

Nuove parentele e memoria della migrazione marocchina in Italia

Vanessa Maher

Università degli Studi di Verona

It is difficult to view migratory experience, which is often transnational, within a conventional frame of social memory, such as, for example, that of national history, emblem of the twentieth century. On the other hand the experience of «double absence», (the term which Sayad used to refer to the way the migrant lacks a recognized social role both in his country of origin and in that to which he has emigrated) makes it difficult for the migrant to feed his personal recollections into a shared memory which can be transmitted to others. For some authors, this processing of personal recollections is a function and necessary aspect of kinship ties (Carsten 2007). Life in a new country may make a migrant's recollections more incoherent, giving rise to the sensation of living in parallel temporalities. This paper will focus on the way new kinds of relatedness are constituted in the country of immigration, which, through new ritual forms and ways of conferring meaning on places and events, serve as workshops of memory, in which experience can be interpreted and construed, allowing for the creation of a new relationship between individual recollections and social memory. Even the anthropologist may sometimes be called upon to contribute to this process.

Bernardo Bernardi ci ha insegnato ad essere antropologi di un mondo centrifugo, a valorizzare gli strumenti che ci troviamo fra le mani per conoscere l'Africa postcoloniale, per cercare la memoria lontano dagli antenati, l'appartenenza distante dall'etnicità, la ricerca del bene lontano dalle cosmologie e culti, il passato lontano dai libri di storia. In questo spirito propongo questo saggio sperimentale.

Le mie considerazioni sulla memoria della migrazione marocchina in Italia riguardano principalmente i migranti marocchini che risiedono nelle città e province di Torino e Verona. In queste due città ho vissuto e lavorato per gran parte degli ultimi trent'anni. Negli anni Ottanta

giovani uomini marocchini, provenienti prevalentemente dalle grandi città del Nord del Marocco, cominciarono ad arrivare a Torino e dintorni. Provenivano in particolare da Khouribga, dove si chiudevano le miniere e gli impianti per la lavorazione dei fosfati, seguiti da donne e anche da adolescenti e bambini spesso non accompagnati. Circa dieci anni più tardi altri marocchini incominciarono ad installarsi nel Veneto, regione che stava godendo di un boom agricolo e industriale. Questi migranti hanno potuto farsi raggiungere dalle proprie famiglie grazie alla legge “Turco-Napolitano” (1998).

Molti dei marocchini immigrati nel Veneto negli anni Novanta provenivano dai piccoli villaggi intorno a Marrakech, ma le provenienze sono cambiate nel tempo e comprendono oggi diverse città e campagne del Centro e del Nord. Data la struttura molecolare della provincia veronese, molti migranti vivono in piccoli comuni e non nel capoluogo. Ci sono 387.000 migranti marocchini regolari in Italia, circa il 10% della popolazione migrante totale. Se contiamo 800.000 abitanti per la provincia di Verona, 72.000 di questi sono migranti. I marocchini sono 13.500, 5.500 dei quali donne. La provincia torinese conta 2.200.000 abitanti, di cui 130.000 migranti e 24.000 marocchini (10.000 donne).

Questo paper non è tanto il risultato di una ricerca mirata sulla memoria della migrazione marocchina in Italia, quanto un resoconto riflessivo della mia partecipazione alle attività di associazioni di donne o di migranti e in vari progetti di ricerca empirica. Mi riferirò a quattro di questi: il primo sull’immigrazione non europea a Torino – svolto da una squadra mista di ricercatori italiani e stranieri, compresi quattro marocchini – da cui è scaturita la composizione di 100 storie di vita e la pubblicazione del libro *Uguali e diversi* (AA.VV. 1991); il secondo, svolto da ricercatrici italiane e arabofone, era commissionato dal Consiglio d’Europa e riguardava l’esperienza della maternità e delle istituzioni socio-sanitarie delle donne magrebine nei propri paesi e nell’immigrazione in Italia (Balsamo 1997); il terzo fece un confronto fra cinque città italiane e francesi sulle definizioni e pratiche della mediazione culturale; e il più recente riguarda le fonti e i criteri dell’orientamento dei figli di migranti nelle scelte scolastiche e professionali (Maher *et al.* 2009).

