuzione di compiti – su base partecipativa – ai detenuti. Questo articolato sistema si basa su una serie di comitati: uno per la pace e l'ordine, uno per la salute, uno per il cibo, uno per l'educazione scolastica, uno per i *training* e il lavoro, uno per i processi di riconciliazione (*erqi*). Questi sei comitati fanno riferimento all'*Abo Wenber*, settimo e superiore organo interno, che ha facoltà di interpellarli. Per fare un esempio sul funzionamento dei comitati, il *Tiena Committee* (comitato per la salute) è formato dai vari *Abo Tiena* (አቡ ጥዕና), letteralmente “Padre della Salute (*tiena*)”; vi è un *Abo Tiena* per ogni camerata; la prigione è formata da 6 blocchi da 6 camerate e da 2 blocchi da 3 camerate; quindi, vi sono in tutto 42 *Abo Tiena* che andranno a formare il relativo comitato; ogni singolo *Abo Tiena* è responsabile dell'accertamento dello stato di salute dei detenuti della sua camerata, riferendo eventuali problematiche anche quando un presunto malato non si rivolge all'istituzione; il comitato si riunisce ogni mattina per discutere, potendosi anche consultare e confrontare con i *Merahi Hayli* (responsabili dei blocchi). Questo schema funziona allo stesso modo per gli altri comitati. Molto attivi sono il comitato per l'istruzione scolastica (il blocco 1 è destinato ai detenuti minorenni), il comitato per i *training* e il lavoro (che organizza anche le micro-imprese interne), ma soprattutto il comitato per la riconciliazione (*erqi*). Per quest'ultimo vi sono tre responsabili per ogni blocco, anziché uno per camerata; mentre altri membri del comitato sono poliziotti e rappresentanti dell'istituto carcerario, data la sua peculiare funzione, finalizzata alle scarcerazioni. Per uscire anticipatamente, il detenuto può fare richiesta di uscire tramite *Yqrta* (ይቕርታ), “perdono”; se la richiesta è valida parte un processo di riconciliazione: il comitato stila dei *report*, destinati

all'autorità di polizia e a quella giudiziaria, in merito alla partecipazione del richiedente alle attività della prigione, al suo grado di collaborazione, allo svolgimento di attività per il bene comune, ecc.. Un elemento essenziale, ad esempio, in mancanza di una sezione psichiatrica nel carcere, è la presa in cura di detenuti affetti da disabilità mentale, come si evince dalla testimonianza del mio amico Beshir (ex leader della vecchia *gang* di Quiha):

Io ero il *Mehari Hayli* del blocco 6, mi occupavo di dare ascolto ai vari *Abo Geza*, compilavo delle schede (*report*) che poi consegnavo alla polizia della prigione. Avevo fatto richiesta di *Yqrta* (ደቕርታ - *perdono*). Sono uscito prima grazie comitato dell'*erqi*, che ha scritto di me che ero un pacificatore, che risolvevo problemi e soprattutto che sapevo prendermi cura degli altri, come i prigionieri malati di mente [...] loro non possono essere lasciati soli, non saprebbero prendersi cura di sé stessi [...] così li aiutavo a lavarsi, a mangiare, a vestirsi, tutto insomma... facevo molto di più dei miei compiti da *Mehari Hayli*. Quindi, grazie all'*erqi committee* è stato avviato il processo di riconciliazione: le carte da quello compilate sono state mandate alla polizia in città, che si è recata dal mio accusatore chiedendogli se volesse perdonarmi, questi ha detto di no, ma per fortuna il comitato può richiedere un procedimento interno [al carcere] di perdono (*yqrta*) [...] analizzata la documentazione, hanno poi deciso di scarcerarmi anticipatamente. (Intervista a Beshir, 18-09-2019)

Per far luce su alcuni aspetti e cercare le dovute conferme, durante il campo del 2017 ho avuto modo di intervistare alcuni agenti carcerari. Preziosa è la testimonianza di Gebre, ventiquattrenne, allora da tre anni in servizio presso la *Bet Hntset* di Mekelle.

Chiaramente noi non stiamo sempre con i nostri occhi sui prigionieri. Non sappiamo cosa facciano da soli nelle loro celle, quindi come l'*Abo Geza* gestisca i suoi. Ci preoccupiamo di più degli altri livelli, del *Merahi Hayli* e dell'*Abo Wenber*. Queste tre cariche vengono scelte dai prigionieri per alzata di mano, li eleggono... anche se con l'*Abo Geza* è più facile, poiché spesso quelli di una cella si conoscono già e scelgono il loro capo velocemente. A noi interessa che ce lo comunichino. In linea generale per noi (poliziotti) è importante che il *Merahi Hayli* e l'*Abo Geza* siano persone con un certo tipo di atteggiamento, che rispettino le regole interne, che sappiano gestire le cose... infatti per noi sono importanti, ci aiutano nel lavoro, se ci sono le *gang* ("corner groups" le chiama) di Salsay Alem e di Adigrat, ad esempio, che si scontrano, questi 'prigionieri scelti' sono i primi a togliere a chi sbaglia alcuni privilegi. Sono, infatti, questi *leader* dei prigionieri a indicarci anche chi è meritevole dell'*amokuro* (አጥኩሮ - "sconto di pena"). (Intervista a Gebre, poliziotto carcerario, 20-08-2017)

A differenza dell'*yqrta* (la scarcerazione per riconciliazione e perdono), che può essere richiesta o meno, e per la quale può avvenire che il comitato dell'*erqi* non reputi opportuno dar seguito alla richiesta del detenuto, l'*amokuro* è uno sconto di pena che spetta a tutti – una sorta di indulto già acquisito – se si rispetta una impeccabile linea di condotta. Quando un detenuto è inviato al carcere regionale, il giudice rilascia la sentenza nella quale, ad esempio, si legge una condanna a tre anni, ma nello atto è anche riportato il giorno in cui il condannato potrebbe uscire per *amokuro*, che equivale allo sconto di un terzo della pena: quindi, in questo caso, egli uscirebbe dopo due anni. Come si evince dalla testimonianza di Gebre, poliziotto carcerario, i *report* dei prigionieri responsabili (i “prigionieri scelti”) possono far perdere immediatamente il diritto all'*amokuro*.

Se sei un detenuto che non crea problemi, puoi anche trovare il modo di avere i tuoi vantaggi, di accedere alle zone di intrattenimento più spesso, anche di studiare... io lì ho preso il *grade 11*, ora so che dentro si può frequentare anche il *grade 12* (propedeutico all'università).

(Intervista ad Hasos, 09-08-2017)

Hasos è lo stesso membro della *gang* di Da Gabriel che mi ha raccontato, tra le varie, del “funerale a Spartaco” (*supra*: III.3.1); egli ha, infatti, trascorso un lungo periodo di detenzione nel blocco 1, destinato ai minori di diciotto anni. Come si vede, si profila un quadro della gestione interna del potere e dei rapporti di forza abbastanza complesso. La coercizione e il controllo sono delegate – in parte – al livello dei prigionieri, laddove il ruolo più coinvolto è senz'altro il *Merahi Hayli* (il capo del blocco). Questi *leader* non agiscono solo come mediatori dei problemi, portavoce dei detenuti da un lato, ma anche come informatori della polizia, dall'altro. Però, essi non sono percepiti come mere spie, dal momento che il sistema (il *mella* dei sorveglianti) è il primo assetto di regole che i detenuti si ritrovano ad apprendere entrando in carcere. In primo luogo, si evince come la funzione rieducativa del penitenziario sia fortemente basata su un'azione di ‘ri-soggettivizzazione’: tutto è costruito specularmente al tipo di società – “sogno politico” – dal quale il prigioniero proviene, dopo averla ‘tradita’, e nella quale lo si dovrà reintegrare; così, i meccanismi della partecipazione diffusi capillarmente e le tecniche di sorveglianza reciproca assumono una funzione altamente significativa e strategica, correlate alla società ‘esterna’ nella quale quei meccanismi e quelle tecniche sono parimenti attivi.

Inoltre, come si è visto, i *leader dei prigionieri* provvedono a ridistribuire quei privilegi che calano dall'altro: l'accesso ai lavori meno gravosi, alla sala film, a quella del tè e del caffè, ai campi di calcio e di basket, ma anche a più acqua, più cibo, a utensili e oggetti (entro limiti di sicurezza interna) che possono rendere la reclusione materialmente migliore, ecc.; da un punto di vista disciplinare, essi intervengono ammonendo – anche con minacce severe – chi perversa in condotte violente e si fa portatore di disordine (*naobi*), come possono essere gli scontri tra i “*corner groups*” (secondo il mio interlocutore). Ancora, questi *leader*, quando non basta il deterrente del potere redistributivo da loro incarnato, relazionando alla polizia possono indicare chi, tra i detenuti, necessita di “apprendere” un atteggiamento diverso (come riportato dal mio interlocutore della polizia carceraria); essi indirizzano cioè i ‘disturbatori’ ai lavori all'esterno della prigione, di solito per le strade della città, ma anche presso fattorie in aree remote, nelle quali i prigionieri possono essere trattenuti anche un mese, privati dei luoghi di socializzazione o di ricreazione, in una sorta di bracciantato forzato. In merito alla legalità del sistema, il giovane agente carcerario si esprime così:

No, non c'è una legge per questo sistema. La legge dice che un detenuto a un detenuto devi garantire, istruzione, formazione, salute, cibo, e così via. Noi lo facciamo con questo sistema: è un nostro regolamento interno (non ho ancora compreso se scritto). È utile, aiuta loro, i detenuti, e aiuta noi nel lavoro quotidiano. Poi io, da parte mia, non ho mai dovuto impiegare la forza o il fucile, cerco di parlare con quelli che ritornano, con i recidivi, cerco di non giudicarli come uomini cattivi, perché ci sono solo atteggiamenti cattivi... anche quando uccidono. Parlando, cerchiamo di far cambiare loro atteggiamento, di spiegare che c'è sempre la possibilità di impegnarsi per sé stessi e per la società. I *leader* dei detenuti servono anche a comunicare questo.

(Intervista a Gebre, poliziotto carcerario, 20-08-2017)

Nei fatti, si tratta della più radicata azione riformatrice in atto nella prigione, ed è su questa che si sovrascrivono tutte gli altri interventi, come gli stessi programmi di sviluppo, di *training* educativi o le sperimentazioni introdotte dall'esterno. Anche per la scelta dei partecipanti alle cooperative di lavoro, ad esempio, le istituzioni fanno ricorso alla redistribuzione dei privilegi per mezzo dei *leader* o dei rappresentanti dei detenuti.

Ma a chi affidare questa *leadership*? Basta davvero il saper mediare e rispettare le regole, come qualità intrinseca dell'*Ago Geza*, del *Merahi Hayli* e dell'*Abo Wenber*?

Non si può trattare di detenuti che devono scontare pene troppo brevi. Altrimenti questi escono subito e qui dentro si crea disordine, perché bisogna sempre scegliere nuovi *leader*... poi i prigionieri che scontano lunghe condanne conoscono la prigione meglio del direttore (ride) e sono più affidabili! (*Ibid.*)

Al di là di queste considerazioni, non scontate ma strategiche dal punto di vista dell'azione disciplinare (un detenuto di lunga data è anche ricco di capitale simbolico rispetto agli altri prigionieri), si comprende che la sorveglianza e la coercizione sono la parte preponderante dei fattori rieducativi, ancor prima dei programmi innovativi di recente introduzione e che sono, ad ogni modo, non estensibili a tutti. Schemi di potere e di controllo vengono reintrodotti nelle condotte dei prigionieri a livello di messaggio interno (al carcere e poi interiorizzato), che riflette anche il fulcro della *praxis* della sorveglianza esterna (le spie "orecchie", le reti di informazione della stazione di polizia, la redistribuzione di privilegi ai collaboratori del partito, ecc.; cfr. *supra*: III.3.5).

Lo sconto di pena (*amokuro*) o la scarcerazione per perdono (*yqrta*) non sono gli unici modi per ridurre lo *stress* della (e nella) istituzione carceraria. In Etiopia è istituita un'amnistia ad ogni cambio di legislatura<sup>333</sup>, dunque in seguito all'elezione di un nuovo parlamento. Lavorare sull'immaginario del perdono è un meccanismo molto efficace che l'EPRDF ha messo in campo all'indomani di ogni nuova tornata elettorale, anche in considerazione del fatto che arresti e condanne si moltiplicano esponenzialmente proprio a ridosso delle urne per contrastare il dissenso politico, come riportato negli ultimi paragrafi. Chiaramente, sono destinatari privilegiati di tali provvedimenti i detenuti comuni, e non chi è stato accusato di alto tradimento o per mezzo delle leggi speciali, messe in campo durante uno stato di emergenza. Questo è un elemento da tenere bene in considerazione per comprendere quanto sto per riportare.

Il fatto che in una società punitiva come quella etiopica, e nel mio caso specifico nella società tigrina, io sia riuscito a svolgere ricerche etnografiche in carcere, specialmente nel 2018 grazie ad un permesso della polizia del Tigray e della direzione dell'istituto, può sembrare in realtà paradossale. Se però si pensa al lavoro compiuto anche dalla Cooperazione italiana, ormai passato totalmente nelle mani del governo locale,

---

<sup>333</sup> In realtà la richiesta di *Yqrta* (perdono) può essere avanzata in tre momenti specifici, cioè per essere scarcerati in occasione del nuovo anno, in occasione della giornata nazionale dei martiri e, infine, del giorno della liberazione dal Derg. La richiesta va presentata almeno due mesi prima per poter dar seguito al processo di analisi, riconciliazione (*erqi*) e mediazione sopra descritto.

attraverso gli schemi di lavoro cooperativo e micro-finanza e se si pensa, come ho detto poc' anzi, alla pulizia ideologica vissuta dall'istituzione, allora la concessione di un permesso di ricerca trova una sua ragione: avrei io stesso, per giunta italiano, assistito alla capacità produttiva, riabilitativa, organizzativa del grande carcere; nelle logiche della direzione e del partito, avrei probabilmente contribuito – avendola dinanzi agli occhi – a riproporre la narrazione della prigione modello verso l'esterno dei confini nazionali (si è visto come il caso del carcere mekellese sia rimbalzato finanche sui giornali esteri) e sarei stato, mio malgrado, cooptato nel circuito ideologico locale. Secondo punto: sono assolutamente convinto – specialmente col senno di poi – che il governo locale e le istituzioni responsabili della struttura carceraria abbiano realmente reputato, prima e durante la mia indagine, di gestire un *panopticon*, nel senso originale affidatogli da Bentham (1983 [1791]), vale a dire della migliore prigione possibile, secondo l'idea di controllo e sicurezza che ne può avere il sorvegliante.

Nel 2017 mi sono, infatti, avvicinato al carcere di Mekelle solo per andare a far visita a Beshir, il primo dei miei informatori, che conoscevo già da tempo, condannato a scontarvi una pena mentre ero sul campo. In quell'occasione, ottenuto il permesso di conferire con lui, privato di registratore, apparecchiature fotografiche, cellulare, denaro, e quant'altro avessi indosso, (come da regolamento) vengo introdotto in uno dei cortili (uno dei luoghi di svago), già all'interno del secondo perimetro di sorveglianza; il cortile è stato liberato, pochi minuti prima, non so dire se per preparare il mio ingresso. Nell'attesa che Beshir arrivi, quattro sorveglianti sono lì con me e con il mio interprete. Uno di loro chiede al mio collaboratore di illustrarmi quanto ho dinanzi: per lo più vuole che io noti gli orti coltivati da alcune cooperative di detenuti. L'area in cui sono autorizzato a far visita al mio amico non è quella adibita solitamente ai colloqui, ma ben si presta allo scopo di mettere in mostra il meglio ad un visitatore *ferenji*. Durante il colloquio con Beshir, i quattro agenti restano sempre con noi, seduti ad osservarci a pochi passi di distanza<sup>334</sup>.

Nel 2018 però, quando ottengo il permesso di entrare come ricercatore, ho con me il mio registratore, i miei blocchi con le penne, il telefono, tutto insomma. Ad

---

<sup>334</sup> Molto del materiale etnografico inerente alla vita in carcere e alla sua organizzazione è, infatti, frutto di interviste e colloqui avvenuti sia con ex-detenuti che con gli agenti carcerari (conosciuti e pazientemente rassicurati sulle mie intenzioni di ricerca) ma tutti svoltisi all'esterno dell'istituto.



accompagnarmi è un amico, un giornalista della radio cittadina. Il direttore è informato e felice di aiutarmi. L'aiuto chiaramente è presupposto anche nell'altra direzione. Le testimonianze raccolte (in ripetitiva consonanza) mettono tutte 'semplicemente' in risalto l'efficienza del sistema detentivo e del modello di rieducazione che esso rappresenta.

La mia ricerca in carcere si interrompe il 25 luglio 2018 per un evento che poi scoprirò non aver riguardato solo Mekelle e la sua prigioniera. Quel giorno, prima di dar corso alle interviste con i detenuti, mi trovo nella zona degli uffici amministrativi e della direzione. Sono a colloquio con il vicedirettore, che mi sta proprio parlando della sicurezza e della tranquillità di cui può vantare la struttura rispetto a tempi passati (non specifica quali).