Politica, religione e xenofobia in Italia

Il Rapporto 2007 della Caritas-Migrantes sostiene che la popolazione italiana si divide, per ciò che concerne l’immigrazione, in due blocchi antagonistici, sebbene la collocazione politica dei favorevoli e contrari non sia omogenea. I marocchini, in particolare, pagano lo scotto dell’impatto

del terrorismo islamico e delle guerre nel Medio Oriente sugli atteggiamenti popolari nei confronti dell'Islam che la Caritas chiama "Islamofobia". Tuttavia ci sono molti cristiani, specie nel Veneto, impegnati nel dialogo interreligioso e nel fornire aiuto e assistenza ai migranti (IDGS 2008).

Nei comuni dove la Lega Nord ha conquistato molti voti come a Verona, dove il sindaco appartiene a questo schieramento, i campi rom sono stati chiusi, la giunta comunale ha ritirato il sostegno pubblico a molti progetti e iniziative che riguardavano i migranti, ha rifiutato il permesso di adibire un edificio in provincia a moschea, ha tentato di chiudere la moschea cittadina ed anche dei centri pentecostali, con il pretesto che gli edifici (pur se proprietà dei fedeli) non fossero adatti ad attività di culto. Queste misure sono state duramente contestate da membri di altri schieramenti, dal Partito democratico ma anche da Alleanza nazionale, che in tali frangenti tende a presentarsi come "la destra sociale", occupandosi per esempio delle Pari Opportunità e di altri compatti cittadini. Le misure proposte dalla Lega Nord, come l'arresto delle prostitute, la concentrazione in classi speciali di bambini migranti recentemente arrivati o la facoltà di denuncia da parte del personale medico di pazienti "clandestini", sono spesso adottate informalmente o a livello comunale, anche prima della loro eventuale ratificazione in Parlamento.

Il Dossier Caritas-Migrantes del 2007 ritiene che gli atteggiamenti dei migranti nei confronti degli italiani siano attualmente più benevoli: è una relazione asimmetrica. Una ricerca del 2010 dell'Università Bocconi rileva che l'83% degli stranieri a Verona (che hanno un'età media di 37 anni) svolge un lavoro regolare (a confronto con il 55% degli italiani) e ha accesso ai servizi cittadini. Secondo tali indici essi sono dunque "più integrati", bensì vivano segregati in quartieri e si sentano meno integrati rispetto agli immigrati che risiedono in altre città (Cardinali 2010: 7). Date queste condizioni, come sarà ricordata l'esperienza di emigrazione, immigrazione e insediamento marocchina in Italia, e da parte di chi?

Amalia Signorelli, commentando i risultati delle sue ricerche sull'emigrazione italiana nell'Otto e Novecento, ci ha fatto notare quanto sia difficile che la migrazione venga iscritta negli annali ufficiali degli Stati dai quali provengono i migranti, e ancora meno probabile che sia considerata parte della storia dei paesi riceventi (Signorelli 2006). Persino le persone trasferite con la forza e chiuse nei lager durante gli anni dell'occupazione nazifascista – circa 400.000 secondo le stime di Bruno Mantelli – non figurano nei dati demografici dell'epoca. Si può confrontare l'approssimazione delle cifre per l'immigrazione internazionale dei nostri tempi, calcolata nei censimenti a meno di mezzo milione nel 1991 quando i permessi di soggiorno in quello stesso anno raggiungevano già la cifra di 900.000.

Per quanto riguarda la memoria meno ufficiale, Abdelmalek Sayad ha descritto per i migranti algerini in Francia l'esperienza dolorosa de *la double absence*, per la quale i migranti percepiscono di aver perso ruoli sociali e considerazione nel paese di provenienza e di non averli conquistati in quello ospite. È un'indicazione del modo in cui sono connessi memoria, parentela e maturazione sociale. Per diventare un uomo o una donna adulto e memorabile, le cui azioni e relazioni possono essere ritenute rilevanti per avere contribuito al benessere dei propri parenti e comunità, una persona deve ricevere la ratificazione sociale di quelle azioni e legami. Ogni migrante rischia di perdere questa convalidazione sociale della sua vita (Sayad 2003 [1999]). Si è spesso commentato come tale situazione si ripercuota sulle vite dei figli dei migranti, etichettati come "seconda, terza o quarta generazione", nonostante siano nati in Francia e siano dunque cittadini francesi. In Italia, persino per i nati nel paese di immigrazione l'acquisizione della cittadinanza rischia di essere un miraggio, dando luogo ad una "seconda generazione" dalle prospettive incerte. Le associazioni di giovani figli di migranti, organizzate per tentare di accedere alla cittadinanza italiana, hanno suscitato l'interesse di molti osservatori. Tra le diverse congregazioni troviamo l'Associazione dei giovani musulmani d'Italia, in cui molti dei componenti sono marocchini e maroccine, le quali occupano alcune cariche nell'associazione. Il primo presidente di quest'ultima, un marocchino ventenne di nome Khalid Chaouqi, ha scritto un libro sulla sua esperienza in Italia, in cui afferma che con i suoi amici intendono essere prima cittadini e poi musulmani, una dichiarazione di laicità ampiamente commentata. Ho sentito alcuni "Giovani musulmani" descrivere in termini positivi la loro esperienza nelle scuole italiane, condannare il terrorismo e la violenza ed esprimersi in termini critici verso gli adulti che gestiscono le moschee. Dei genitori dicono poco, a parte il fatto che abbiano atteggiamenti diversi. Un ragazzo ad un interlocutore italiano disse: «Ho vissuto tutta la mia vita in Italia. Sono italiano come te» (appunti 2006). Ma le barriere all'accesso alla cittadinanza, la quale in Italia viene riconosciuta in primo luogo ai discendenti di italiani, rendono *poignante* quest'affermazione¹. La frase aggira anche la questione di come saranno incorporati nella memoria sociale della società in cui vivono i ricordi dei rapporti dei giovani marocchini con i loro genitori, con altri marocchini e musulmani.