Tutto cambia in un lampo, con il frastuono della mitraglia. Saltiamo dalle nostre sedie, il vicedirettore per primo. Sono gli ak47 che esplodono i loro colpi dalle torri di guardia, ma sembrano rimbalzare ovunque intorno a noi. Il vicedirettore ordina a me e al mio collaboratore di rimanere in quella stanza e di non uscire per alcuna ragione, ci dice inoltre di tenerci bassi, andando via concitato. Fuori dalla stanza sentiamo propagarsi le urla ed il caos. Oltre la porta alcune donne piangono, si tratta delle impiegate dell'amministrazione. Immobili e atterriti da quanto sta accadendo, io e il mio interprete ci atteniamo a quanto ci è stato ordinato. Dopo una ventina di minuti, vediamo rientrare il vicedirettore in giubbotto antiproiettile e armato di fucile. Assieme a tre poliziotti, ugualmente armati, veniamo scortati all'esterno della struttura. All'aprirsi del cancello una camionetta dell'esercito sta facendo scendere quindici soldati, per poi ripartire. Ne vediamo sopraggiungere altre due. Gli spari continuano ovunque. Il vicedirettore ci lascia in strada gridando «un altro giorno!» e rientra attorniato dai soldati. Gli spari stanno invadendo l'area. Le persone all'esterno e noi stessi troviamo rifugio in piccole caffetterie arrangiate dinanzi all'ingresso dell'edificio. Ci troviamo in aperta campagna e quelle sono, in realtà, delle abitazioni private, le cui proprietarie hanno messo su un piccolo commercio, preparando bevande calde, uova, purea di fave ed *injera* ai tanti visitatori che attendono il loro turno di ingresso fuori dai grandi cancelli, o che aspettano con altrettanta pazienza le rare corriere per il ritorno in città. Dopo aver trascorso un'ora circa in ascolto degli spari e del rumore dei veicoli militari, provenienti dall'esterno dell'angusta abitazione sul ciglio della strada, in compagnia della famiglia che vi abita, spaventata almeno quanto noi da ciò che sta accadendo, io e il mio interprete decidiamo di uscire. La prigioniera è in fiamme. Almeno un quarto della struttura brucia nell'incendio. Il fumo è già alto in cielo, formando una torre nera e densa che continua a salire. Scegliamo di incamminarci verso il centro cittadino, ci attendono due ore di strada prima di incontrare l'asfalto e qualche mezzo di trasporto. Lungo il tragitto, attraversando la campagna, gruppi

di donne sono riunite in preghiera sui campi di *teff* da poco mietuti, intonano canti e chiedono pietà per chi dimora nel grande carcere. In molti, disperati e preoccupati per i loro familiari all'interno, compiono la strada in direzione contraria alla nostra. Sono stati allarmati dal nefasto segnale della colonna di fumo, che hanno visto levarsi in lontananza. Una madre parla con il mio interprete, vedendoci arrivare dalla prigione. Si dispera. Vorrebbe da noi maggiori informazioni. Il mio collaboratore cerca di consolarla per quanto può. La donna è in pena per il figlio, piangendo ci dice il suo nome, ci comunica che gli resterebbero solo due mesi da scontare e che è finito dentro per un debito non ripagato. Tornati in città, di sera, internet e le tv nazionali danno la notizia: non si tratta solo del carcere di Mekelle, ma quasi tutti i maggiori istituti di detenzione, in tutto il paese, hanno dato il via ad una sommossa. (Diario di campo, 25-07-2018)

Proprio nel carcere di Mekelle (la 'prigione modello') si sono verificati gli scontri più intensi e con le peggiori conseguenze. Alcune contestazioni tra la popolazione carceraria in generale sono, in realtà, iniziate già due giorni prima degli eventi qui riportati, quando in diverse aree del paese i detenuti hanno cominciato a chiedere che venisse loro applicata una speciale legge sull'amnistia, emanata qualche settimana prima dal Parlamento. La controversa legge proposta dal primo ministro Abiy Ahmed ha concesso, infatti, solo l'amnistia (e dunque la scarcerazione) ai dissidenti politici, accusati di crimini di tradimento e trattenuti in carcere sin dal precedente governo. La notizia della rivolta carceraria trapela anche all'estero, sui siti di informazione e sui giornali online con base negli Stati Uniti, ad esempio, ed indirizzati a lettori etiopi ma non solo:

Negli ultimi due giorni «i detenuti hanno tentato di fuggire appiccando fuochi nelle carceri e creando violenza», ha dichiarato il Ministro degli Affari delle Comunicazioni del Governo Kassahun Gofe. «Sono atti contro la costituzione e ostacolano la pace, l'unità e lo spirito di unione del popolo», ha affermato Gofe, dichiarando che quasi tutti i centri di detenzione sono stati incendiati dai detenuti, negli ultimi due giorni e nel tentativo di evadere, ma principalmente nella città di Mekelle, nello Stato Regionale del Tigray e poi a Debre Markos, Woldiya e Finote Selam nello Stato Regionale di Amhara. Secondo il ministro federale, almeno due detenuti sono stati uccisi dal fuoco all'interno della prigione di Mekelle [ma il bilancio è poi salito a quattro e non si tratterebbe solo di morti accidentali]. Anche una clinica nel carcere di Arba Minch è stata incendiata ed è stato perpetrato l'incitamento alla violenza nelle carceri di Kaliti e Kilinto ad Addis Abeba. [Il ministro] ha dichiarato che le rimostranze dei prigionieri sono illegittime e che sono avvenute nella totale incomprendenza della legge sull'amnistia recentemente approvata dal governo. Il Ministro federale ha esortato i prigionieri ad astenersi dall'utilizzo della forza per sfuggire alla prigione e ad usare solo un modo pacifico e legale per avanzare

eventuali richieste. Il governo ha lavorato per garantire lo stato di diritto e i diritti umani, ha affermato il ministro, ricordando il rilascio di migliaia di prigionieri negli ultimi mesi, come dimostrazione di quanto espresso. (Ezega News 2018<sup>335</sup>)

Quindi il carcere modello, di cui pure è stato scritto essere un luogo da cui i detenuti «non vorrebbero evadere» (*supra*), è stato il teatro dei peggiori scontri verificatisi nell'ambito di una rivolta/protesta carceraria nazionale. Le grandi scarcerazioni del nuovo primo ministro Abiy hanno scatenato un conflitto rabbioso, trasformando il campo delle ideologie in un campo di lotta politica violenta per diritti avvertiti come negati. La versione ufficiale del governo, come si legge sopra, sta appunto nel ribadire che la posizione dei detenuti è illegittima, in quanto il provvedimento di scarcerazione sarebbe stato indirizzato solo ai prigionieri politici, non essendosi trattato di un cambio di legislatura. L'EPRDF ha infatti mutato solo la testa della coalizione, affidando la *premiership* ad Abiy ed evitando le elezioni anticipate. Per i detenuti, invece, tali spiegazioni sono state avvertite come un arrampicarsi sugli specchi da parte del governo; inoltre, la questione tutta formale del mancato cambio di legislatura è stata totalmente messa in secondo piano dai toni e dalle retoriche di 'rinnovamento', adottate dal nuovo primo ministro fin dai suoi primi discorsi in piazza ed in televisione. Il *leader* politico si è presentato da subito come uomo nuovo; le sue parole d'ordine al popolo, alla piazza, agli intellettuali, all'esercito, a qualunque istituzione del paese sono state "rinnovamento", "rivoluzione", "democrazia", "apertura", e molto egli ha puntato sul concetto di "riparazione degli errori passati". Lo spirito retorico di Abiy è stato come una scossa elettrica lungo la spina dorsale sociale del paese. Al momento della sua proclamazione e subito dopo, almeno la metà delle persone che conosco è rimasta come incantata dal nuovo *leader*, tra questi moltissimi amici e collaboratori, che lo vedono come il portatore – finalmente – di una vera democrazia parlamentare, pur se lo osservano e lo giudicano dal Tigray, cioè dalla regione i cui politici (per mezzo del TPLF) hanno appena dovuto cedere la direzione della grande coalizione nazionale.

---

<sup>335</sup> Molti corrispondenti dall'Etiopia, per poter proseguire il loro lavoro e pubblicare sulle testate con base all'estero, continuano a scrivere in anonimato. La traduzione è mia.

Dato tutto questo, infiammate le piazze e i luoghi pubblici dai comizi televisivi del nuovo primo ministro, lo stesso spettacolo produce nelle carceri il senso di un profondo tradimento. I prigionieri comuni proprio non riescono a giustificare – al di là delle spiegazioni ufficiali e legalistiche – come mai proprio il governo che si professa radicalmente ‘altro’ ed innovatore, nell’era post-Derg, si stia rivolgendo solo ad una minima parte di prigionieri, i vecchi ‘traditori’ dello Stato, che per di più (fino ad oggi) non sono mai stati oggetto di favori o sconti di pena.

Proprio quest’ultimo aspetto è ciò che ha interessato Abiy. Assieme alla pace con l’Eritrea, l’affidamento al capo delle opposizioni di una commissione elettorale per le future votazioni libere, la proclamazione di un presidente federale donna, la liberazione dei prigionieri politici ha rappresentato un grande momento di capitalizzazione simbolica e ideologica per la sua *leadership*<sup>336</sup>. Questa mossa non ha tenuto però conto del fatto che – nello Stato penale etiope – le prigioni erano e sono già luoghi ad alta intensità simbolica e il centro di specifiche pratiche discorsive, nonché del fatto che le amnistie post-elettorali rappresentano la principale valvola di regolazione dello *stress* politico e giudiziario ed anche un meccanismo di ‘restituzione’ (alla strada) delle esistenze ad essa continuamente strappate.

### III.3.7 Masingo: progettare la migrazione

Al termine di questo lavoro ho riservato la storia di Commander (nome di strada), il capo (*halafi*) della banda di Salsay Alem che non è presente nei giorni della riconciliazione (*erqi*), poiché sta scontando una condanna nel carcere militare di Quiha. La sua vicenda personale si intreccia in particolare con le traiettorie di altri tre membri del gruppo, assieme ai quali, staccandosi dal resto dei *choma*, va a tentare un progetto migratorio; la sua storia si configura come caso emblematico di transizione da

---

<sup>336</sup> Ho avuto modo di lavorare sulle traduzioni di alcuni discorsi televisivi del nuovo primo ministro, così come su di essi ho potuto confrontarmi con molti interlocutori. I gesti politici sono sempre riaffermati dall’ammissione degli errori, in primo luogo delle migliaia di detenzioni arbitrarie, senza timore di pronunciare il ‘peccato’ politico, commesso dalla sua stessa coalizione, che lo scelto come nuovo vertice. Ammissione del peccato, dichiarazione di rigenerazione, cancellazione del passato sono angolazioni retoriche che il nuovo *premier* riesce abilmente a navigare soprattutto – secondo me – grazie al terreno religioso e culturale di provenienza; come detto Abiy è pentecostale, appunto un “*born again*”, laddove uno dei tratti distintivi della rinascita del fedele nella vita della nuova comunità è “una completa rottura con il passato”, come scrive Birgit Meyer (1998). Sul tema della rigenerazione (e non solo) nella religione pentecostale dal “tardo capitalismo” al neoliberismo, imprescindibili sono i lavori di Pino Schirripa (2008; 2012).

agentività resistente a pratica di libertà secondo l'approccio teorico esposto in apertura di questa tesi (*supra*: I.3). Ma procedo con ordine partendo dalla vita del mio giovane interlocutore, oggi venticinquenne.

Il suo nome è Melaku ed è nato a Mekelle, primo di tre figli. La sua famiglia ha sempre vissuto a Da Gabriel. Il padre di Melaku, dopo un passato di stenti e privazioni, riesce a ritagliarsi uno spazio nel grande mercato cittadino, in qualità di commerciante di stoffe. I primi anni di Melaku sono molto duri, il padre è una figura autoritaria, un ex soldato; il mio giovane informatore mi parla di un passato di violenza e di incomprensioni, ed il tutto si complica man mano che egli cresce e trascorre sempre più tempo in strada con gli altri ragazzi del quartiere:

Picchiava solo me in casa. Perché ero l'unico che non voleva ascoltarlo. Ero sordo (*tsemam*) già allora. Non voleva che stessi in strada con i ragazzi, specialmente i vecchi della banda... quando avevo sedici anni sono quasi morto per le botte che ho preso. Appena mi sono messo in piedi, me ne sono andato da casa... meglio vivere come un *branda* ("senzatetto"), ho pensato.

(Intervista a Commander, 15-08-17)

Melaku trascorre due mesi in strada a Mekelle, a Romanat Square, la piazza che ospita solitamente i senzatetto e che offre loro qualche riparo e l'opportunità di mendicare o di rubare, data l'alta frequentazione del luogo. Rimanere a Mekelle diventa alla lunga insostenibile per quel tipo di esistenza, poiché non si tratta solo della vicinanza alla famiglia ma anche delle risorse che sono alquanto limitate. Melaku riesce, così, dopo aver messo da parte il denaro per la corriera, a trasferirsi ad Addis Abeba. Un amico del quartiere gli procura degli abiti puliti, in tal modo sale sul mezzo e giunge nella capitale. Lì si reca direttamente a Teklehaimanot, un quartiere molto noto, oltre che per un importante ospedale, per la presenza di molti ragazzi di strada e di *hustler*. Melaku ha avuto, infatti, la possibilità di raccogliere informazioni e contatti già prima della sua partenza da Mekelle. I luoghi delle economie informali (o anche illecite) della capitale federale sono diversi; attraverso le reti dei *branda* e degli altri agenti dell'*hustling* cittadino, Melaku ha selezionato un quartiere dove sa che troverà una piccola comunità di senzatetto tigrini. Ben presto, infatti, assieme ad altri sei ragazzi del Tigray, egli si ritrova ad 'operare' per le strade della capitale come membro di una piccola banda di *homeless*, simile a quelle descritte da Paula Hainonen (2013).

Dormivamo in posti abbastanza sicuri, come la stazione degli autobus, ma non potevamo stare senza coltelli, catene e mazze. Sarebbe stato imprudente [...] Però non è così complicata la vita per strada ad Addis Abeba, puoi sempre trovare cibo a buon mercato o gratis, se stai dietro ai ristoranti giusti, quando gettano via gli avanzi. [...] Dopo un po' ci siamo tolti dalla strada, abbiamo affittato una stanza in un *compound* che aveva l'acqua e una toilette. Dai soldi dei furti togliavamo il fitto e poi il resto lo dividevamo in parti uguali. (*Ibid.*)

La vita di Melaku procede spedita per le caotiche vie della capitale. Ormai ha diciassette anni compiuti. Ogni tanto si mette in contatto con qualcuno del suo vecchio quartiere, a Mekelle, specialmente attraverso i numerosi *internet point*. In questo modo viene a sapere che sua madre è malata e decide, allora, di far ritorno a casa. Qui viene accolto con gran freddezza dal padre, ma la famiglia si trova impegnata a gestire un'altra emergenza e le attenzioni si concentrano tutte sulla madre di Melaku, che ben presto si rimette dalla sua malattia. A questo punto i rapporti tra il ragazzo e il padre si deteriorano ulteriormente. A Melaku serve una nuova strategia per uscire di casa, ma non vuole più prendere considerazione la vita di strada. Ha compiuto 18 anni e decide di arruolarsi nell'esercito.

Quelli della *kebele* avevano detto che se ci si arruolava c'era la possibilità di cambiare vita, di avere uno stipendio decente. Mi sono presentato all'ufficio militare e mi hanno detto che mi avrebbero pagato 3.000 birr al mese. Ma erano solo bugie e inganni... una volta dentro ho scoperto che lo stipendio era solo di 700 birr<sup>337</sup>. Un bel niente! (*Ibid.*)

Una testimonianza come questa di Melaku va ad ampliare e rafforzare quell'orizzonte del sospetto di cui si è detto in precedenza (*supra*: III.3.5): nell'indirizzare i ragazzi in cerca di 'occasioni' perché si rendano economicamente indipendenti e guadagnino un posto come adulti nella società, sempre più competitiva e marcata da forti ineguaglianze, gli amministratori locali sembrano aderire a un complotto del governo e dell'esercito; ciò complica ulteriormente il dialogo con le istituzioni più prossime (la *kebele*, la *subcity*, la municipalità), scandito da sempre nuove diffidenze, arresti e arretramenti di posizioni. Lo si è visto in merito al tentativo fallito degli amministratori locali di offrire soluzioni – dal loro punto di vista – alla mancanza di lavoro presso i ragazzi di Da Gabriel (*supra*: III.3.5). Oltre alle proposte fallite o rifiutate dai *choma*, sono emerse nella ricerca anche ulteriori proposte ai ragazzi di Salsay Alem: si tratta di programmi di preparazione ad alcuni mestieri (detti

---

<sup>337</sup> Più o meno quanto una cameriera al suo primo lavoro in una *bunna bet* (una piccola sala da caffè).

semplicemente *training*), come ad esempio la lavorazione dei metalli e del legno. Anche queste offerte sono cadute nel vuoto perché i giovani, interpellati, le hanno lette come strategie (ingannevoli) del governo locale per trasformare disoccupati come loro in soldati, nella convinzione che, una volta data l'adesione al programma, essi si sarebbero ritrovati reclutati e con obbligo di prestare servizio per anni, pena la prigione in caso di abbandono. Ad aggravare il clima di sospetto – di una trama di connivenza tra gli amministratori locali e l'esercito – contribuisce anche un altro elemento: tutti questi più o meno generici *training*, proposti ai ragazzi di Da Gabriel o di altri quartieri marginali, si svolgerebbero in aree remote e isolate della regione; uno di questi centri di formazione, famoso per aver 'sforato' centinaia di lavoratori per l'edilizia pubblica – chiamato *Agbe Training Center* – si caratterizzerebbe per la durezza del suo clima e l'aria malsana e, secondo alcuni *rumors* che si sovrappongono alla teoria della cospirazione di cui sopra, vi dimorerebbe il diavolo (*seytan*), la cui azione farebbe ritornare coloro che hanno voluto prender parte agli addestramenti gravemente ammalati.