Gli appigli spaziali e temporali della memoria. Porta Palazzo: un luogo per ricordare

Molti scrittori hanno messo in evidenza la relazione della memoria non solo con la parentela ma anche con il paesaggio, notando come i migran-

ti leghino dei ricordi al loro paesaggio di provenienza, ai suoi suoni ed odori, e come ciò non sia più riscontrabile nei figli, cresciuti nel paese di immigrazione. Tuttavia, può essere utile prendere in considerazione il concetto di *moving landscapes* (paesaggi in movimento) coniato da Barbara Bender, che ci fa notare come le percezioni strutturate in un contesto spaziale possano trasferirsi ad un altro, tramite stimoli sensori e associazioni condivise. Il quartiere di Porta Palazzo a Torino è un paesaggio di questo tipo per i marocchini. Si trova vicino al Duomo, al Palazzo Reale e alla Prefettura. È dominato da un'enorme piazza, dove si tengono i principali mercati aperti e coperti, frequentati giornalmente da 40.000 persone. Alcuni migranti sono stati assunti per svolgere gran parte del lavoro pesante nel mercato e hanno aperto bancarelle e negozi, compresi macellerie *ballal* e ristoranti marocchini. Porta Palazzo è anche un *suq*, un luogo d'incontro, di scambio di notizie, di lavori e un contesto in cui i migranti costruiscono *qaraba*, vicinanza. Gli studi recenti delle reti transnazionali mostrano come queste servano a creare rapporti locali e a sopravvivere nel paese ospite (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992). I marocchini ritengono di aver rivitalizzato il quartiere con i loro negozi e le attività culturali (Capello 2003), dove si vedono rappresentati come collettività. Il paesaggio di migrazione diventa una sorta di metafora del paesaggio nativo, e assume significato per i loro figli. Si potrebbe dire che sia un caso di contatto fra “temporalità parallele”. La case intorno a Porta Palazzo sono spesso affollate e degradate, affittate a migranti a prezzi eccessivi. Varie attività illegali si svolgono nel vicinato, conosciuto per questo anche prima dell'arrivo dei migranti – e risse sono frequenti specie fra i migranti stessi. Lo scrittore marocchino Mohamed Lamsuni, in un romanzo dal titolo *Porta Palazzo, Amore mio*, descrive la qualità allo stesso tempo familiare e traumatica dell'esperienza vissuta da molti migranti del quartiere. Persino la religione ha preso una piega controversa, poiché gli *imam*, leader informali delle preghiere, sono stati trasformati dai funzionari comunali, alla ricerca di interlocutori, in portavoci influenti.

Nello sforzo di mantenere in vita le relazioni, sia nel paese di origine che ospite, i migranti si trovano spesso a sperimentare “temporalità parallele”, nella formula di Carsten, come se stessero vivendo contemporaneamente due vite². Quest'esperienza è vissuta in particolare da quelle persone, per esempio di origine marocchina, per cui il senso del tempo è organizzato da un calendario liturgico diverso da quello della popolazione ospite e pone problemi per la “coesione della memoria”. La celebrazione del Ramadan esemplifica l'esperienza di temporalità parallele. Una famiglia marocchina di Verona torna ogni anno in Marocco a trascorrere questo periodo “perché qui non sembra Ramadan”. Altrettanto importante è la sfasatura tra il ciclo di vita che porta alla