Riprendendo il filo della storia di Melaku, nel 2011, quindi appena maggiorenne, egli si ritrova soldato, avviato frettolosamente all'uso delle armi e immediatamente spedito lontano, in Somalia, gettato sul campo di uno degli scenari di guerra più rischiosi di quel periodo, con l'ordine di restarci per tre anni<sup>338</sup>. Prima della Somalia, però, Melaku è inviato per un breve periodo in Sudan, dove il ragazzo apprende il tragitto che porta dall'Etiopia a Khartoum<sup>339</sup>. Presto, il giovane Melaku giunge a ricoprire un piccolo ruolo di responsabilità come caposquadra e comincia ad essere sempre più competente nelle tecniche di lotta corpo a corpo e nell'uso di diverse armi da fuoco. Dopo circa due anni di servizio, ora trasferito in Somalia, vedendo aumentare considerevolmente il rischio di rimanere ucciso in qualche operazione, in considerazione di nessun vantaggio economico e non ritenendo affidabile la parola del comando, che gli assicura il rispetto dei patti e il ritorno in Etiopia allo scadere del

---

<sup>338</sup> La presenza di truppe etiopi in Somalia in quegli anni è stata più volte smentita e poi confermata dai vari portavoce dei due governi. Nel novembre 2013, l'Etiopia ha annunciato che avrebbe integrato le proprie truppe dispiegate in Somalia nella forza multinazionale AMISOM, cioè la missione dell'Unione africana in Somalia, approvata dalle Nazioni Unite il 20 febbraio 2007 per assicurare la protezione del governo transitorio nel processo di riconciliazione nazionale somalo dopo la guerra esplosa nel 2006. Intorno al 2011, però, la presenza di truppe etiopi in missioni oltre confine è già accertata: 'ufficialmente' il governo etiope avrebbe schierato, a quel tempo, alcuni contingenti in Somalia per sostenere le forze del governo locale di transizione e del Kenya contro i ribelli di Al Shabaab, gruppo jihadista nato intorno al 2006, a seguito della sconfitta dell'Unione delle Corti Islamiche (UCI).

<sup>339</sup> Proprio nel 2011 l'ONU, su spinta degli USA, invia delle truppe dell'esercito etiope per una missione di pace in Sudan, nell'ambito dei complicati accordi tra il Sudan del Nord e l'appena nato Sud Sudan (Luglio 2011), inerenti alla smilitarizzazione di territori contesi.

terzo anno, Melaku decide di fuggire. Ci riesce con una certa agilità. È la fine del 2013 ed è un disertore ricercato dalla polizia federale e dall'esercito etiopio. Per sua fortuna (o per furba diffidenza), all'atto della candidatura alla leva, il ragazzo ha mentito sulla *kebele* di residenza; in tal modo ha reso più complesse le ricerche alle autorità militari. Il giovane riesce, dunque, a rientrare a Da Gabriel, dove ritrova la sua *gang* di quartiere. Considerando i suoi trascorsi e dimostrate in strada le nuove 'abilità guerriere', i *choma* lo considerano da subito il loro capo, conferendogli l'appellativo "Commander". Melaku diviene anche un buon istruttore per i suoi compagni strada, insegna loro delle tecniche per colpire ma soprattutto per braccare e stordire l'avversario, un sapere che presto si rivela molto utile. Verso la fine del 2014 anche Filmon, fallita la sua esperienza universitaria in Amhara (*supra*: III.3.3), fa nuovamente parte del gruppo. I due, assieme a Mussui e a un quarto *choma*, di nome Yemane<sup>340</sup>, possono considerarsi i *leader* effettivi della banda.

Come ho detto, Melaku (da ora Commander) supporta il gruppo anche mettendo a disposizione le sue competenze. Alcune riguardano il furto in strada, per mezzo di tecniche e sguardo affinati durante la sua esperienza nelle affollate piazze di Addis Abeba; altre derivano direttamente dalla sua vita da soldato. Considerando che le attività estorsive all'interno del quartiere, come il pedaggio (*nargcha*) ai camion, cominciano a diventare problematiche perché attirano l'attenzione della polizia a casa



propria (*supra*: III.3.2), Commander si ripropone di intensificare i furti nelle vie collaterali al centro di Mekelle, dividendo la banda in piccole unità da tre, massimo quattro partecipanti all'azione; insegna loro ad essere efficaci, a trattenere la vittima da derubare il più breve tempo possibile, stordendola con una tecnica silenziosa e discreta che egli chiama *masinqo* (ማሲንቆ).

Fig. 23. Suonatore di masinqo

<sup>340</sup> Non ho avuto mai modo di incontrarlo (in libertà), essendo egli stato condannato e incarcerato (nella prigione regionale) per una pena di tre anni, poco prima del mio primo contatto con i ragazzi di 'Terzo Mondo'. L'ho conosciuto, invece, in carcere, durante una breve visita.



Si tratta di cingere alle spalle il malcapitato, bloccandogli con una gamba e un braccio gli arti, per poi stritolargli il collo con il braccio libero, portando in avanti il gomito nell'atto della morsa, fino a provocargli lo svenimento per mancanza di ossigeno. Questo tipo di posizione rievoca la postura del suonatore di uno strumento tradizionale, per la precisione il modo in cui egli impugna e sorregge un archetto di legno e budello con cui fa vibrare su un liuto monocorda (Fig. 23). In Tigray lo strumento è noto *chirawata* (ጭራዋጣ), in amarico si chiama appunto *masinqo*. Commander adopera l'espressione amarica perché ha appreso la tecnica predatoria durante il periodo trascorso ad Addis Abeba, quindi usa quel particolare gergo di strada<sup>341</sup>.

A questo punto le ricerche dell'esercito e della polizia federale cominciano ad impensierire Commander. In un'occasione scampa a malapena l'arresto, a causa di una rissa, una seconda volta dei poliziotti si presentano a casa di suo padre. Il ragazzo ha ragione di credere che il suo anonimato sia saltato e che forse qualcuno abbia fatto la spia per toglierlo di mezzo. Così decide di ritornare ad Addis Abeba per un certo periodo, frequentando soprattutto le strade di Arada (*supra*: III.2.2), il famigerato quartiere che è divenuto sinonimo di furbizia e scaltrezza nella vita di strada. Dopo un po', viene raggiunto anche da Mussui. I due portano avanti il loro sistema di furti e rapine, praticando il *masinqo*. Nel frattempo, il loro amico Yemane si è recato ad Humera per lavorare con un parente impegnato nel trasporto merci. Il *choma* resta incredibilmente impressionato dal fermento della cittadina, che si trova appunto al trivio tra Etiopia, Eritrea e Sudan ed esercita una forte attrazione per i commercianti (grazie al contrabbando), ma soprattutto per coloro che vogliono tentare la migrazione, attraverso il paese confinante, quindi il deserto libico ed, infine, il Mediterraneo. Yemane telefona ai suoi amici ad Addis Abeba ed anche a Filmon, che è rimasto a Mekelle. L'occasione è ghiotta: in quella città si presentano persone solo con le tasche piene, siano esse migranti, trafficanti, commercianti o contrabbandieri o che si tratti della stessa gente del posto, la quale ben saprebbe come arricchirsi. Filmon ottiene un

---

<sup>341</sup> Molti informatori, anche coloro che non vivono di espedienti in strada e di furti, definiscono alcune espressioni o alcuni usi non propri di talune parole, quando sono collegate ad attività illecite, come "*arada words*", parole arada (ma anche di Arada) in riferimento, come si è visto, al celebre e controverso quartiere di Addis Abeba (*supra*: III.3.2 e nota 246; cfr. in particolare Di Nunzio 2014b). È qui che Commander porta a compimento il suo apprendistato "arada", appunto. Anche attraverso le agentività dei singoli membri del gruppo di *Salsay Alem*, quindi attraverso una traslazione di competenze, di un capitale culturale da strada, ma anche di un capitale simbolico (essere "*arada*" come moneta di strada), si va configurando la nuova immagine, reale e fantasmagorica al tempo stesso, del "*choma*", il *gangster* o *furfante* 'tipicamente' di Mekelle, o meglio di Da Gabriel.

prestato da un amico per il viaggio da Mekelle, mentre i ragazzi da Addis Abeba riescono a partire grazie ai proventi delle ruberie. I quattro si ritrovano così ad Humera, pronti ad approfittare di ogni “occasione propizia” (*agatamitat* - ኢጋጣሚያት)<sup>342</sup>.

Facevamo un mucchio di soldi. Arrivavamo a tirare su anche 20.000 birr in una giornata, ti rendi conto? Una volta abbiamo fatto il *masingo* ad un tizio che da solo aveva in tasca 30.000 birr<sup>343</sup>! Che bastardo! Ce li siamo goduti fino a che non sono finiti. Facevamo una vita che ci potevamo solo sognare a Mekelle o ad Addis Abeba. Per lo più ci dedicavamo al cibo, al bere, al *khat*, al divertimento e alle puttane. Lo sai, i ladri vanno sempre d'accordo con le puttane (ride). Quando stavano per finire i soldi, allora ricominciavamo a rubare. Tanto lì la gente va e viene di continuo e sempre con le borse piene. Ma ad un certo punto abbiamo cominciato a pensare ad altro. Alle nostre famiglie che avevamo abbandonato per stare fermi lì ed essere soltanto dei *gangster*. Abbiamo cominciato sempre di più ad immaginare una vita migliore, magari in Europa. (*Ibid.*)

Abbiamo cominciato a ripeterci: «con le nostre capacità possiamo fare di più» [...] Mio cugino è in Germania, ha attraversato il mare e ora gli stanno facendo studiare il tedesco. Quando avrà finito gli daranno un lavoro. Mi ha detto che se avessi avuto l'occasione (*agatamitat*), lui mi avrebbe accolto. Da solo non potevo, ma con i *choma* ce la potevo fare. (Intervista a Mussui, 09-08-2017)

Si tratta di un passaggio di pensiero e di immaginazione (Appadurai 2012 [1996])<sup>344</sup> cruciale nelle strategie esistenziali messe in campo dai protagonisti di questa narrazione. I quattro ragazzi hanno già dato un significato alla loro vita di strada, costruendo la propria identità urbana e generazionale in contrapposizione ai discorsi del potere, considerati menzogne e trappole; in poche parole, essi hanno riconfigurato un'esistenza di resistenza anche per mezzo di un immaginario *gangster* che proviene da lontano, come la musica *rap*, il cinema, la cultura nera del *ghetto* statunitense, ecc.. Essere *choma*, nati nel quartiere dei margini a Da Gabriel, è un'identità performante che i ragazzi portano con sé anche nelle loro avventure individuali o di gruppo

---

<sup>342</sup> Anche “coincidenza” (cfr. nota 247). L'impiego di questo termine (intervista del 15-08-17) lascia intendere come in un sistema (*mella*) di strada, l'agentività dell'attore sociale metta sempre da conto un certo grado di improvvisazione, il saper riconoscere e mettere a frutto l'evento fortuito; vi è, dunque, una forte compenetrazione tra “strategia” (il sistema) e “tattica” (l'improvvisazione) per ricorrere ad espressioni più volte adoperate in questo lavoro.

<sup>343</sup> 20.000 birr sono circa 800 euro, mentre 30.000 birr equivalgono a circa 1.200 euro (nel 2014).

<sup>344</sup> Scrive Arjun Appadurai (2012 [1996]: 74): «Il ruolo di immaginazione e fantasia è mutato senza che ce ne accorgessimo. Più persone che mai nel mondo vedono le proprie vite attraverso il prisma delle vite possibili messe a disposizione dai mass media in tutte le loro forme. La fantasia è adesso cioè *una pratica sociale* che, in modi molteplici, entra nell'invenzione delle vite sociali per molte persone in molte società». Il corsivo è mio.

ristretto. Così è stato per Filmon nella sua esperienza universitaria in una regione ostile, così è per Commander nella sua latitanza dalla giustizia militare. Per quest'ultimo è evidente come nuove abilità vadano a sovrasciversi (integrandosi) a quella 'originaria' identità performante da *gangster*, che continua ad essere fluida, mai definita una volta per tutte. La prima resistenza – operata dai *choma* – è verso quell'“immobilità” descritta nei paragrafi precedenti («*beqa kof beqa*», cioè “star seduti soltanto”) ai margini della città in espansione, ma che a loro riserva ben poco (*supra*: III.3.1). La vita da *gangster* in quella 'nuova' città di frontiera (letteralmente e simbolicamente), che è Humera, potrebbe forse bastare, ma qui scatta qualcos'altro, proprio in quel crocevia dove in molti tentano la sorte, il tutto per tutto in un destino incerto, per mezzo della migrazione. Quel mondo liminale, attraversato da mille soggettività e progetti, è anche carico di risorse materiali e ricchezze che i ragazzi sanno intercettare con il loro *mella* (sistema) 'criminale'. Ma, come detto, tutto questo non basta. Lo stesso immaginario *gangster* ha con sé il forte richiamo di altri giovani, in altre città, in altre periferie, che combattono altre lotte per emergere dalla fame o dall'invisibilità sociale e che, quando vi riescono, ottengono tutto, proprio perché già si trovano nel lato 'ricco' del mondo.

Per comprendere quanto quest'ultimo aspetto sia importante, riporto le parole di Mussui, provocate dal mio incedere sui rischi di una migrazione attraverso il deserto e il Mediterraneo:

Certo che sappiamo quanto è **pericoloso!** Ma siamo abituati a fare cose pericolose. La morte è sempre una possibilità. E poi è come dice Fifty-Cent: «*Get Rich or Die Tryin'*!»! (Intervista a Mussui, 15-08-2017)

Mussui si riferisce sia al testo *gangsta* del celebre rapper statunitense, sia all'omonimo film che vede l'artista protagonista nelle guerre di potere (criminale) nel 'ghetto nero' agli inizi degli anni duemila. Assieme all'altro motto “*Thug Life*”, si tratta di uno degli slogan che i ragazzi della banda prediligono anche per i loro tatuaggi.

Durante le ricerche sul campo nel 2017 ho modo di invitare, a prender parte alle interviste con i ragazzi di Salsay Alem, il collega di MEITE Gianmarco Salvati, che sta concludendo in quell'anno la sua approfondita ricerca sull'immaginario del futuro dei giovani mekellesi in relazione anche ai loro progetti migratori (Salvati 2018). Durante quei colloqui, entrambi realizziamo che non solo i ragazzi di Da Gabriel – i

*choma* fissati nello stigma sociale urbano – ma anche i figli di una classe media, che sognano (diversamente ma con pari intensità) un futuro migliore, aperto alle possibilità e alle ricchezze dell’occidente globale, si esprimono in merito al rischio del viaggio con una retorica di coraggio misto a fatalità<sup>345</sup>. Entrambi registriamo, dai nostri rispettivi interlocutori, espressioni ricorrenti come «*haftimka nber wey mut*» (ሃፍቲምካ ንብር ወይ ሙት), cioè “vivi da ricco oppure muori” e il più significativo «*wey ni’asa wey ni’kassa*» (ወይ ንዓሳ ወይ ንካሳ), letteralmente “o per i pesci o per la cassa”, cioè “fai cassa”, “fai soldi” (intervista a Commander, 15-08-2017), che è un altro modo per dire “diventa ricco o muori provandoci”.

Voler circoscrivere la questione migratoria – alla fine di questo lavoro – ai discorsi, alle pratiche, alle scelte, ai fallimenti o ai successi dei protagonisti di questa ricerca è cosa davvero ardua. L’immaginario del migrante e l’immigrazione come fatto sociale globale impegnano enormemente il dibattito non sono antropologico. Mi limito, pertanto, a completare il ragionamento che mette l’uno accanto all’altro il desiderio di un *gangster*, non più pago di rimanere bloccato nel suo mondo di confine, e quello dei tanti ragazzi che affollano le caffetterie del centro di Mekelle, i quali possono sempre contare sul supporto della famiglia o sull’eventualità di un lavoro modesto, ma non sufficiente a realizzare i sogni di ‘ricchezza’, come potrebbe essere il mestiere di autista di un piccolo taxi a tre posti. Ciò che è in discussione qui – in un comune orizzonte di senso – è la definizione (o meglio la percezione, l’immaginazione) di benessere e di ricchezza: «nel contesto di Mekelle [il] voler condurre una “*good life*” [Graw, Schielke 2012], una buona vita [riguarda] il fatto di svolgere lavori ben remunerati, di possedere una casa di proprietà o anche, come detto da molti, un’automobile. Si tratta di veri e propri simboli di benessere e di modernità [che] eccedono il loro valore d’uso e la loro materialità in quanto prodotti e si legano a precise rappresentazioni della modernità» (Salvati 2018: 81)<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Scrive Salvati (2018: 186): «Non solo coloro che non potevano contare su titoli di istruzione superiore [...] ma anche gli stessi studenti e tanti laureati con i quali ho affrontato l’argomento tenevano in considerazione il viaggio che, attraversando prima il Sudan, poi diversi paesi nordafricani, a seconda della destinazione finale che essi immaginavano, e infine attraversando le acque del Mediterraneo o del Mar Rosso, li avrebbe portati a raggiungere le mete verso cui si proiettavano. È difficile quantificare quante delle persone che, nel corso dei miei diversi soggiorni a Mekelle, mi hanno parlato della loro idea migratoria abbiano la reale intenzione di intraprendere il viaggio [...] Tutti i miei interlocutori sembravano bene informati sui rischi del viaggio, sulle politiche di respingimento messe in atto dai paesi stranieri, sui costi necessari a finanziarlo, sui percorsi che avrebbero intrapreso».

<sup>346</sup> Partendo dal nostro comune terreno di indagine, Salvati si pone sulla linea d’analisi di Vacchiano (2012: 7-8), per il quale: «[le] “cose di base”, “le cose normali” [...] “una vita normale” [...] sono definizioni ricorrenti per parlare di un desiderio di normalità in un mondo di accumulazione, in cui gli

Per Commander, Filmon, Mussui e Yemane, banditi/gangster al confine tra Etiopia e Sudan, cioè alle porte di una rotta migratoria, vale anche un'altra motivazione per il loro agire: sfuggire alla morsa dello Stato penale etiope che, spingendoli ai margini, li mette in condizioni di reagire nell'illegalità e per mezzo della violenza, fintanto che essi non soccomberanno per strada o in carcere, oppure finché non si piegheranno a programmi governativi di recupero (cioè di controllo e rimarginalizzazione sociale). Su questo punto tornerò subito dopo aver concluso la narrazione della loro avventura oltre frontiera.

I quattro *choma* di Da Gabriel decidono, così, di “mutare atteggiamento”, per usare un'espressione cara agli amministratori mekellesi e al *Propaganda Office*, producendo un certo spirito di impresa, ma non nel senso dato al termine dai succitati attori istituzionali. Grazie al *masinqo* essi continuano ad accumulare capitale, derubando gli estranei di passaggio ad Humera, con molto più fervore di quando hanno iniziato. In men che non si dica i *choma* hanno messo da parte ben 50.000 birr a testa, per un totale di 200.000 birr. Sono all'incirca l'equivalente di 8.000 euro, destinati adesso all'attuazione del loro progetto migratorio. Questa può sembrare una cifra importante, ma in realtà non sarebbe sufficiente per un 'solito' tentativo di migrazione illegale lungo la rotta in questione. Per fare un esempio recente, un informatore di Salvati (2018: 193) riferisce di aver supportato il viaggio del fratello, dall'Etiopia, versando per mezzo di bonifici bancari le quote di volta in volta richieste dai *broker* (cioè i trafficanti, o i mediatori di viaggio), noti in letteratura con il termine *delala* (ደላላ); considerando che vi è un primo versamento ad intermediari e *delala* tigrini (con base ad Humera e che si occupano del viaggio dal confine etiope a Khartoum, che dura circa tre giorni), un secondo versamento ad altri *delala* ora sudanesi (o comunque indicati genericamente come “arabi”, che conducono il gruppo di migranti da Khartoum alle sponde del Mediterraneo attraverso il deserto libico) e un terzo versamento dopo il contatto tra il migrante e la famiglia (o finanziatore) dalla costa libica per pagare l'attraversamento in scafo, si arriva ad un totale (per una sola

---

oggetti [si legano] a una profonda simbologia della modernità. Una simbologia costruita su modelli egemonici di larga scala, che accompagnano un modo di essere-nel-mondo, uno “stile di vita globale”, fatto di tempo libero, svago, realizzazione di sé, riconoscimento sociale, senso di utilità e crescita personale. Al di là delle loro componenti strumentali, le “cose normali” rappresentano quel mondo “moderno” che, come ha sottolineato con eloquente efficacia lo psicanalista tunisino Fethi Benslama, produce e si fonda sul “desiderio di essere altro”». A questo si collega il punto di vista di Comaroff e Comaroff (2005), i quali parlano di “cultura dei consumi” e di come la gioventù incarni il loro *target* privilegiato (cfr. Salvati 2018: 81; Massa 2016: 127).

persona) che va dai 100.000 ai 150.000 birr (*ivi*: 194). I ragazzi, in quattro, hanno integralmente con sé – cosa rischiosa già questa – una cifra di un terzo superiore a quanto basterebbe per uno solo di essi. Questo in caso di mediazione, cioè di coinvolgimento del *delala*.

Anche il cugino di Mussui, che i ragazzi vorrebbero raggiungere, a suo tempo si è avvalso dei trafficanti per migrare. Non aveva con sé tutto il denaro, né la garanzia di riceverne fino all'ultima tappa. La sua strategia di viaggio si basava sul raggiungimento del Mediterraneo per mezzo di due bonifici, predisposti attraverso l'ausilio di un amico a Mekelle. Si trattava di una somma che, da solo e con fatica, aveva messo da parte negli anni. Mancandogli la quota finale, per l'attraversamento in barca, il cugino di Mussui aveva fatto affidamento (considerandosi già fortunato, quindi “benedetto”, per essere uscito vivo dal deserto) sul senso di *sikfta/yilunta* interiorizzato dai suoi congiunti rimasti a casa. Attraverso il suo complice a Mekelle, egli aveva fatto sapere di trovarsi sulle sponde libiche e di essere in serio pericolo di vita, infine era riuscito a telefonare alla famiglia spiegando che, se non gli fossero arrivati gli ultimi 45.000 birr, i trafficanti lo avrebbero di certo ucciso. Se per i genitori valeva l'emergenza dettata dall'angoscia di perdere un figlio, per i parenti meno stretti e per la comunità di vicinato era scattata una gara per raggiungere la somma (*ritbaney* - ርጥባይ): non collaborare a quel salvataggio sarebbe stato *zesekif* (apportatore di *sikfta*, vergogna e disonore) agli occhi della più estesa comunità cittadina. In poche parole, il cugino di Mussui ha praticato una forzatura intergenerazionale per mezzo di un *ethos* interiorizzato a livello comunitario e che sorregge, come si è visto più volte, buona parte delle condotte sociali locali individuali e collettive:

I vecchi della comunità che non danno ascolto a noi giovani, devono farlo per forza se si ritrovano in questa situazione, se un nipote, ad esempio, è solo ed in pericolo e fa sapere che morirà se non lo si aiuta. Infatti, anche un parente anziano che non vedevamo da anni, e che sta in Canada, ha contribuito con 1000 dollari; mio zio lo ha chiamato, gli ha detto del figlio e lo ha convinto. I soldi però non erano arrivati quando mio cugino li aveva chiesti direttamente per aprire un negozio! [...] Però, ora che è in Germania sarebbe *zesekif* per lui, se egli non decidesse di aiutare la famiglia... la sua storia è fortunata e ora deve contribuire a eliminare i problemi della sua famiglia! Così è! (Intervista a Mussui, 09-08-2017)

E l'*yilunta/sikfta* rientra, così, nella testimonianza di Mussui, per ribadire la necessità, una volta realizzato un progetto (una pratica di libertà, forse) che ha provocato fratture

presso la società di partenza, di sanare le ferite, di ricomporre – immaginandola allora anche diversamente nelle pratiche e nelle retoriche della *diaspora* – la famiglia e la comunità stessa.

Tornando ai quattro *choma* ad Humera, i ragazzi decidono di intraprendere il progetto migratorio da soli, contando sulle loro abilità e sulle loro competenze, ma soprattutto immaginando diversamente la propria identità di *gangster*, rinegoziandola con sé stessi e con la comunità di partenza: il loro incedere ‘criminale’, infatti, è stato già da essi più volte associato alla volontà di sostenersi indipendentemente dalla famiglia e da chi non fa parte del gruppo; inoltre, i *choma* avvertono fortemente il peso del loro essere *hayal* (forti/potenti), tipi tosti, *thug*. Essi giungono a credere, così, che la cifra racimolata sia sufficiente e – forse ingenuamente o peccando di ottimismo – che le competenze di Commander bastino a portarli, almeno, fino a Khartoum.

Commander ha già conosciuto il deserto. Sa orientarsi, conosce molte cose e poi noi siamo forti. Abbiamo pensato di potercela fare. Siamo andati prima in un posto vicino ad Humera, dista come Quiha da Mekelle, poca roba, un posto che si chiama May Kadra... è come una specie di grande mercato dove si compra e si scambia di tutto; lì abbiamo cambiato i soldi in denaro sudanese. Di notte, allora, siamo partiti da Humera, attraversando il confine e abbiamo raggiunto in un giorno e mezzo di viaggio Gedarif (a circa a 410 km di distanza da Khartoum). Viaggiavamo più lenti dei gruppi portati dai trafficanti, perché non potevamo muoverci sulla strada principale. Quindi stavamo sempre fuori dalle vie migliori. (Intervista a Mussui, 15-08-2017)

L'avventura migratoria dei miei interlocutori si va configurando in maniera differente da tante altre testimonianze raccolte sul campo, da me come da altri ricercatori. Ma questo non deve sorprendere. A tal riguardo è preziosa la definizione introdotta da un altro antropologo della MEITE, Osvaldo Costantini, di “canovaccio migratorio”: un dispositivo concettuale utile «a descrivere un tipo di progettualità che, come il canovaccio nella recitazione, è costruito su punti, lungo una trama di responsabilità ed investimenti sia familiari che individuali, ma che, proprio per il ruolo delle forze macrosociali che strutturano l'azione individuale, è soggetto ad una improvvisazione continua riguardante la realizzazione, la modifica e la reintegrazione di tale progettualità» (Costantini 2016: 150)<sup>347</sup>. Pertanto, non si avrà mai un certo tipo di percorso migratorio, ma sempre un percorso, e prima di tutto un progetto, frutto di «continua rinegoziazione e riorganizzazione delle strategie di mobilità individuali, le

---

<sup>347</sup> Cit. anche in Salvati (2018: 173).

quali devono necessariamente adattarsi alle forze strutturali, ai contesti» (Salvati 2018: 173) e, aggiungo, alla percezione sociale e potenziale che di sé producono le differenti soggettività in campo (come dimostrano appunto le riflessioni alla base dell'agentività dei *choma*).

Riprendendo da dove ho interrotto, i quattro giovani *gangster*, per non essere intercettati dalla polizia o dall'esercito sudanese, si muovono a trenta chilometri sopra la direttrice principale, in un territorio che, terminati i campi alimentati dalle acque del Nilo Azzurro che arrivano fino a Khartoum, si profila già come un deserto roccioso, battuto qua e là da qualche pista. Essi procedono a piedi, provvisti di scorte alimentari, di acqua e di coltelli per difendersi. La loro avventura prende a questo punto una piega drammatica. Nonostante le precauzioni adoperate, i ragazzi vengono intercettati da alcuni uomini armati di *kalashnikov*. Così ne parla Filmon:

Quelli che ci hanno trovati erano 'pattuglie del deserto', ma non avevano una divisa, erano banditi (*shifra* - ሻፍራ), però potevano essere anche gli stessi trafficanti... sono complicate le cose laggiù. Noi non avevamo un *delala*... così ci hanno catturati e picchiati a sangue (mostra delle cicatrici, anche Commander fa lo stesso), poi ci hanno derubato di tutto il denaro, legati, fatti salire sugli *Isuzu* (dei *pick-up*) e consegnati ad altri uomini... questi erano in divisa... dovevano essere della polizia sudanese o dell'esercito, non lo so. Questi in divisa ci hanno condotto in una prigione, senza nessun tribunale o giudice. Avevano la divisa ma erano dei criminali! Sono tutti complici lì in Sudan. C'erano anche dei ragazzi eritrei con noi; due di loro li hanno prelevati e uccisi per i loro organi. Hanno preso entrambi i loro reni, abbiamo visto i cadaveri! Erano tutti tagliati! C'era un macchinario che portavano una volta a settimana per fare delle analisi, per vedere se i tuoi organi erano in salute. Se i tuoi reni sono in salute, ti danno un farmaco che ti fa svenire e quindi te li tolgono, lasciandoti morire. Sarebbe toccato anche a noi... ci tenevano in vita solo per questo. Ci davano pane e acqua solo per tenerci in vita. Ci controllavano con i fucili puntati mentre mangiavamo e dopo ci legavano le mani. Un giorno, una delle guardie, uno di quelli in divisa, ha dimenticato di legare Commander, perché lui nella confusione ha finto di essere stato già stato legato. Così, durante la notte ci ha liberati tutti. Abbiamo slegato anche gli ultimi due eritrei rimasti vivi. Ci siamo avvicinati al guardiano che dormiva, Mussui l'ha tenuto davanti, mentre Commander l'ha strangolato da dietro uccidendolo. Gli abbiamo preso il fucile e siamo scappati via. In caso ci avessero seguito, ora ci saremmo potuti difendere. Davanti a noi c'erano deserto e rocce. Gli eritrei sono andati per fatti loro quando abbiamo raggiunto la strada... noi, con il fucile, abbiamo fermato la prima auto di passaggio. Ci siamo in qualche modo fatti capire dall'autista, minacciandolo con l'arma... gli abbiamo detto di portarci verso il confine... il tizio ha capito che se ci avessero raggiunto, avrebbero sparato anche su di lui, così ha fatto quello che gli abbiamo ordinato [...] Arrivati al confine, siamo



scesi in un posto che si chiama Lugdit, lì se ti presenti con un *kalashnikov* ti danno il benvenuto baciandoti le ginocchia! Abbiamo venduto il fucile per 30.000 birr al mercato nero e siamo rientrati ad Humera. Avremmo potuto guadagnare fino a 100.000 birr, ma avevamo paura di essere inseguiti... così abbiamo fatto le cose velocemente. Ed ora eccoci qua.

(Intervista a Filmon, 15-08-2017)

Ed eccoli allora, con me, poco meno di due anni dopo il fallito tentativo di migrare, avvenuto verso al fine del 2015, qualche mese prima dell'*erqi* (la cerimonia di riconciliazione; *supra*: III.3.4), le cui conseguenze (o mancate conseguenze) orienteranno ulteriormente le azioni dei ragazzi – nel quartiere e nella città di Mekelle – verso una economia ‘illecita’ di sostentamento, sorretta da un collaudato e relativamente tranquillo (o gestibile) *mella*, il loro “sistema” (III.3.2). Nel frattempo, una retata della polizia a Da Gabriel, a seguito di una denuncia per aggressione dopo uno scontro in città, porta nuovamente all’arresto di alcuni ragazzi di Salsay Alem. Tra questi vi è Commander che, identificato, viene rapidamente mandato a processo e spedito per diciotto mesi nel carcere militare di Quiha. Uscirà dopo l'*erqi* e poco prima del nostro primo incontro.

A conclusione di questa rocambolesca (a tratti terribile) narrazione è lecito porsi un dubbio: quanto di quello che mi è stato raccontato risponde a verità? Al di là del fatto che solo la continua frequentazione del campo, i ripetuti ritorni, l’incedere sui racconti, il confronto delle memorie, dei ‘non detti’, l’inarrestabile rimescolare posizioni narrate (e ascoltate) in precedenza, può aiutare a dissolvere dubbi come questo ma mai del tutto, vale la pena ipotizzare anche per un attimo che questa avventura migratoria sia andata diversamente. Non ho motivo di dubitare – soprattutto per questo processo di verifica appena descritto – che i ragazzi l’abbiano davvero tentata. Posso provare però ad ipotizzare uno scenario diverso, ad immaginare che, dopo mesi di *masinqo* ad Humera, i *choma* abbiano sì attraversato illegalmente il confine sudanese, ma che siano stati (anche per loro fortuna) immediatamente intercettati, dopo pochi chilometri o addirittura metri, già dalle guardie di frontiera e rispediti, senza denaro ed anche un po’ umiliati, lì da dove erano partiti. Potrebbe essere, non mi è dato saperlo. Ma anche in questo caso, ed anche in altri plausibili casi che possono verificarsi in un ventaglio di possibilità tra la mia ipotesi e la narrazione emica, la realtà del progetto e l’immaginario che è dietro al tentativo migratorio non

vengono affatto meno. Se fosse vera la mia ipotesi<sup>348</sup>, si potrebbe pertanto leggere il ‘fallimento’, come la possibilità di riscattarsi riportando a casa – tra gli altri membri della banda momentaneamente abbandonati – la più grande delle “medaglie al valore” o delle “monete di strada” (Ong 2005). Anche alla luce di questo, la motivazione alla migrazione può nascere dalla volontà di trasformare un’occasione fortuita, una coincidenza (*agatamitat*) – come trovarsi in una regione di confine, con quelle competenze e con la forza del gruppo – non più nell’ennesima tattica all’interno di un gioco complesso attraversato da poteri e strategie più grandi e più forti, ma in un percorso nuovo, di certo ignoto, ma forse libero.

Faccio chiarezza su questo punto, avviandomi alla vera conclusione di questo lavoro. Di nuovo tra i ricercatori della MEITE, Aurora Massa (2016) si è occupata della situazione “di transito” dei giovani rifugiati eritrei in Etiopia, in particolare di coloro che si ritrovano “bloccati” a Mekelle. L’antropologa mette in rilievo come l’incertezza del viaggio migratorio, «proprio in quanto “non certezza” consente l’affrancamento dalle condizioni di oppressione che, sia in Eritrea che in Etiopia, privano il soggetto della possibilità di controllare il proprio futuro, aprendo nuove condizioni di possibilità» (*ivi*: 141)<sup>349</sup>. Mi trovo perfettamente in accordo con le considerazioni di Massa, soprattutto ripensando alla cappa di controllo capillare che caratterizza e sostiene quello che ho definito lo Stato penale etiope (*supra*: III.3.5; III.3.6). Proprio le considerazioni della collega di Missione, mi aiutano a far luce sul passaggio da una *condizione di resistenza* ad una *pratica di libertà* nelle vite dei miei interlocutori.

Riprendendo Foucault (1998b), si è detto che se un gruppo sociale rende immobili e fisse le relazioni di potere, che viaggiano così solo in un unico senso (quello del controllore, del sorvegliante, del partito/governo, ad esempio, ma anche di logiche e forze globali trasversali alle singole nazioni), impedendo ogni possibilità di movimento all’interno (ma anche dall’interno verso l’esterno) di tale campo e lo fa «con strumenti che possono essere economici, politici o militari» – dice il filosofo – ci si ritrova dinanzi a uno stato di dominio in cui le «pratiche di libertà non esistono [...]

---

<sup>348</sup> Si consideri che molte immagini, anche le più terribili, come il racconto dei trafficanti d’organi, rientrano spesso nella letteratura sulle migrazioni, ma anche nelle notizie veicolate da internet (alcune della quali si sono dimostrate orribilmente vere); si tratta, inoltre, di immagini (*topoi*) che ben si prestano ad essere riadoperate dai *choma* nelle loro *performance* narrative, i cui stili poco si discostano dai racconti di cospirazione o di condotte liberticide e violente perpetrare da una opaca e disciplinare politica etiope.