maturazione sociale di una persona adulta nel paese di origine e quella sperimentata nel paese di emigrazione, dove non avviene la scansione sociale di alcune fasi, anche a causa delle diverse istituzioni e concezioni culturali del paese di approdo. Una marocchina adolescente, ad esempio, potrebbe essere considerata in Marocco matura per il matrimonio, o un ragazzo per una vita extradomestica “fra gli uomini”, ma in Italia sono considerati adolescenti che devono andare a scuola (sembra che in Italia fra i ragazzi tra i 15 e i 18 anni scomparsi da casa, la maggioranza sia straniera). Nello stesso modo, le donne sottoposte a cesareo durante il parto temono di avere saltato una fase del passaggio verso lo *status* di donna matura (Balsamo 1997).

Memoria e nozioni euro-americane dell'identità e del sé

Carsten considera che l'imperativo a ricordare abbia assunto un ruolo particolare nell'Europa del xx secolo, officina dell'Olocausto.

Se l'Olocausto è l'emblema dell'obliterazione nel xx secolo [...] allora l'ingiunzione a ricordare è quanto emerge nella letteratura sulla storia e la memoria nell'Europa del xx secolo. [...] Un atteggiamento consapevole verso la perdita e la percezione dell'importanza di intraprendere un lavoro di memoria potrebbero essere associate in modo significativo con un senso occidentale del Sé (come pensano Lambek e Antze citati in Carsten 2007: 15).

Certo, lo Stato-nazione occidentale ha dato molta importanza alla formazione di una “memoria nazionale”. In paesi dove si incoraggiano forme di *governance* multiculturale possono emergere delle costruzioni del passato legate ad interessi nazionali o etnici. Ma questo saggio vuole seguire Carsten nel suggerire che un approccio al tema della memoria in questi termini potrebbe sottovalutare il ruolo della parentela nel paese di origine e i vari ambiti di relazionalità nel paese d'immigrazione, in quanto veicoli e persino «laboratori della memoria», in cui il «lavoro d'interpretazione» può avere luogo (Stoler, Strassler 2002: 168-204; Carsten 2007: 91).

Sulla base di quest'ipotesi riteniamo che non siano culturalmente neutri i tentativi attuali di fondare una memoria della migrazione. Non possiamo creare una distinzione fra voci autentiche o non autentiche, né, considerando la vivacità della comunicazione e interdipendenza transnazionale, tra quelle che sembrano più legate a delle lealtà nazionali e quelle che sono testimoni di relazioni significative e valori acquisiti nel paese d'immigrazione. La definizione di “memoria culturale” proposta dalla scrittrice (turco-americana) Azade Seyhan (2001: 15) recita:

un ricordarsi intenzionale attraverso documenti o esperienze o l'interpretazione di questi, da parte di qualsiasi comunità che condivide una cultura comune.

La costituzione della cosiddetta “memoria culturale” è un processo politico e la cultura “condivisa” potrebbe non essere omogenea né senza contraddizioni. La stessa Seyhan (ivi: 16) concede che

le costruzioni della memoria culturale sono soggette a intervento politico, prerogativa pedagogica, forza ancestrale, contestazione comunitaria e recentemente anche alle pressioni della tecnologia globale.

Il significato di termini come “cultura comune” e “comunità” non è univoco e potrebbe cambiare a seconda delle situazioni in cui vengono usati (Bauman 1998).

I commenti di Seyhan sulla memoria culturale potrebbero riferirsi a qualsiasi tipo di memoria collettiva. Preferisco usare qui il termine “memoria sociale”, accennando alla natura non individuale della memoria, senza presumere che una stessa memoria sociale sia condivisa da tutti gli individui delle diverse categorie sociali. Possiamo distinguere in italiano fra ricordi (individuali) e memoria (sociale). Prendendo come punto di partenza i legami tracciati da molti antropologi (Bloch 1995: 5; Carsten 2007) fra ricordi individuali e memoria sociale, dobbiamo chiederci: ci interessano i ricordi degli individui? E se sì, di quali individui e in quale forma? Potrebbe interessarci il modo in cui solo alcuni di questi ricordi siano diventati parte della memoria sociale e condivisi tramite il linguaggio e il simbolismo, oppure attraverso la scrittura? Fino al XIX secolo gli autori di autobiografie marocchine (e persino di quelle europee) erano in gran parte maschi di alti natali. Le loro opere seguivano delle convenzioni che mettevano in rilievo le azioni religiose, pellegrinaggi e altri viaggi (El Moudden 1990: 69-83). Qual è il valore che diamo a ricordi come quelli delle donne che non fanno parte solitamente della memoria sociale o pubblica ma accedono ad una voce a causa della sollecitazione dell'antropologo o altro ricercatore? Quando raccoglievo delle genealogie nel Medio Atlante del Marocco, le mie interlocutrici fornivano degli alberi genealogici costituiti da soli uomini. Nell'insistere a voler registrare anche i nomi e legami familiari di madri, mogli, figlie e sorelle, mi allontanavo dal costume locale e anche, bisogna dire, da quello accademico.