<sup>349</sup> Massa (2016) fa riferimento in particolare all’opera collettanea a cura di Elisabeth Cooper e David Prattern (2015) sulle “etnografie dell’incertezza” in Africa.

o sono molto circoscritte e limitate» (*ivi*: 275). Considerando che il «potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, [cioè] individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento possano essere realizzati» (Foucault 1989: 249), lo Stato penale etiope è – per la gran parte delle soggettività che lo abitano – un dominio ammantato di retoriche democratiche, rivoluzionarie e sviluppite (cfr. *supra*: III.1.3). In questo contesto, soprattutto per i soggetti più distanti dal sostegno dei *policy maker* (che sia un'alleanza, una complicità o una relazione di reciproca convenienza) o degli attori istituzionali, dunque per gli 'esclusi' come i giovani *choma* di Da Gabriel, il senso di dominio si amplifica e vibra nelle condizioni materiali delle loro esistenze; di più, le rimescola, le mette in discussione, ma in questo movimento ogni azione/reazione a tale stato di dominio diffuso si configurerà – per essi – sempre come una forma di resistenza, la quale in definitiva non è sufficiente ad aprire «nuove condizioni di possibilità» (Massa 2016: 141).

In poche parole, le *performance* da *gangster*, da ladri, da criminali per questi attori sociali saranno sempre al massimo collaudate e resistenti tattiche (cfr. De Certeau 2001 [1980]: 73). Perché gli attori possano agire per mezzo di pratiche di libertà, in una situazione strutturalmente di dominio – politico, economico, sociale e penale – c'è bisogno per essi di un salto. Bisogna cioè che essi accettino l'incertezza massima, che escano dal campo del dominio di provenienza, per muoversi radicalmente su un terreno ignoto come quello del viaggio (il quale rimane un'incognita anche quando ci si è premuniti di reti, contatti, informazioni o un certo grado di assicurazioni). Così è per i giovani eritrei incontrati da Massa (2016) a Mekelle, i quali fuggono da una dittatura 'reale' che li costringe (di fatto) ad una leva militare perpetua e che, dunque, non sono solo sospinti dal richiamo o dal desiderio (cfr. Costantini 2016: 151) di uno stile di vita globale. Così è anche per i ragazzi del quartiere sordo, ma lo è al pari dei loro concittadini, coetanei o meno, delle *kebele* più agiate, che hanno lo stesso ardore di immaginarsi altrove, pur se questi ultimi sono giudicati dai primi (che li osservano da posizioni diverse nello stesso campo di dominio) come privilegiati o più fortunati. Ho tentato e ritentato di immaginarmi, per offrirli al lettore, altri esempi, modi o possibilità in cui si possano dare “pratiche di libertà” (e non solo forme di resistenza) nel contesto descritto in questo studio. Ancora ci sto provando. Per un attimo mi sono chiesto se anche – o almeno – per i giovani mekellesi possa l'istruzione valere come

pratica di libertà, ma ogni volta il ragionamento e l'analisi etnografica mi hanno fatto ritrarre: in primo luogo perché l'istruzione è socialmente diversificata, in quanto come ha mostrato Bourdieu (1984: 143) per quei periodi definiti di “*diploma inflation*” ma, credo, soprattutto in un complesso “regime ibrido” (Diamond 2002) quale è l'Etiopia, la disparità tra le aspirazioni che il sistema educativo produce e le opportunità realmente offerte è una condizione strutturale che però colpisce maggiormente in rapporto (anche) alle origini sociali di chi ha accesso (quando non si arresta lungo il percorso) all'istruzione stessa. In secondo luogo, devo scartare l'istruzione come pratica di libertà perché i suoi frutti di successo sono soggettività funzionali ad un “sogno politico” (Foucault 1993 [1975]) di controllo e di disciplina, come lo sono (nel contesto esaminato) gli imprenditori di successo, gli amministratori di successo e le politiche (giovanili, di sviluppo, carcerarie, riabilitative, ecc.) di successo.

Non so se si tratta di una sensazione o di un (pessimo e pessimista) vizio intellettuale, non so se queste ultime riflessioni siano una conclusione o un pensiero che ha attraversato nel profondo anni di incontri e di ricerche sul campo; resta il fatto che solo l'incertezza – e per i miei giovani interlocutori la migrazione ne è la concretizzazione massima – ed il saltarci dentro al di là di ogni (per noi) irragionevole rischio, mi appare l'unica possibile – che la si scelga o meno – “pratica di libertà”.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Questo lavoro di tesi ha presentato al lettore due indagini separate, una nella periferia romane e l'altra in un contesto urbano in Etiopia. Non è possibile astrarre, con una presunta intenzione comparativa, connotazioni universali dei fenomeni analizzati, cioè le bande giovanili, la città e le sue periferie, la marginalità urbana, l'incidenza di attori forti come lo Stato e le istituzioni in generale, nel produrre e riprodurre la stessa marginalità in questione.

Come si è visto in merito ai due terreni d'indagine, tali problematiche e fenomeni, pur venendo attraversati da logiche o stili o discorsi globali, alla fine sono – dinamicamente – declinati in determinati contesti che li configurano storicamente, socialmente e culturalmente. Un punto di partenza per approcciare le etnografie della ricerca “a casa” è stato in primo luogo il concetto di “marginalità avanzata” introdotto da Wacquant (2008a). Si tratta di un dispositivo teorico che chiama in causa alcune dinamiche strutturali delle nostre società post-industriali: i mercati del lavoro sempre più insicuri e flessibili; la conseguente collocazione di lavoratori poco qualificati in posizione di particolarmente svantaggio (anche politico); la disgiunzione di persone e luoghi marginali dalle generali tendenze macrosociali e macroeconomiche, intese come crescita, mobilità e sviluppo, che non sembrano mai riguardare i primi; le periferie come luoghi di sussistenza (spesso creativa pur se ‘illecita’); ma anche la stigmatizzazione dell'estraneo, del diverso, sia pure un nuovo soggetto marginale (ad esempio gli immigrati).

Un luogo come Marozia (un nome fittizio che potrebbe riguardare più di una realtà periferica romana ed in genere italiana) può essere assimilato quasi ad una figura che sta «al limite tra l'eterotopia di crisi e quella di deviazione» (Foucault 1998a: 312), cioè l'ospizio per anziani. Si tratta di una provocazione che, però, poggia su una riflessione emersa nella prima parte di questo lavoro: la vecchietta, infatti, rappresenta una crisi «ma è anche una deviazione, in una società come la nostra in cui il tempo libero è la regola, e l'ozio invece costituisce una specie di deviazione»; le vite dei giovani maroziani – che da un lato si ribellano all'etichetta di *gang* e dall'altro se ne servono tatticamente come costruzione di una identità di strada – sono contrastate dal rischio (permanente, strutturale) di una crisi di “vecchietta sociale”. Il concetto è

derivato da Bourdieu (1998: 21), che parla per la giovinezza di «un tempo liberato dalle occupazioni e dalle preoccupazioni pratiche, di cui [...] l'*otium studioso* è la condizione dell'esercizio scolastico e delle attività sottratte alla necessità immediata». In tal senso, nella periferia romana, una soggettività ai margini come il giovane Ahmed – capo della sua 'banda' di quartiere – deve fare i conti con una strutturale richiesta di “adultizzazione forzata” (Bonini 2008: 97) proveniente dal contesto sociale. Come contemporanea eterotopia, l'esistenza di Marozia è un'accusa a ciò che è fuori, piuttosto che a ciò che è dentro (Foucault 1998a: 311), ed il suo abitato diviene spazio di “mera sopravvivenza e competizione implacabile” (Wacquant 2008a: 241), dal quale Ahmed e i suoi amici, tessono trame intergenerazionali per mezzo di un piccolo mercato dell'illecito, dello spaccio di stupefacenti e soprattutto della circolazione della droga con il meccanismo della *retta* (fare da basisti per la merce); questa pratica si va configurando, in tal modo, come forma di sussistenza complementare diffusa – o assicurazione dai rischi – in quella specifica realtà urbana. Il rifiuto di ragazzi come Ahmed, attraverso la pratica sociale della “retta”, di accordarsi al ventaglio limitato di scelte (interruzione della carriera scolastica, lavori saltuari, gravosi, poco specializzati e mal retribuiti, ecc.), o di aderire a traiettorie di vita in parte predeterminate (carriere scolastiche e formative ridottissime), lo si è letto quale agentività resistente, nel tentativo per questi attori di recuperare 'tempo', come una lotta alla vecchiaia sociale, appunto, che li vedrebbe gravati da subito e per sempre delle “necessità immediate” di una vita adulta ai margini. La vicenda di Amhed si è intrecciata anche con il discorso migratorio, *in primis* del genitore, che da sempre ha votato la sua vita al sacrificio, ma anche dei 'nuovi' residenti di un quartiere complesso come Marozia. Per tale ragione, prima di giungere alle narrazioni di un gruppo di giovani, stigmatizzati e ostentati dalla pubblica opinione e dai mezzi di informazione come una *gang*, si è reso necessario occuparsi – sicuramente non in maniera esaustiva ma si spera sufficiente alla comprensione del contesto – di alcune dinamiche inerenti alle pratiche delle occupazioni a scopo abitativo, calate in un circoscritto tempo di politiche abitative (presenti o assenti) nella città di Roma. Forse, una parte di non esaustività è anche legata all'esigenza, dichiarata da chi scrive, di preservare da subito l'identità dei propri interlocutori, e quindi di camuffare (senza distorcere) personaggi, luoghi e storie di “sotto casa”.

La marginalità avanzata, si è detto sempre con Wacquant (2008a), non è una forma residuale di povertà che scomparirebbe con la presunta ripresa di un ciclo macroeconomico. Essa è un sottoprodotto necessario del nostro ordine postindustriale e riguarda, sempre più, non solo le nostre periferie ma anche la prorompente e irrefrenabile trasformazione urbana dei paesi detti emergenti e sviluppati e che, quasi sempre, sono sempre ex-colonie.

Per quel che concerne il terreno di ricerca in Etiopia, che mi ha visto impegnato con maggiore continuità e frequenza nell'arco complessivo di cinque anni, si è cercato attraverso la disamina etnografica di far emergere – anche grazie al lavoro di altri studiosi – quel complicato intreccio locale di ideologie sviluppatiste, retoriche collettiviste e promesse neoliberiste; tale intreccio lo si è visto in azione attraverso programmi di sviluppo e politiche giovanili, anche per mezzo di schemi di imprenditorialità e microfinanza adeguatamente rimanipolati e calati dall'alto, per assecondare gli interessi di un Partito-governo in termini di controllo e riproduzione del consenso tra gli strati marginali della società. Questi meccanismi sono in gran parte collegati al governo della strada, dei giovani disoccupati e di quegli elementi della società potenzialmente perturbanti (Di Nunzio 2015, 2014b). Dopo averli preliminarmente introdotti, nei loro collegamenti con locali orizzonti di senso inerenti all'onore, al rispetto, all'eroicità, alla mascolinità e alla concettualizzazione dell'età adulta, sono stati descritti i tratti delle bande adolescenti mekellesi, sempre però nella dinamicità delle loro *performance* sociali. Nel far ciò, ho proseguito una linea di analisi già presente nella sezione dell'etnografia 'domestica': vale a dire, ho portato avanti una destratificazione critica del concetto – mai rigido – di *gang*, partendo anche da posizioni teoriche molto differenti tra loro, come si è visto nella prima parte di questo lavoro. Si è messo in rilievo il *gangsterismo*, inteso come pratica discorsiva del potere: una pratica definitoria, una strategia di governo appunto, una retorica utile a predisporre e giustificare certi "dispositivi di sicurezza", strumenti tecnici essenziali per le moderne pratiche di governamentalità (Foucault 1978a: 28). La categoria del *gangster* facinoroso (*jezba*) a Mekelle, ma per esteso anche in Etiopia, è risultata utile ai governi locale e federale per giustificare il controllo della strada e delle soggettività di giovani, incolpati di una fondamentale intrinseca responsabilità: il non saper emergere con le sole proprie forze da una condizione di povertà, il ché implicherebbe la condanna morale a non voler collaborare allo sviluppo della società tutta. Si è detto

come quest'ultima retorica, misto tra neoliberismo e sviluppismo collettivista, sia una visione che si può chiamare “mercattizzazione della povertà” (Schwittay 2011).

Dietro alle politiche operate dal governo tigrino e da quello etiopico, si è mostrato come vi sia in maniera diretta e forte – poliziescamente – ma anche indiretta e nascosta – attraverso la cooptazione di sempre maggiori strati della popolazione in funzione di sorveglianti – una visione di società ben disciplinata, in cui non si può parlare, come spesso viene fatto in ‘occidente’ o comunque nei paesi economicamente e tecnologicamente più avanzati, di ‘ritirata dello stato’. Anche questo concetto è stato in parte problematizzato e rimesso in discussione, pur facendone emergere alcuni tratti distintivi: la depacificazione della vita sociale, il deterioramento di uno spazio pubblico, la desertificazione organizzativa e l’abbandono da parte di pubblici servizi dei territori urbani dove si concentrano strati marginali e vulnerabili della società, nonché la progressiva indifferenziazione sociale e la crescente informalizzazione dell’economia (Wacquant 2008b: 83), nella quale può risultare strategicamente accettabile la scelta di agire nell’illegalità. Se in questo quadro di ‘arretramento statale’ può sembrare di riconoscere buona parte dei più noti – a noi – quartieri ‘a rischio’, per citare una delle tante categorie utili a governare «la soglia dell’emergenza e dell’eccezionalità» (Malighetti 2011: 248), non si può applicare lo stesso discorso al contesto etiopico.

In Etiopia la presenza dello Stato è così profondamente e capillarmente radicata, nel quotidiano degli attori sociali, da condizionarne le scelte, le traiettorie e la materialità dell’esistenza; lo è a tal punto che, quasi sempre, nei discorsi delle persone, un solo termine – *mengist* – indica il partito, il governo, lo Stato politico e, aggiungo io, lo stato sociale. È questa una delle ragioni per cui si è messo in discussione anche il concetto essenzialistico di Stato e, per farlo, si è fatto ricorso continuo alle teorizzazioni di Foucault. L’intera tesi si è allora sviluppata con un approccio critico al potere, interpretato mai come un’istituzione sola o come una struttura, e neanche come «una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati [, bensì come] il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data» (Foucault 2010 [1976]: 83).

Dunque, nel terreno di ricerca etiopico, lo stigma sociale da *jezba* (“perdigiorno facinosi”) addossato alla comunità dei giovani di un quartiere – considerato e relegato nell’opinione pubblica mekellese come pericoloso e problematico, cioè Da Gabriel – si è ibridato con le mode e i linguaggi del ‘ghetto occidentale’, vale a dire



con un repertorio *gangster* globale. Tale repertorio si è visto, a sua volta, complicarsi con le locali declinazioni di gioventù, mascolinità, fierezza, coraggio, ecc., ma soprattutto si è legato al concetto di resistenza giovanile verso differenti manifestazioni del potere locale.

Sia per le traiettorie dei protagonisti della ricerca romana che per quelle degli attori sociali della città tigrina, si è mostrato – in linea con le prospettive teoriche aperte da Brotherton e Barrios (2004: 23) – che una *gang*, liberata da ogni definitoria e ristretta concettualizzazione, può configurarsi come una “enclave”, un “rifugio” dalle tensioni e sofferenze della vita quotidiana ai margini della città, un luogo dell’interazione (Leeds 1973) in cui si possono generare simboli e praticare riti; in ciò si è mostrato come le attività delle *gang* che – anche quando si esprimono con la violenza – sono incentrate più che altro a plasmare la personalità pubblica dei suoi componenti (cfr. Ong 2005: 283). L’identità da *gangster* è stata rinegoziata, ad esempio, da Filmon nella sua esperienza in una regione ‘nemica’ (in relazione ai vari scontri politici e nazionalistici che sono attualmente in corso in Etiopia); quella identità ‘criminale’ è diventata in quel contesto utile e ‘necessaria’ alla sopravvivenza – permettendogli di avvicinare una nuova enclave di riferimento – rispetto alla mera posizione di studente ‘straniero’ in patria.

Nell’incontro con i ragazzi delle periferie della città di Mekelle, quasi paradigma embrionale dell’espansione urbana incondizionata che attende il futuro di tutto il pianeta (Davis 2006), ho incontrato attori sociali e soggettività di giovani incapaci – perché impediti – a transitare secondo valori socialmente condivisi dall’adolescenza all’età adulta (cfr. Salvati 2018). Ed anche dinanzi a tale transizione bloccata, la *gang* ha rappresentato un discorso alternativo all’essere adulto, in una società che si promuove come sempre più competitiva ma al tempo stesso meno aperta alla mobilità interna (e anche verso l’esterno).

Quanto detto in merito alla *gang* come orizzonte resistente – con le precedenti distinzioni di contesto – vale sia per i ragazzi di Marozia che per quelli di *Salsay Alem*. In entrambi i terreni di indagine si sono ritrovati degli spunti comuni, legati alla gestione di una economia di sussistenza informale e ‘illecita’. Il meccanismo della “retta”, nel traffico di droghe leggere, per i primi e il *mella* (“sistema”) per produrre valore dai furti ma anche un minimo di ‘assicurazione’ in caso di arresto, con la connivenza di un adulto ricettatore/garante, per i secondi. Sia i giovani di Marozia che

di Da Gabriel hanno vissuto (e vivono) ripetute e continuative esperienze carcerarie: si tratta per lo più di fermi brevi per i primi (la “celletta”), mentre le detenzioni preprocessuali (o preventive) possono essere anche lunghe per i secondi. In linea con le analisi di Aiwa Ong (2005), la dialettica tra strada e carcere è sempre viva e produce simboli e monete di valore, spendibili nella negoziazione della propria identità da gangster. Eppure, sul terreno etiope, da luogo in cui ho cominciato a trascorrere parte del tempo della ricerca per incontrare alcuni protagonisti delle storie qui narrate, il carcere è divenuto esso stesso un imprescindibile livello di analisi. In primo luogo, perché mi sono trovato io stesso catapultato in un episodio di protesta dal basso, scatenatosi nelle principali prigioni di tutto il paese, e che ha prodotto scontri violenti ed alcune vittime. Si è visto, infatti, come tali scontri siano fermentati per la sottovalutazione, da parte della nuova *leadership* federale, di tutto un “accumulo di capitale simbolico” (Signorelli 1996) interno agli istituti di pena; capitale esso stesso prodotto – nel tempo – dal potere politico attraverso l’amministrazione di cicliche amnistie (quali valvola di depressurizzazione della morsa giudiziaria sulla strada), alternate a frequenti impieghi dell’apparato punitivo e segregativo al fine di eliminare gli oppositori politici o gli intellettuali divergenti. In secondo luogo, il carcere si è configurato solo una parte dello Stato penale etiope emerso dalle testimonianze di detenuti, ex-detenuti, famiglie e lavoratori dell’istituzione locale. Quest’ultima, la prigione di Mekelle, porta con sé un passato altamente simbolico, essendo stato uno dei luoghi dell’oppressione del precedente regime filosovietico. Dalla conquista di quel simbolo di oppressione, provocatoriamente ma anche metodologicamente assimilato ad una postcoloniale Bastiglia, il Fronte (TPLF) che se ne è impossessato ne ha ricavato un grande slancio ideologico e tattico, adoperato infine per rovesciare la dittatura del Derg; successivamente lo stesso Fronte, fattosi Partito-governo ne ha conservato abilmente la funzione segregativa e punitiva per poi, all’inizio del nuovo millennio, mettere quella struttura-simbolo al centro di nuovi programmi di riabilitazione ideologica, introdotti – pur se con motivazioni differenti – grazie al lavoro di agenti dello sviluppo e della cooperazione internazionale.

Il carcere, nel contesto tigrino, è diventato così anche lo specchio (o parte integrante) delle politiche di sviluppo che si svolgono al suo esterno, laddove esse – anche quando vedono coinvolti cooperanti o agenzie non governative – sono metodicamente cooptati nelle locali strategie di governo e controllo capillare della società. Oltre a contribuire

alla riconfigurazione di una società punitiva (cfr. Foucault 2016), tali politiche – una delle quali ha visto il tentativo di riconversione di una *gang* di quartiere in una cooperativa paragonata di parcheggiatori – portano a compimento l'ideologia della mercatizzazione della povertà, estraendo valore dagli ultimi (cfr. Sassen 2015) e contribuendo all'accumulazione per spossessamento (Harvey 2004) da parte dello Stato, incarnato in una precisa *élite* di governo e dal suo “sogno politico” di controllo, per mezzo di una ambigua inserzione nell'economia mondo (Fantini, 2009: 24-25), sostenuta dalle retoriche della “democrazia rivoluzionaria” (Bach 2011; Lefort 2010) e del “capitalismo sviluppatista” (Vaughan 2011).

Parte importante nel dialogo tra le istituzioni tigrine e i ragazzi della periferia mekellese, coinvolti in lotte di strada e schierati in *gang* di quartiere, è stata la cerimonia di riconciliazione tradizionale, detta *erqi*. Anche in questo caso, pur derivando dal sistema consuetudinario della gestione dei conflitti (Cirillo 2019), tale ‘luogo dell'incontro’ è stato cooptato tra le tecnologie di governo (Foucault 2005a), mentre i mezzi d'informazione, cioè la TV dello Stato Regionale, hanno sollevato enfasi sull'evento che avrebbe dovuto mettere fine a scontri, a volte con conseguenze nefaste, tra le bande adolescenti cittadine. Gli effetti di una mediazione fallita, perché fattasi tecnologia di governo, appunto, non ha fatto altro che accrescere un orizzonte del sospetto preesistente e persistente. Ciò è accaduto sia per la mancanza da parte degli amministratori locali di proposte reali, sia per alcune offerte percepite come ambigue e ‘rischiose’ dai giovani *gangster*, i quali si ritrovano così ad attingere e ad aderire a certe teorie della cospirazione. Tali teorie, si è detto, al di là della loro veridicità o mendacità, hanno mostrato – in quanto pratiche sociali – di saper cogliere una parte delle contraddizioni insite nel complesso mondo morale, locale e politico in cui si muovono i giovani attori sociali di riferimento, aiutandoli così ad orientarsi (cfr. West e Sanders 2003).

Partendo dalla convinzione che in nessun caso le singole agentività possano essere completamente compresse o annullate dall'esterno, neanche nelle situazioni che Foucault (1998b) definisce di “dominio”, dinanzi ai suddetti scenari macropolitici e globali, gli attori sociali della ricerca in Tigray – a mio parere – partono in svantaggio, rispetto ai loro coetanei di Marozia, in termini di accesso non solo al diritto di movimento, cioè di migrare, ma anche alla possibilità di transitare da posizioni di resistenza a “pratiche di libertà” (*ibid.*). Nell'etnografia romana alcuni protagonisti – si

pensi a Magy e al fratello – rifiutano di resistere all’ invecchiamento sociale e al carico di responsabilità che alienerebbe il loro diritto alla giovinezza (spensieratezza) e, quindi, non adottano le pratiche ‘illecite’ di Amhed e dei suoi; dall’altro lato la loro scelta di sacrificarsi non solo per la sussistenza ma anche per l’istruzione, uscendo da un ventaglio di limitatissime possibilità, ha ancora un senso ed uno scopo (la mobilità sociale difficile ma realizzabile) e il loro agire può essere pertanto definito “pratica di libertà”. Questa stessa possibilità, a mio parere, quasi scompare o diventa davvero rara nel contesto etiope, dove il sistema dell’istruzione pubblica è tanto duro da produrre numeri elevatissimi in quanto a dispersione e abbandono scolastici, inimmaginabili qui in Italia, ad esempio, dove pure la questione sembra essere argomento cruciale per il riscatto dei giovani e delle periferie. Ne è riprova – nel contesto etiope – il proliferare di istituti e università private, che al tempo stesso promuovono l’idea alla base del progetto di governo, cioè che solo con le proprie forze ed il proprio impegno individuale ci si possa liberare della povertà, aiutando così la società tutta. Il rimando continuo a questa narrazione – eticamente neoliberista e strategicamente collettivista – si è visto che depoliticizza le condizioni strutturali in cui versano i giovani degli strati marginali e vulnerabili della società locale, ma non solo. Attraverso il lavoro di altri studiosi della “Missione Etnografica Italiana in Tigray - Etiopia” (MEITE), quali Massa e Costantini (2016), nella parte finale di questo lavoro, si è messo in risalto come nella dimensione postcoloniale (Mellino 2009) lo scarto tra un orizzonte globale di aspettative (Graw, Schielke 2012) – implicite nei concetti di modernità, ricchezza, successo, proprietà, ecc. – e la difficoltà o impossibilità della loro realizzazione non solo produce desiderio e immaginazione (Appadurai 2012 [1996]), ma anche forme di agentività che interessano tanto la periferia desertificata del mondo occidentale (Wacquant 2008b) che i nuovi contraddittori scenari urbani dei paesi nel sud del mondo.

Nella parte conclusiva di questo lavoro, i destini di quattro giovani *gangster* di *Salsay Alem* – cioè “Terzo Mondo”, uno stigma toponomastico rinegoziato in identità di successo di strada, di lotta, di *habitus* guerriero – si sono incrociati, sul campo dell’immaginario migratorio, con i destini dei figli anche di una classe media locale, la quale si percepisce a parità dei primi (ma partendo da premesse familiari differenti) come immobile, “seduta” all’angolo della periferia-prigione del pianeta. Il gruppo di quattro *choma* – sospinti dai loro ideali guerrieri e dalle loro competenze da *gangster* –

tenta così il progetto migratorio, che si è visto fallire attraverso una narrazione anche terribile e angosciante, o al contrario fantasmatica, se la si vuole leggere come il 'racconto' di una sconfitta a cui dare valore. Ciò, però, non ha privato di senso le motivazioni all'agire di quei giovani mekellesi che, così come i loro coetanei ai margini di un mondo percepito da questi ultimi pur sempre ricco e desiderabile, tentano di migliorare le proprie esistenze o resistendo o saltando nell'incertezza, che in quanto tale sembra promettere anche libertà.

## RIFERIMENTI

- AALEN L., TRONVOLL K., 2009b, "The 2008 Ethiopian local elections: the return of electoral authoritarianism", in *African Affairs*, 108, 430: pp. 111–120.
- ADAMI D., 2017, "Trust God, be pretty, dress well, make money, stay strong, make a big family"..., tesi di dottorato, "La Sapienza" Università di Roma.
- AGAMBEN G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- AGAMBEN G., 2003, *Stato di eccezione, Homo Sacer II*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AGOSTINI G., 2013, *La domanda abitativa dimenticata: gli slums a Roma*, Tesi dottorale, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- ALUNNI L., 2016, "Etnografie del giudizio morale: un dibattito antropologico", in *Fenomenologia e Società*, n. 3, XXXIV, pp. 46-63.
- AMNESTY INTERNATIONAL, 2018, *Amnesty International Report 2017/18 - Ethiopia*, 22 February 2018, consultabile all'URL: <<<https://www.refworld.org/docid/5a993907a.html>>>, archiviato: <<<http://archive.fo/GjrDC>>>
- AMNESTY INTERNATIONAL, 2019, *Etiopia, antichi metodi: la polizia blocca due conferenze stampa*, consultabile all'URL: <<<https://www.refworld.org/docid/5a993907a.html>>>
- ANDERSON B., 2009 [1991], *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.
- APPADURAI A., 2004, "The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition", in Vijayendra R., Walton M., a cura di, *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Stanford-CA, pp. 59–84.
- ARENDRT, H., 1969, *On Violence*, Harcourt, Brace, New York; trad. it. 2001, *Sulla violenza*, Parma, Guanda.

- ARMATI, C., 2010, *Cuori rossi*, Newton Compton.
- ARMATI C., 2015, *La scintilla. Dalla Valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*, Fandango, Roma.
- ASBURY H., 2001, *Le gang di New York: una storia informale della malavita*, Garzanti, Milano, 2001.
- AUGÉ M., 1996 [1992], *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.
- BACH J.-N., 2011, "Abyotawi democracy: neither revolutionary nor democratic, a critical review of EPRDF's conception of revolutionary democracy in post-1991 Ethiopia", in *Journal of Eastern African Studies*, 5, 4: 641-663.
- BASILE L., 2014, "Le organizzazioni di strada tra stigma e resistenza", in *L'altro diritto – Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*, Università di Firenze, consultabile all'URL: <<<http://www.altrodiritto.unifi.it/rivista/2014/basile/cap1.htm>>>.
- BAUER D., 1975, "For want of an Ox...: Land, capital, and social stratification in Tigre", in Marcus H. G., a cura di, *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan State University, East Lansing, Michigan, pp. 235–248.
- BAUMAN Z., 1999, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari.
- BAUMAN Z., 2005 [2003], *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari
- BAUMAN Z., 2007, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge.
- BAYART J.-F., 2006 [1989], *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris.
- BAYAT A., 1997, *Street politics. Poor people's movements in Iran*, Columbia University, New York.
- BBC NEWS, 2012, *Ethiopian blogger [...] jailed for 18 years*, del 13-07-2018, archiviato: <<<http://archive.fo/zfcKv>>>.
- BECKER H. S., 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, The Free Press of Glencoe, New York.

- BENEDUCE R., 2008, "Introduzione Etnografie della violenza", in *Violenza. Antropologia*, Annuario diretto da U. Fabietti, Anno 8 N. 9-10, Meltemi, Roma.
- BENTHAM J., 1983 [1791] *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di Michel Foucault e Michelle Pierrot, Marsilio, Venezia.
- BETTIN L. G., RAFFINI L., 2011, *Manuale di Sociologia Vol. 1*, CEDAM Editore, Padova.
- BIAYA, T. K., 2005, "Youth and Street Culture in Urban Africa", in Honwana, De Boeck, a cura di, 2005, pp. 215-228
- BLUNDO G., LE MEUR P. Y., 2009, a cura di, *The governance of daily life in Africa: ethnographic explorations of public and collective services*, Brill, Leiden.
- BONI S., 2001, *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano
- BONINI E., 2009, "Età bandite", in Queirolo Palmas L., a cura di, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona
- BOSCHETTI, A., 2003, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Marsilio, Venezia.
- BOSCO V., 2013, "Oltre le prigioni della vergogna", in *VNY* (15 giugno), consultabile all'URL: << <https://www.lavocedineyork.com/news/primo-piano/2013/06/15/oltre-le-prigioni-della-vergogna/>>>.
- BOURDIEU P. 1977 [1972], *Outline of a Theory of Practice*, Translated by Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU P., 1977, "Sur le pouvoir symbolique", in *Annales*, 3, pp. 405-41.
- BOURDIEU P., 1980, "Le capital social – Notes provisoire", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, p. 119.
- BOURDIEU P., 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge.
- BOURDIEU P., 1986, "The forms of capital", in Richardson J. G., a cura di, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York, pp. 241-258.
- BOURDIEU P., 1988, *La parola e il potere*, Guida, Napoli.



- BOURDIEU P., 1992, *Risposte. Per una antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BOURDIEU P., 1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- BOURDIEU P., 2000, *Les structures sociales de l'économie*, Polity Press, Cambridge.
- BOURDIEU P., 2002 [1978], "La giovinezza è soltanto una parola", in *Economia & Lavoro*, 36, 2, pp. 9-15.
- BOURDIEU P., 2015 [1998], *Il dominio maschile*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.
- BOURGOIS P., 1989, "In search of Horatio Alger: Culture and Ideology in the Crack Economy", in *Contemporary Drug Problems/Winter 1989*, pp. 631-632.
- BOURGOIS P., 2005, *Cercando rispetto: drug economy e cultura di strada*, DeriveApprodi, Roma.
- BOURGOIS P., 2008, "Sofferenza e vulnerabilità socialmente strutturate", in *Violenza. Antropologia*, Annuario diretto da U. Fabietti, Anno 8 N. 9-10, Meltemi, Roma.
- BOURGOIS P., SCHONBERG J., 2011, *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*, DeriveApprodi, Roma.
- BREMAN J., 2006, "Slumlands", in *New Left Review* 40, July-August, pp. 141-148
- BROMBER K., 2012, "'Ethiopian' Wrestling between Sportization of National Heritage and Dynamic Youth Culture", in *ITYOPIS vol. 2 (2012)*.
- BROTHERTON D., 2008, "La globalización de los Latin Kings: criminología cultural y la banda transnacional", in L. Barrios e M. Cerbino, a cura di, *Otras Naciones, jóvenes, transnacionalismo y exclusión*, Flacso, Quito.
- BROTHERTON D., 2010, "Oltre la riproduzione sociale. Reintrodurre la resistenza nelle teorie sulle bande", in Queirolo Palmas, a cura di, *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Carocci, Roma.
- BROTHERTON D., BARRIOS L., 2004, *The Almighty Latin King and Queen Nation: street politics and the transformation of a New York City gang*, Columbia university, New York.

- BROUSSAR N. H., TEKLESELASSIE T. G., 2012, *Youth Unemployment: Ethiopia Country Study*, International Growth Centre, London.
- BUGLI V., 2010, *Percorsi banditi. Diventare latinos e latinas a Milano*, Università degli studi di Milano- Bicocca.
- CALCHI NOVATI G., 2013, “Una transizione lunga vent’anni, non ancora conclusa”, in Pankhurst R., 2013, *Etiopi. Una storia*, Beit, Trieste, pp. 327-352.
- CALCHI NOVATI G., 1994, *Il Corno d’Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Società Internazionale, Torino.
- CALCHI NOVATI G., VALSECCHI P., 2005, *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*, Carrocci, Roma.
- CALVINO I., 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- CANNARELLA M., 2009, “Guardie e banditi”, in Queirolo Palmas L., a cura di, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona.
- CANNARELLA M., 2011, “La Nación: per un percorso di riconoscimento e integrazione, intervista di Caludia Ramirez”, in *Paginauno n. 25*, consultabile all’URL <<<http://www.rivistapaginauno.it/Nacion-Massimo-Cannarella.php>>>
- CANNARELLA M., MEI M. G., 2009, “La ricerca e l’azione. Metodi, strumenti e vissuti di un percorso etnografico”, in Queirolo Palmas L., a cura di, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona.
- CASTELLS M., 1998, *End of millennium*, Blackwell, Oxford.
- CASTELLS M., 2003, *La città delle reti*, Reset, Milano.
- CASTELLS M., 2008, *Il potere delle identità*, Egea, Milano.
- CAUDO G., SEBASTIANELLI S., 2007, *Per la casa passa la città: Roma e la nuova questione abitativa*, Egea-Università Bocconi editore, Milano.
- CERBINO M., 2004, *Pandillas Juveniles, cultura y conflicto de la calle*, Editoria Abya-Yala, Quito.