Quali sono gli effetti dei documenti scritti dagli antropologi sulle persone che normalmente non usano la scrittura e trasmettono in forma orale i loro ricordi agli altri? In tempi postcoloniali, i resoconti etnografici sono stati spesso usati come fonti per la costruzione di una storia locale o nazionale di paesi o gruppi per i quali la ricostruzione del passato ha

assunto un'importanza nuova, connessa anche all'accesso a risorse vitali, come nel caso degli aborigeni australiani o amerindi («o altri *first people* che vivono in *settler states*»; Sissons 2005). È chiaro che gli antropologi, volenti o nolenti, hanno un ruolo nella costituzione della memoria sociale dei gruppi che studiano. L'ambiguità di questa posizione è evidente in questo saggio che racconta i fatti dal punto di vista di chi ricorda i marocchini e non da quello dei marocchini che ricordano. Spesso la memoria sociale è un intreccio di diversi materiali. Voglio suggerire in questo saggio che nel contesto migratorio gli antropologi sono talvolta interpellati come “testimoni” degli avvenimenti e depositari di una sorta di mappa di legami sociali. Sono impegnati professionalmente nel tipo di «lavoro interpretativo» (Carsten 2007: 91) che tutti devono fare per creare memoria e persino parentela. La costruzione della parentela e quella della memoria sono legate.

Culture di relazionalità

Janet Carsten, esponente di spicco di una tendenza alla ripresa e di un rinnovamento degli studi antropologici sulla parentela, ha proposto di osservare tali rapporti nella cornice di quelle che ha definito *cultures of relatedness*, termine che potremmo tradurre come “culture di relazionalità” o di “vicinanza” (Carsten 2000). Il capostipite di questa tendenza, secondo Carsten, fu David Schneider, attraverso due pubblicazioni: la prima, *American Kinship. A Cultural Account*, pubblicata nel 1968, con cui metteva in luce la centralità della biologia nelle concezioni della parentela euroamericane, per le quali quest'ultima è in fondo un'elaborazione culturale dei “fatti biologici” del rapporto sessuale e la procreazione biologica; nella seconda pubblicazione, *A Critique of the Study of Kinship*, pubblicata nel 1984, che sviluppava l'impostazione “riflessiva” della prima, Schneider argomentò come la concezione biologica della parentela non sia comune presso altre popolazioni, cosa già intuita da Malinowski, ma che abbia colorato in modo determinante gli studi sulla parentela degli antropologi, inducendoli a sottovalutare e trascurare diversi rapporti sociali significativi, etichettati nella letteratura come “parentela fittizia” oppure “putativa”, come se soltanto l'antropologo fosse al corrente del reale stato delle cose. A partire da W. H. Rivers gli antropologi hanno privilegiato schemi genealogici e sistemi di parentela, modelli formali improntati sulle proprie metafore “biologiche”. Hanno sottolineato il contrasto fra “fatti” biologici ed elaborazione sociale, come se i primi fossero dati di natura e i secondi di arbitrio culturale. La variabilità del concetto di natura in Europa nel Settecento e nell'Ottocento è stata trattata, fra gli altri, da Maurice e Jean Bloch, e la variazione o addirittura assenza di una distinzione fra

natura e cultura in molte società non europee emerge in modo particolare dagli studi di genere (McCormack, Strathern 1980).

Bruno Latour osserva che laddove una popolazione mostra una incerta distinzione fra fatti positivi e culturali, in cui si annida un pensiero ibrido, gli studiosi, compresi gli antropologi, la consideravano “premoderna”. In tal modo, commenta Carsten, si fa strada una teoria della conoscenza dove la “realtà oggettiva” aspetta ad essere “scoperta” dalla scienza, in contrasto con tesi correnti che ritengono come “i fatti scientifici”, quali quelli culturali, siano culturalmente costruiti (Latour 1993; Carsten 2000).