- CERBINO M., 2009, *La Naciòn imaginada de los Latin Kings, Mimetismo, Colonialidad y Transnacionismo*, Departamento de Antropologia, Filosofia i Trabajo Sociale, Universitat Rovira y Virgili, Tarragona.
- CIMINO E., 2006, “Devianza minorile. Immigrati e la problematica della risposta carceraria”, in *L’altro diritto – Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità*, Rivista del Dipartimento di Teoria e Storia del Diritto dell’Università di Firenze, consultabile online all’URL <<<http://www.adir.unifi.it/rivista/2006/cimmino/cap1.htm#h1>>>.
- CIRILLO S., 2015, *Macallè: ruolo degli anziani e mediazione nei conflitti*, Tesi di laurea specialistica in discipline etnoantropologiche, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.
- CIRILLO S., 2019, “Anziani e pratiche di mediazione a Mekelle”, in Massa A., Schirripa P., a cura di, *Etnografie del Corno d’Africa e delle sue diaspore. Studi della Missione Etnologica Italiana in Tigray - Etiopia*, Bulzoni Editore, Roma, in corso di stampa.
- CLOWARD R. A., OHLIN L. E., 1966, *La teoria delle bande delinquenti in America*, Laterza, Bari.
- COHEN A., 1974 [1955], *Ragazzi delinquenti*, Feltrinelli, Milano.
- COHEN, P., 1972, *Sub-cultural Conflict and Working Class Community. Working Papers in Cultural Studies. No.2*. Birmingham: University of Birmingham.
- COLLIER S. J., 2012, “Neoliberalism as Big Leviathan, or...? A Response to Wacquant and Hilgers”, in *Social Anthropology* 20(2): 186–95.
- COLOMBO A., 1998, *Etnografia di un’economia clandestina: immigrati algerini a Milano*, Il Mulino, Bologna.
- COMAROFF J., COMAROFF J. L., 2005, “Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony”, in Honwanda A., De Boeck F., a cura di, *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*, Currey Press, Oxford.
- COMUNE DI ROMA, 2016, *Gli indici di disagio sociale ed edilizio a Roma. Analisi per municipio e zona urbanistica. Censimento 2011*, consultabile all’URL <<[https://www.comune.roma.it/web-resources/cms/documents/Gli\\_indici\\_di\\_disagio\\_sociale\\_ed\\_edilizio\\_a\\_Roma\\_W.pdf](https://www.comune.roma.it/web-resources/cms/documents/Gli_indici_di_disagio_sociale_ed_edilizio_a_Roma_W.pdf)>>

- COOPER E., PRATTERN D., 2015, a cura di, *Etnographies of Uncertainty in Africa*, Palgrave Macmillan, London - New York.
- COSTANTINI O., 2016, “Le interpretazioni pentecostali dell’immobilità tra i rifugiati eritrei a Roma”, in Costantini O., Massa A., Yazdani J., a cura di, *Chi, cosa. Rifugiati Transnazionalismo e Frontiere*, Mincione Edizioni, Roma.
- COVEY, H. C. 2003. *Street Gangs throughout the World*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.
- CUMMINS I., 2016, “Reading Wacquant: social work and advanced marginality”, in *European Journal of Social Work*, 19:2.
- DAL LAGO A., DE BIASI R., 2002, *Un certo sguardo. Introduzione all’etnografia sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- DARNTON R., 1997, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all’origine della Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano.
- DAVIS M., 2002, *Città di quarzo: indagando sul futuro a Los Angeles*, Manifestolibri, Roma.
- DAVIS M., 2006, *Planet of Slums*, Verso, London-New York; traduzione italiana: Davis M., 2006, *Il pianeta degli slum*, Feltrinelli, Milano
- DE BAECQUE A., 1988, “L’homme nouveau est arrivé. La “Régénération” du Français en 1789”, in *Dix-huitième siècle* 20, pp. 193-208.
- DE CERTEAU M., 2010 [1990], *L’invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- DE FINIS G., DI NOTO I., 2018, a cura di, *R/home: diritto all’abitare dovere capitale*, Bordeaux Edizioni, Roma.
- DE SOTO H., 2001, *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Black Swan, London.
- DE VINCENZO D., 2014, “Approcci multilivello nella riduzione degli squilibri socio-economici. Il caso del microcredito”, in L. Scarpelli, a cura di, *Organizzazione del territorio e governance multilivello*, Pàtron Editore, Bologna, pp. 211-228.
- DEI F., 2005, *Antropologia della violenza*, Meltemi, Milano.

- DEL BOCA A., 1992, *Gli Italiani in Africa orientale, Vol. 4, Nostalgia delle colonie*, Mondadori, Milano.
- DEL BOCA A., 2007, *Il negus: vita e morte dell'ultimo re dei re*, Laterza, Bari-Roma.
- DI NUNZIO M., 2012, We Are Good at Surviving: Street Hustling in Addis Ababa's Inner City, in *Urban Forum* 23, pp. 433–447.
- DI NUNZIO M., 2014a, “Do Not Cross the Red Line: The 2010 General Election, Dissent and Political Mobilization in Urban Ethiopia”, in *African Affairs* 113(452), pp. 409-430.
- DI NUNZIO M., 2014b, “Thugs, spies and vigilantes: community policing and street politics in Inner City Addis Ababa”, in *Africa* 84(03)», pp. 444-65.
- DI NUNZIO M., 2015, “What is the Alternative? Youth, Entrepreneurship and Development State in Urban Ethiopia”, in *Development and Change* 46(5), pp. 1179-1200.
- DIAMOND L., 2002, “Elections without democracy: thinking about hybrid regimes”, in *Journal of Democracy* 13, 2, pp. 21–35.
- DOMENICALI F., 2008, “La problematizzazione delle pratiche di libertà nel pensiero dell'ultimo Foucault”, intervento al XVIII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, Istituto Banfi, Reggio Emilia 21-24 gennaio 2008, consultabile all'URL: <<[https://www.academia.edu/14042956/La\\_problematizzazione\\_delle\\_pratiche\\_di\\_libert%C3%A0\\_nel\\_pensiero\\_dellultimo\\_Foucault](https://www.academia.edu/14042956/La_problematizzazione_delle_pratiche_di_libert%C3%A0_nel_pensiero_dellultimo_Foucault)>>.
- DOMENICALI F., 2014, “Come si esercita il potere”, testo della conferenza tenuta a Genova il 19 dicembre 2012, in *La deleuziana*, rivista on line, consultabile all'URL: <<<http://www.ladeleuziana.org/2014/05/29/come-si-esercita-il-potere/>>>.
- DURKHEIM É., 2007 [1897], *Il suicidio: studio di sociologia*, BUR, Milano.
- DURKHEIM É., 1977 [1893], *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- DYER G., 2019, “In Etiopia la vecchia guardia combatte uno scomodo premier”, in *Internazionale*, 24 giugno 2019, consultabile all'URL:

<<<https://www.internazionale.it/opinione/gwynne-dyer/2019/06/24/etiopia-attentato>>> (ultimo accesso 07/07/2019).

ELIAS N., 1969 [1939], *Über den Prozess der Zivilisation*; Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it., 1983, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino.

EU EOM, 2010, (European Union Elections Observation Mission), *Ethiopia, Final Report. House of People's Representatives and State Council Elections*, consultabile all'URL: <<[https://eeas.europa.eu/headquarters/headquarters-homepage/24414/eu-election-observation-mission-ethiopia-2010\\_en](https://eeas.europa.eu/headquarters/headquarters-homepage/24414/eu-election-observation-mission-ethiopia-2010_en)>>.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1973 [1965], "Il metodo comparativo nell'antropologia sociale", in Evans-Pritchard E. E., *La donna delle società primitive*, Laterza, Roma-Bari

EZEGA NEWS, 2018, "Two Inmates Killed in Prison Violence in Ethiopia; Several Injured", archiviato: <<<http://archive.fo/ulKdI>>>.

FABIETTI U., 1999, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari-Roma.

FANTINI E., 2009, *Good Governance e restaurazione autoritaria in Etiopia*, Tesi di Dottorato in Scienze Politiche, Università degli Studi di Torino.

FANTINI E., 2013, "Developmental state, economic transformation and social diversification in Ethiopia", in L. Quartapelle, a cura di, *The African Lions*, ISPI, 163, pp. 1-7.

FASSIN D., 2009, "Les économies morales revisitées. Etude critique suivie de quelques propositions", in *Annales. Histoire, sciences sociales*, n. 6, pp. 1237-1266.

FASSIN D., LÉZÉ S., a cura di, 2013, *La question morale. Une anthologie critique*, PUF, Paris.

FASSIN, D., EIDELIMAN, J. S., a cura di, 2012, *Économies morales contemporaines*, La Découverte, Paris.

FEIXA C., 2006, *De juvenes, bandas y tribus. Antropologia de la juventud*, Editorial Ariel, Barcelona.

FEIXA C., 2006, *Global youth: hybrid identities, plural worlds*, Routledge, New York.

- FEIXA C., PORZIO L., RECIO C., 2006, *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Anthropos-Ajuntament de Barcelona, Barcelona.
- FERGUSON J., 2009, “The Uses of Neoliberalism”, in *Antipode 41(1)*: 166–84.
- FINE B., 2002, “Neither the Washington nor the post-Washington consensus: An introduction”, in Fine B., a cura di, *Development Policy in the Twenty-first Century. Beyond the post-Washington consensus*, Routledge, Londra e New York.
- FOUCAULT M., 1970 [1966], *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1970.
- FOUCAULT M., 1978a, “La governamentalità”, in *Aut Aut, 167-168*, pp. 12-29.
- FOUCAULT M., 1978b, “Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici”, in *Aut Aut, 167-168*: pp. 3-11.
- FOUCAULT M., 1978c [1977], “Poteri e strategie”, in *Aut Aut, 164*, pp. 22-30.
- FOUCAULT M., 1989 [1982], “Il soggetto e il potere”, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- FOUCAULT M., 1993 [1975], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT M., 1994 [1966], *Utopie. Eterotopie, Conferenze radiofoniche (France Culture, 7-21 dicembre 1966)*, Cronopio, Napoli.
- FOUCAULT M., 1998a [1984], “Eterotopie”, in *Archivio Foucault, vol. III*, Feltrinelli, Milano, pp. 307-316.
- FOUCAULT M., 1998b, “L’etica della cura di sé come pratica della libertà”, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, pp. 273-294.
- FOUCAULT M., 2001, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano.
- FOUCAULT M., 2005a [2004], *Sicurezza, Territorio, Popolazione, Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.

- FOUCAULT M., 2005b, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- FOUCAULT M., 2006 [1984], *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Giangiaco, Feltrinelli Editore, Milano.
- FOUCAULT M., 2010 [1976], *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano.
- FOUCAULT M., 2016, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano.
- FRANCESCHI D., VALTORTA S., 2015, “Storia dell’Etiopia”, consultabile all’URL: <<[http://www.storico.org/africa\\_islamici\\_israele/etiopia.html](http://www.storico.org/africa_islamici_israele/etiopia.html)>>.
- FRANKLIN V. P., 1984, “‘The Voice of the Black Community’: The Philadelphia Tribune, 1912-1941”, in *Pennsylvania History*, Vol. 51, no. 4.
- GEBRU TAREKE, 2009, *The Ethiopian Revolution: War in the Horn of Africa*, Yale University Press, New Haven: Yale.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, Basic Books, Inc., Publishers: New York.
- GIUSTI E., BIANCHI E., 2010, *Devianze e violenze. Valutazioni e trattamenti della psicopatia e dell’antisocialità*, Sovera Edizioni, Roma
- GRAW K., SCHIELKE S., 2012, a cura di, *The Global Horizon. Expectations of Migrations in Africa and Middle East*, Leuven University Press, Leuven.
- GUPTA A., FERGUSON J., 1997, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- HAGEDORN J. M., 1998, *People and folks. Crime and the Underclass in a Rustbelt City*, Lake View press.
- HAGEDORN J. M., 2011 [2008], *Un mondo di gang. Giovani armati e cultura gangsta*, XL edizioni, Roma.
- HAGMANN T., ABBINK J., 2011, “Twenty years of revolutionary democratic Ethiopia, 1991 to 2011”, in *Journal of Eastern African Studies*, 5, 4, pp. 579-595.



- HALL S., JEFFERSON T., 1993, *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*, Routledge, London.
- HALL, S., 1988, “The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists”, in C. Nelson, L. Grossberg, a cura di, *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 35–57, University of Illinois Press, Urbana, IL.
- HAMMOND J., 1999, *Fire from the Ashes: A Chronicle of the Revolution in Tigray, Ethiopia, 1975-1991*, The Red Sea Press, Lawrenceville.
- HANNERZ U., 1992 [1980], *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna
- HARVEY D., 2004. *The ‘new’ imperialism: accumulation by dispossession*, in *Socialist Register 40*, pp. 63-87.
- HAZEN J. M., RODGERS D., 2014, a cura di, *Global Gangs: Street Violence across the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- HEINONEN P., 2011, *Youth Gangs and Street Children: Culture, Nurture and Masculinity in Ethiopia*, Berghahn Books, New York-Oxford (versione eBook).
- HERZFELD M., 1992, *The social production of indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- HILGERS, M., 2012, “The Historicity of the Neoliberal State”, in *Social Anthropology 20(1)*, pp. 80–94.
- HONWANA A., 2014, “*Waithood*”: *Youth transitions and social change*, in Foeken D., Dietz T., Haan L., Johnson L., a cura di, *Development and Equity: An Interdisciplinary Exploration by Ten Scholars from Africa, Asia and Latin America*, Brill, Leiden, pp. 28-40.
- HONWANA, A., DE BOECK, F., a cura, 2005, *Makers and Breakers, Children & Youth in Postcolonial Africa*, London, James Currey.
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW), 2005b, *Ethiopia: Crackdown Spreads Beyond Capital*, archiviato: <<<http://archive.fo/mcdTz>>>.
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW), 2010a, “One hundred ways of putting pressure. Violations of Freedom of Expression and Association in Ethiopia”, consultabile

- all'URL: <<[www.hrw.org/reports/2010/03/24/onehundred-ways-putting-pressure](http://www.hrw.org/reports/2010/03/24/onehundred-ways-putting-pressure)>>.
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW), 2015a, "Ethiopia: Free Zone 9 Bloggers, Journalists", consultabile all'URL: <<<https://www.hrw.org/news/2015/04/23/ethiopia-free-zone-9-bloggers-journalists>>>
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW), 2001, consultabile all'URL: <<https://www.hrw.org/news/2001/05/09/ethiopia-government-attacks-universities-civil-society>> (ultimo accesso 10/08/2018).
- IL MANIFESTO, 2006, "Al mercato dei senza casa" di Luca Chianca e Riccardo Iori, del 17-08-2006, consultabile online all'URL: <<[http://www.unioneinquilini.it/cm/2006/cm\\_06\\_359.asp](http://www.unioneinquilini.it/cm/2006/cm_06_359.asp)>> (ultimo accesso 09-02-2019).
- ILO-IDC, 2013, *The Mekelle Prison Project. Creating sustainable livelihood opportunities for women and youth*, Impala Communication, Addis Ababa. Rinvenibile all'URL: <<[https://www.ilo.org/pardev/development-cooperation/WCMS\\_228592/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/pardev/development-cooperation/WCMS_228592/lang--en/index.htm)>>, archiviato: <<<http://archive.fo/3gNVS>>>.
- IYOB R., 2000, "The Ethiopian conflict: diasporic vs. hegemonic States in the Horn of Africa, 1991-2000", in *The Journal of Modern African Studies* 38 (4), pp. 659-682.
- JACKSON A., 1987, *Anthropology at Home*, Tavistock, London-New York.
- KIDANE M., 1997, "New Approaches to State Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism", in *African Studies Review* 40 (3), pp. 111-132.
- KIDANE M., 2001, "Ethiopia's Ethnic-Based Federalism: 10 Years after", in *African Issues* 29, (1-2), *Ethnicity and Recent Democratic Experiments in Africa*, pp. 20-25.
- KLEIN M.W., KERNER H.J., MAXON C. L., WEITEKAMP E., 2001, *The Eurogang Paradox. Street Gangs and Youth Groups in the Us and Europe*, Kluwer Academic Publishers, London.
- KLEINMAN A., KLEINMAN J., 1991, "Suffering and its professional transformation", in *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 15, n. 3, pp. 275-301, Springer, Dordrecht.

- KRUECKEBERG D., 2004, "The Lessons of John Locke or Hernando de Soto: What if Your Dreams Come True?", in *Housing Policy Debate* 15:1, p. 2
- LAGOMARSINO F., 2009a, "Derive e approdi familiari. Le organizzazioni della strada come seconda famiglia", in Queirolo Palmas L., a cura di, 2009, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona
- LAGOMARSINO F., 2009b, "Violenze agite e violenze subite", in Queirolo Palmas L., a cura di, 2009, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona, pp. 103-119.
- LASSALLE F., 1862, "Das Arbeiterprogramm - Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes", in Salomon F., 1924, *Die Deutschen Parteiprogramme: Vom Erwachen des Politischen Lebens in Deutschland bis zur Gegenwart, Heft 1*, Springer Fachmedien, Wiesbaden., p. 116.
- LAVALLETTE, conte di, 1840, *Memorie e rimembranze. Tomo primo (1789-1799)*, Tipografia Pirotta e C., Milano
- LEEDS A., 1973, "Locality Power in Relation to Supralocal Power Institution", in Southall, a cura di, *Urban Anthropology, Cross-Cultural Studies of Urbanization*, pp. 15-41.
- LEEDS A., 1984, "Cities and Countryside in Anthropology", in Rodwin L., Hollister R. M., a cura di, *Cities of the Mind*, Plenum Press, New York, pp. 291-311
- LEFORT R., 2010, "Power – mengist – and peasants in rural Ethiopia: the post 2005 interlude", in *Journal of Modern African Studies*, 48, 3, pp. 435-60.
- LEFORT R., 2012, "Free market economy, 'developmental state' and party-state hegemony in Ethiopia: the case of the 'model farmers'", in *Journal of Modern African Studies*, 50, 4, pp. 681- 706.
- LEMERT, E. M., 1967, *Human Deviance, Social Problems and Social Control*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (trad. it.: *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Giuffré, Milano, 1981).
- LEVINE D., 1974, *Greater Ethiopia: the evolution of a multiethnic society*, University of Chicago Press, Chicago.