Oltre a “naturalizzare” un fenomeno culturale, la riduzione della parentela a schemi formali e a relazioni ascritte, afferma Carsten, implica non tener conto dei processi di formazione e mantenimento dei legami sociali, del duro lavoro di chi vi si impegna, degli affetti che si sviluppano, specie nell’ambito domestico, dalla condivisione della vita quotidiana e dalle attività di cura e nutrimento, soprattutto femminili. Per i legami creati in questo modo si usa spesso un linguaggio di parentela, di obbligo e lealtà, o per usare il termine della Carsten di “relazionalità”. Il concetto di relazionalità, che comprende i rapporti bilaterali di adozione, comparatico, affidamento, vicinanza, affinità e co-residenza, si è reso ancora più utile nello studio degli effetti sempre più importanti dell’intervento medico sulla procreazione. Gli antropologi che affrontano questi temi analizzano la “destabilizzazione” del rapporto fra biologia e parentela in Europa, non considerato un rapporto stabile in altri contesti sociali. Basta leggere il saggio di Hildred Geertz (1979) sulle reti femminili in un quartiere della cittadina marocchina di Sefrou per rendersi conto della pregnanza e inclusività della nozione di *qaraba* (vicinanza, parentela, relazionalità). I rapporti di *qaraba*, coltivati tra donne nell’ambito domestico e nel vicinato, tendono ad orientare anche i rapporti degli uomini, specie attraverso la combinazione dei matrimoni. Nell’emigrazione, la propensione a formare rapporti di questo tipo, non necessariamente fra compaesani né solo fra marocchini, traspare in modo evidente. Avrà un impatto importante sulla cultura della relazionalità dei giovani e sulla memoria sociale dell’immigrazione. Questo saggio tratta la relazionalità e la memoria sociale dei migranti marocchini, ma ritengo che le ipotesi avanzate qui potrebbero essere estese, con alcune differenze, ad altre categorie sociali.

Le donne della moschea di Verona, per esempio, formano un gruppo che ha assunto una grande importanza per i suoi membri, alcune delle quali probabilmente nei paesi di origine non avrebbero frequentato una moschea. Sono donne di diverse età e nazionalità. Si incontrano per lezioni di italiano e di arabo, per pregare, per le feste, per far teatro e cantare, per partecipare ad iniziative cittadine, ma soprattutto per amicizia

e per farsi compagnia. Portano i loro bambini e si rendono visita. Le più istruite aiutano le altre con le pratiche burocratiche e ad orientarsi nella società italiana³. David Schneider riteneva che la centralità della biologia per la parentela fosse un’idea tutta europea, trasformata in legislazione nazionale da alcuni Stati come l’Italia e la Germania, e meno da altri. Questa idea è stata la lente attraverso la quale gli antropologi euro-americani hanno guardato i rapporti sociali altrui e tende ad ostacolare la percezione dei processi di formazione dei nuovi legami sociali in emigrazione.

Il ruolo dell’antropologo

I migranti che approdano in Europa spesso finiscono per vivere segregati da altri elementi della popolazione, almeno al di fuori del contesto lavorativo e scolastico. Molte cosiddette “minoranze” creano delle associazioni alle quali partecipano solo connazionali o correligionari. Quale ruolo svolge l’antropologo in simili circostanze? Alcuni studi sull’immigrazione scrivono dei migranti come se fossero piccoli pezzi del Marocco comodamente trasferiti nel paese dell’antropologo. Ma l’antropologo che svolge una ricerca presso i migranti nel paese ospite si trova in una posizione particolare. Certo, non è probabile che incontri la stessa tolleranza diversità che molti antropologi hanno conosciuto nei paesi di origine dei migranti. Per questi ultimi in una società frammentata, logorati da angherie burocratiche ed esperienze di pregiudizio e di razzismo, l’antropologo è un membro, anche privilegiato, della popolazione locale. La sua curiosità potrebbe mettere i migranti a rischio, specie se si trovano in una situazione “irregolare”. Potrebbero sospettarlo di approfittare dell’industria della migrazione «che prospera grazie ai molti finanziamenti pubblici e privati ivi legati» (Castles, Miller 2003). Gli enti pubblici chiedono spesso agli antropologi che hanno svolto ricerca sul campo in qualche paese estero di fornire informazione “esperta” sul “background culturale” dei migranti, sottovalutando il desiderio di molti di cambiare, di reinventarsi, di conoscere nuove persone e nuovi modi di vita. Come hanno commentato Marcus e Fischer (1986: 71) «l’interesse della migrazione è che nuovi modi sono creati».