- LEVINE D., 2005, "The masculinity ethic and the spirit of warriorhood in Ethiopian and Japanese cultures", in *International Journal of Ethiopian Studies Vol. 2, No. 1/2*, pp. 161-177
- LÉVI-STRAUSS C., 1984, *Lo sguardo da lontano: Antropologia, cultura, scienza a raffronto*, Trad. Primo Levi, Einaudi, Torino.
- LÉVI-STRAUSS C., ÉRIBON D., 1988, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano.
- LINK J., 1978, *Die Struktur des Symbols in der Sprache des Journalismus: Zum Verhältnis literarischer und pragmatischer Symbole*, Fink, München.
- LINK J., 1982, "Kollektivsymbolik und Mediendiskurs", in *kultuRRvolution 1*, pp. 6–21.
- LOY G., 2009, "Violino tzigano. La condizione dei Rom in Italia tra stereotipi e diritti negati", in Cerchi R., Loy G., *Rom e Sinti in Italia. Tra stereotipi e diritti negati*, Ediesse, Roma.
- LUCCHI E., 2009, *Mekelle e il suo structure plan: pianificazione urbana in Etiopia*, [Italia: s.n.], disponibile all'URL: << <http://urbanpvs.over-blog.it>>>.
- LOMBARDI-DIOP C., 2014, "Residence Roma: Senegalese Immigrants in a Vertical Village", in Clough Marinaro, Isabella, Thomassen, Bjørn, eds, *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, pp. 232-245.
- LÉVI-STRAUSS C., ÉRIBON D., *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano, 1988.
- LÜSEBRINK H. J., REICHARDT R., 1997 [1990], *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Duke University Press, Durham (N.C.).
- MACCIOCCHI M. A., 1974, *Per Gramsci*, Universale Paperbacks il Mulino, Bologna.
- MAINS D., 2012, *Hope is cut. Youth, Unemployment, and the Future in Urban Ethiopia*, Temple University Press, Philadelphia.
- MALIGHETTI R., 2011, "Rio de Janeiro. La centralità dei margini", in S. Allovio, *Antropologi in città*, Milano, Unicopli, 2011, pp. 231-265.

- MANNHEIM K., 1952 [1927], "The problem of generations", in Kecskemeti P., a cura di, *Essays on the sociology of knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 276-322.
- MARASCO M., 2015, *Bande giovanili, microcredito e rinegoziazione della mascolinità a Mekelle*, Tesi di laurea specialistica in discipline etnoantropologiche, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- MASSA A., 2016, "But do they like art?". *Le frontiere dell'intollerabile negli itinerari migratori dall'Eritrea all'Europa*, in Costantini O., Massa A., Yazdani J., a cura di, *Chi, cosa. Rifugiati Transnazionalismo e Frontiere*, Mincione Edizioni, Roma.
- MATZA D., 1964, *Delinquency and drift: from the research program of the Center for the Study of Law and Society*, University of California, Berkeley.
- MATZA D., 1969, *Come si diventa devianti*, Il Mulino, Bologna.
- MATZA D., SYKES G., 2010, *La delinquenza giovanile. Teorie ed analisi*, Armando Editore, Roma.
- MAUSS MARCEL, 1965, "Le tecniche del corpo", in M. Mauss, *Teorie generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 383-409.
- MAYNTZ R., 1999, "La teoria della governance: sfide e prospettive", in *Rivista Italiana Di Scienza Politica*, n. 1.
- MAZZONI C., 2013, *L'uscita dal campo e dalla baraccopoli: le carriere abitative dei rom, tra vincoli strutturali e strategie individuali*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi Milano Bicocca.
- MELLINO M., 2009, "Cittadinanze postcoloniali. Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee", in *Studi culturali Fascicolo 2 - agosto 2009*.
- MELOSSI D., 2003, *Stato, controllo sociale, devianza*, Bruno Mondadori, Milano.
- MERKEL W., 2004, "Embedded and defective democracies" in *Democratization* 11, 5, pp. 33-58, Taylor & Francis.
- MERTON R., *Social theory and social structure: toward the codification of theory and research*, Free Press, 1949.

- MEYER B., 1998, "Make a complete break with the past: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse", in *Journal of religion in Africa* Vol. XXVIII, n. 3, pp. 316-349.
- MILLENIUM CITIES INITIATIVE (MCI), 2011, *Mekelle Maps*, Columbia University, consultabile all'URL: <<<http://mci.ei.columbia.edu/millennium-cities/>>>.
- MOFED, 2010, Growth and Transformation Plan 2010/2011-2014/15, Vol. 1: Main Text, report del *Ministry of Finance and Economic Development*, Addis Ababa.
- MOGNO C., 2018, *Il pensiero politico di Pierre Clastres*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova.
- MOLSA, UNICEF, 1993, *Study on Street Children in Four Selected Towns in Ethiopia*, Addis Abeba.
- MONDARDINI MORELLI G., 2009, *Radici e strade*, CISU, Roma
- MONTES S., 2017, "Da vicino, da lontano. L'antropologia di Milan Kundera", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 23, consultabile all'URL: <<<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/da-vicino-da-lontano-lantropologia-di-milan-kundera/>>>.
- MUDU P., 2014, "Ogni sfratto sarà una barricata: Squatting for Housing and Social Conflict in Rome", in Cattaneo, Claudio, Martínez, Miguel A., eds, *The Squatters' Movement in Europe, London*, Pluto Press, pp. 136-163.
- NIETZSCHE F., 2001, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi edizioni, Milano.
- NOZICK R., 2008, [1974], *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano.
- NUTT D. et al., 2007, "Development of a Rational Scale to Assess the Harm of Drugs of Potential Misuse", in *the Lancet* 2007: 369, 1047-1053.
- ONG A., 2005, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ONG, A., 2006, *Neoliberalism as Exception*, Duke University Press, Chapel Hill, NC.

- PANKHURST A., ASSEFA G., 2008, "Understanding Customary Dispute Resolution in Ethiopia", in id., *Grass-roots Justice in Ethiopia: The Contribution of Customary Dispute Resolution*, Centre Francais d'Etudes Ethiopiennes, Addis Abeba.
- PANKHURST R., 2013 [1998], *Etiopi. Una storia*, Beit, Trieste.
- PARK E. R., 1969, *Introduction to the science of sociology: including the original index to the basic sociological concepts*, University of Chicago press, Chicago.
- PAURA R., 2017, "La brioche di Maria Antonietta. La post-verità nella Rivoluzione francese", in *Orbis Idearum, Vol. 5, Issue 1*, pp. 69-84.
- PAVANELLO M., 2000, *Forme di vita economica. Il punto di vista dell'antropologia*, Carocci, Roma.
- PAVANELLO M., 2010, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.
- PERSANO P., 2006, "Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico", in *Storica 31- anno XI, 2005*, pp. 45-75.
- PIASERE L., 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Bari-Roma.
- PIASERE L., 2006, "Che cos'è un campo nomadi", in *Achab. Rivista di antropologia*, n. 8, pp.8-16.
- PIASERE L., 2009, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Roma.
- PIKETTY T., 2014, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.
- PIZZA G., 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PLAUT M., 2004, "The Conflict and its Aftermath", in Jacquin-Berdal D., Plaut M. (ed.) *Unfinished Business: Eritrea and Ethiopia at War*, Trenton, pp. 87-123
- QUARANTA I., 2006, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- QUEIROLO PALMAS L., a cura di, 2009, *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*, Ombre Corte, Verona
- QUEIROLO PALMAS L., 2006, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.
- QUEIROLO PALMAS L., 2010, *Atlantico latino. Gang giovanili e culture transnazionali*, Carocci, Roma.
- QUEIROLO PALMAS L., TORRE A., 2005, *Il fantasma delle bande. Genova e i latinos*, Fratelli Frilli, Genova.
- RAUTY R., a cura di, 1991, *Società e metropoli: la Scuola sociologica di Chicago*, Donzelli, Roma.
- REDATTORE SOCIALE, a cura di, 2013, *Parlare civile: comunicare senza discriminare*, Mondadori, Milano.
- RENSHAW P., 1970, *Il sindacalismo rivoluzionario negli Stati Uniti*, Laterza, Bari.
- ROSE, N., O'MALLEY P., VALVERDE M., 2006, "Governmentality", in *Annual Review of Law and Social Science* 2, pp. 83-104.
- ROSENAU J. N., 2002, "Governance, Order and Change in World Politics", in Rosenau J. N., Czempiel E. O., *Governance Without Government: Order, and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SALSANO F., 2008, "Edilizia residenziale pubblica, assistenza sociale e controllo della popolazione nella Roma del primo novecento (1903-1940)", in Fiocco G., Morelli R., a cura di, *Città e campagna: un binomio da ripensare*, Viella, Roma, pp. 95-118.
- SALVATI G., 2015, *I giovani di Mekelle tra futuro incerto e possibilità bloccate*, Tesi di laurea specialistica in discipline etnoantropologiche, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- SALVATI G., 2018, *Le immagini del futuro dei giovani di Mekelle*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli "Federico II".
- SASSEN S., 1999, *Migranti, coloni, rifugiati: dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano.



- SASSEN S., 2015, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, il Mulino, Bologna, 2015.
- SAYAD A., 2002, [1999], *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- SCHEPER-HUGHES N., 2005, "Questioni di coscienza. Antropologia e genocidio", in F. Dei, a cura di, *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma, pp. 247-302.
- SCHEPER-HUGHES N., BOURGOIS P., a cura di, 2004, *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- SCHIRRIPA P., 2005, *Le politiche della cura. Terapie, potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*, Argo, Lecce.
- SCHIRRIPA P., 2008, "Le chiese cristiane africane e lo spirito del tardo capitalismo", in Lombardozzi A., Mariotti L., a cura di, *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, Cisu, Roma.
- SCHIRRIPA P., 2012, a cura di, *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Cisu, Roma.
- SCHIRRIPA P., 2015, *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*, Argo, Lecce.
- SCHWITTAY A., 2011, "The Marketization of Poverty", in *Current Anthropology* 52 (3), pp. 571–582.
- SCOTT J. C., 1976, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Princeton University Press, Princeton; ed. it., 1982, *L'economia morale dei contadini: rivolta e sussistenza nel Sud-Est asiatico*, Liguori, Napoli.
- SEBASTIANELLI S., 2012, "Le occupazioni a scopo abitativo e le altre forme dell'abitare", in F. Pompeo, a cura di, *Paesaggi dell'esclusione. Politiche degli spazi, re-indigenizzazione e altre malattie del territorio romano*, Utet, Torino, pp. 31-44.
- SENATO DELLA REPUBBLICA, 2011, "Rapporto conclusivo sulla condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia", Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, rinvenibile all'URL: <<[http://www.senato.it/Leg16/browse/1383?documento=2511&voce\\_sommario=90](http://www.senato.it/Leg16/browse/1383?documento=2511&voce_sommario=90)>>.

- SERAFIN G., 2012, *L'interpretazione del crimine*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento.
- SEPPILLI T., 2003, "L'antropologia medica 'at home': un quadro concettuale e la esperienza italiana", in *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica/15-16*, Argo, pp. 11-32.
- SHORT F. J., HUGHES L. A., 2006, *Studying Youth Gangs*, AltaMira Press, Oxford
- SIGNORELLI A., 1996, *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini Studio, Milano.
- SOBRERO A. M., 2013 [1992], *Antropologia della città*, Carocci Editore, Roma.
- SOLBERG R. W., 1991, *Miracle in Ethiopia: A Partnership Response to Famine*, Friendship Press, New York
- SORRENTINO V., 2008 [2005], "Le ricerche di Michel Foucault", in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano.
- STEVENSON L., ST-ONGE A., 2005, *Support for Growth-oriented Women Entrepreneurs in Ethiopia*, International Labour Organization (ILO), Geneva.
- STRATHERN M., 1987, "The Limits of Auto-anthropology", in Jackson A., 1987, *Anthropology at Home*, Tavistock, London-New York.
- TABBONI S., CAIOLI L., 1986, *Bande: un modo di dire. Roccabillies, mods, punks*. Unicopli, Milano.
- TAUSSIG M., 1984, "Culture of Terror-Space of Death, Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture", in *Comparative Studies in Society and History* 26, pp. 467-497.
- TEDLOCK B., 1991, "From participant observation to the observation of participation. The emergence of narrative ethnography", in *Journal of Anthropological Research* 47, pp. 69-95.
- TEFERRA H. S., 1997, *The Ethiopian Revolution 1974-1991. From a Monarchical Autocracy to a Military Oligarchy*, Kegan Paul International, London and New York.

- TESFAYE GABREAB, 1999, ‘*Operation Agaazi’ The Generation That Shook Mountains. Vol. 4*, Mega Printers, Addis Ababa, pp. 9–36.
- THOMPSON, E. P., 1971, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, in *Past & present*, n. 50, pp. 76-136.
- THOMPSON, E. P., 1991, “The Moral Economy Reviewed”, in *Customs in Common*, Merlin, London, pp. 259-351.
- THRASHER F. M., [1927] 1960, *The gang: a study of 1313 gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.
- TOGGIA P. S., 2008, ‘The state of emergency: police and carceral regimes in modern Ethiopia’, in *Journal of Developing Societies* 24 (2), pp. 107–124.
- TOMASSI F., PUCCINI E., 2018, “Diseguaglianze socio-economica di 42 nuclei ERP”, in *Osservatorio casa Roma*, consultabile all’URL: <<  
[https://osservatoriocasaroma.com/2018/06/19/analisi-demografica-e-socio-economica-di-42-nuclei-erp/#\\_ftn1](https://osservatoriocasaroma.com/2018/06/19/analisi-demografica-e-socio-economica-di-42-nuclei-erp/#_ftn1)>>
- TRANFAGLIA N., 2011, *Il fascismo e le guerre mondiali*, UTET, Torino, p. 309.
- TRONVOLL K., “The Ethiopian 2010 federal and regional elections: re-enstabilishing the one-party state”, in *African Affairs* 110, 438, pp. 121-136.
- TRONVOLL K., HAGMANN T., 2011, “Contested Power in Ethiopia: Traditional Authorities and Multi-Party Elections”, in *African social studies series* 27, Brill Publishers, Leiden.
- UN-HABITAT, 2006, *The challenge of slums: global report on human settlements*, Earthscan, Londra.
- VACCHIANO F., 2012, “Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a sud del Mediterraneo”, in *Afriche e Orienti* 14 (3-4), pp. 98-110.
- VAN ACKER, F., VLASSENROOT, K., 2001, “Les Mai-mai et les fonctions de la violence milicienne dans l’est du Congo”, in *Politique africaine*, n. 84, pp. 103-116.
- VAUGHAN S., 2011, “Revolutionary democratic state-building: party, state and people in the EPRDF’s Ethiopia”, in *Journal of Eastern African Studies* 5 (4), 2011, pp. 619-640.

- VAUGHAN S., TRONVOLL K., 2003, *The Culture of Power in Contemporary Ethiopian Political Life*, Sida, Stockholm.
- VERENI P., 2015, “Addomesticare il welfare dal basso. Prospettive e paradossi delle occupazioni abitative romane”, in *Meridiana*, 83, pp. 147-169.
- VERENI P., 2015b, Cosmopolitismi liminari. Strategie di identità e categorizzazione tra cultura e classe nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma, in *Anuac*, Vol. 4, n. 2, pp. 130-156.
- VILLANUCCI A., 2014a, *Salute, sviluppo e lotta alla povertà in un distretto rurale del Tigray, Etiopia*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Messina.
- VILLANUCCI A., 2014b, “Salute, sviluppo e lotta alla povertà: vecchie e nuove forme di mobilitazione nelle campagne del Tigray (Etiopia)”, in *L’Uomo*, 2014, I, pp. 121-139
- WACQUANT L., 1999, “How penal common sense comes to europeans. Notes on the transatlantic diffusion of the neoliberal doxa”, in *European Societies*, 1:3, pp. 319-352.
- WACQUANT L., 2003, “From slavery to mass incarceration”, in *New Left Review*, 13(13), pp. 41-60
- WACQUANT L., 2006 [2004], *Punire i poveri. Il nuovo governo dell’insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma.
- WACQUANT L., 2008a, *Urban Outcasts. A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press, Cambridge - Malden.
- WACQUANT L., 2008b, “Decivilizzazione e demonizzazione”, in *Violenza. Antropologia*, Annuario diretto da U. Fabietti, Anno 8 N. 9-10, Meltemi, Roma.
- WACQUANT L., 2008c, “Ghettos and anti-Ghettos: an anatomy of the new urban poverty”, in *Thesis Eleven* 94, pp. 113–118.
- WACQUANT L., 2010, “Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare, and Social Insecurity”, in *Sociological Forum* 25(2): pp. 197–219.
- WACQUANT L., 2013, “Foreword: Probing the meta-prison”, in Ross J., a cura di, *The globalization of supermax prisons*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. ix-xv.

- WEERMAN F.M., MAXSON C. L., ESBENSEN F., ALDRIDGE J.; MEDINA J., VAN GEMERT F., 2009, *Eurogang Program Manual. Background, development, and use of the Eurogang instruments in multi-site, multi-method comparative research*, consultabile all'URL: <<<https://www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:58536>>>
- WEST H. G., SANDERS T., 2003, a cura di, *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Duke University Press, Durham.
- WHYTE W. F., 1968 [1943], *Little Italy: uno slum italo-americano*, Laterza, Bari.
- WILLIAMS F., MCSHANE M., 2002, *Devianza e criminalità*, Il Mulino, Bologna.
- WILLIS P., 1990, *Common Work*, Westview, Boulder (Colo.), pp. 15-20.
- WOLDEYESUS B., 2016, "Le catene della democrazia", in *Nigrizia*, Dicembre 2016, pp. 16-18.
- YOUNG J., 1997, *Peasant Revolution in Ethiopia: The Tigray People's Liberation Front, 1975-1991*, Cambridge University Press, New York.
- ZEWDE B., 2001, *A history of modern Etiopia, 1855-1991*, Ohio University Press, Addis Abeba Univesity Press, Addis Abeba.
- ZEWDE B., 2002, *Ethiopia: the challenge of democracy from below*, a cura di, Nordiska Afrikainstitutet-Forum for social studies, Uppsala-Addis Abeba.