Un esempio delle tensioni che circondano le ricerche antropologiche fra migranti si è realizzato durante il mio primo incontro con il gruppo di ricerca IRES al quale dovevo proporre un progetto sulla migrazione a Torino. I ricercatori *in pectore*, ai quali si proponeva un progetto di collaborazione, non mi avevano mai incontrata e in molti casi non si conoscevano fra di loro. Tuttavia impostarono velocemente una posizione accusatoria, secondo la quale mi trovavo collocata nella posizione

dell'oppressore bianco del Nord, ritenuta probabilmente razzista perché inglese e nata in Kenya, e sospettata per questo di avere svolto la mia ricerca nel Marocco “con gli occhi chiusi”. I miei interlocutori, secondo questa costruzione, erano gli oppressi del Sud del mondo, vittime del razzismo e degli stereotipi dei bianchi. Ho dovuto produrre le mie “credenziali” (copie dei miei libri e recensioni positive della studiosa marocchina Fatima Mernissi) perché decidessero di darmi una possibilità. In seguito, risultava che i membri del gruppo nutrissero molti pregiudizi gli uni verso gli altri ed erano, essi stessi, in preda a diversi stereotipi e proiezioni. Arrivare ad una consapevolezza delle prevenzioni reciproche era una conquista del gruppo, tanto che in seguito si svilupparono legami di affetto e stima reciproci.

Associazioni come siti della memoria e del cambiamento. La memoria di chi?

Alcuni ricercatori del gruppo volevano aiutare le persone dei loro paesi di provenienza a formare reti associative. Attrata verso questi gruppi dalla mia esperienza passata in Marocco, mi accorsi ben presto che la mia partecipazione, specie ai gruppi di donne marocchine, non era particolarmente desiderata. La mia esperienza e conoscenza del Marocco risultava addirittura ingombrante, forse perché molte marocchine volevano prendere le distanze da certe strutture e ruoli nei quali si erano sentite intrappolate nel paese di origine. Le occasioni di incontro con le donne marocchine erano in ogni caso molto diverse. In Italia, gran parte delle situazioni in cui incontravo dei/delle marocchini/e erano pubbliche e spesso comprendevano degli italiani e persone di altre nazionalità.

Gli scenari di una grande parte della mia ricerca nel Marocco nei primi anni Settanta furono i luoghi della vita domestica e familiare, della parentela e della cura dei bambini – luoghi dell'intimità dove i rapporti di *qaraba* (vicinanza, parentela) prendevano forma. Scegliere di vivere con i meno abbienti e di frequentare le donne significava attraversare dei confini importanti, apprezzati in Marocco dai miei ospiti. Le situazioni domestiche comprendevano persone in visita o ospiti di lungo periodo: vedove, divorziate, bambini e adolescenti in affidamento, clienti, lontani parenti e compaesani. In Italia, l'interno e l'esterno delle abitazioni sono rigidamente distinte e la casa è riservata principalmente ai familiari, sia in quanto i suoi abitanti trascorrono gran parte delle giornate fuori, a scuola o al lavoro, e sia per una separazione fra il mondo sociale esterno e quello interno. Le famiglie marocchine che vivono in Italia tendono ad osservare abitudini simili, anche perché

nelle loro case italiane è più difficile predisporre le condizioni spaziali necessarie alla segregazione dei sessi. Si trovano anche gruppi domestici composti di persone non sposate o emigrate senza la famiglia, in gran parte uomini che non invitano facilmente una donna in casa – sebbene generalmente non si invitano volentieri degli italiani in casa. Le associazioni che coinvolgono i migranti rendono più stabili le relazioni sociali, offrendo loro un ambiente protetto dove spesso la pratica e le rappresentazioni della parentela, dei rapporti fra generazioni e di genere subiscono cambiamenti⁴.

Carsten (2007: 16) ha accennato alla possibilità che migranti possano «impegnarsi in altri scenari sociali contro le restrizioni percepite della vita familiare normale». Le associazioni di migranti o fra migranti e nativi offrono molti esempi di questo processo. Descriverò brevemente due associazioni presenti a Torino e Verona, che hanno ottenuto delle sedi dando un ancoraggio spaziale ai loro ricordi e attività.

“Sanabil” è un’associazione fondata nel 1991 da mediatori culturali, in gran parte marocchini, specializzati in qualità di educatori di ragazzi di strada, attraverso la collaborazione con gli educatori professionali torinesi in diversi progetti. Partecipando ad una riunione fondatrice di “Sanabil”, fui colpita dal carattere anomalo dei ruoli di genere e di generazione che sembravano emergere, anomalo almeno in termini delle norme del Medio Atlante, dove avevo svolto ricerca alcuni decenni prima. I presenti, quasi tutti uomini, parlavano in toni materni dei bisogni degli adolescenti e della necessità di asili nido per i figli dei migranti. Diversi membri di “Sanabil” erano impegnati in un progetto del comune a favore dei giovani detenuti nel carcere per minori, Ferrante Aporti. Altrettanto importante fu la rete per l’affidamento di giovani ex detenuti (marocchini) presso delle famiglie marocchine, che le supportavano mentre si impegnavano in apprendistati ed altri lavori legali.

“Alma Mater” a Torino e “Casa di Ramia” a Verona, centri interculturali di donne italiane e migranti, sono molte diversi nell’organizzazione e nella struttura, ma hanno in comune il fatto che le loro sedi sono organizzate con un riferimento evidente alla casa e ai ruoli domestici delle donne. Cucinare e mangiare insieme sono attività importanti di tutti e due i centri. “Casa di Ramia”, fondata nel 2003, è piccola seppur frequentata in modo intensivo da diverse associazioni. “Alma Mater”, fondata nel 1993, occupa tre piani di un collegio ottocentesco, proprietà del Comune. È sede di diverse cooperative, gruppi di ricerca, corsi di formazione e anche di un *hammam* (bagno turco) e un asilo per bambini piccoli. Tutte queste attività “di cura” delle persone evocano rapporti familiari di intimità e fiducia reciproche. Il gruppo teatrale di “Alma Mater” è particolarmente importante come laboratorio della memoria.

Produce spettacoli sull'esperienza della migrazione e la nostalgia, sui rapporti delle donne con le loro madri e altre figure femminili, sulle paure infantili, sulla storia delle culture creole dell'America Latina, sugli stereotipi incontrati dai migranti, sul velo e sulle varie forme di controllo sperimentate dalle donne europee. Le donne marocchine hanno svolto un ruolo attivo nel centro, incoraggiando le connazionali a frequentarlo anche con i mariti e promuovendo ricerche e dibattiti sul nuovo codice marocchino della famiglia del 2004.

Sued Benkhdim, giovane donna intraprendente e autorevole, scomparsa prematuramente e menzionata altrove in questo saggio, fu molto attiva a Torino nelle associazioni, nelle ricerche e, in qualità di formatrice, nei corsi per mediatori culturali. In breve tempo fondò un'associazione di donne marocchine. Nell'anno 1996, chiese al Direttivo del centro interculturale delle donne "Alma Mater", che aveva aiutato a fondare tre anni prima, se le donne marocchine della sua associazione potessero celebrare la fine del Ramadan nell'aula grande della sede insieme ai loro mariti e figli. Ci fu una discussione animata nella quale le italiane di "Alma Mater", fedeli ai principi separatisti del femminismo europeo, si dichiararono sfavorevoli poiché si trattava di un centro per sole donne. Sued, diversamente, riteneva che se gli uomini non avessero potuto esser presenti non sarebbero venute neanche le donne e che questa situazione avrebbe recato danni all'equilibrio già fragile delle famiglie migranti che avevano bisogno di vivere e fare esperienze insieme. Stipulare un bisogno di questo tipo era innovativo nel contesto marocchino, di solito segregato per sesso, e mise in luce la varietà di definizioni di genere fra le migranti e le italiane del centro "Alma Mater". Le donne e gli uomini in Marocco sarebbero stati separati per molte attività e nelle occasioni pubbliche, così che, come spiegò Fatima Mernissi (2006), il loro "femminismo" consisteva nello sviluppare forme di collaborazione fra uomini e donne. Le donne europee vivono in una situazione di contiguità ma anche di subordinazione istituzionale agli uomini. Il separatismo, quindi, ha il fine di garantire loro nuove forme di indipendenza psicologica e personale. L'iniziativa di Sued è stato un buon esempio degli sforzi di alcuni migranti di istituire, anche fra familiari, delle nuove forme di relazione sociale, non sempre riconosciute dai loro interlocutori italiani.

La mia prospettiva sulla migrazione marocchina è situata nel paese ricevente, dove i marocchini hanno inventato nuovi modi di vivere (*habitus*), in cui giocano un ruolo, da un lato, i ricordi e le forme di relazione derivati dal paese di provenienza e, dall'altro, le istituzioni sociali e i costumi del paese ospite. Tenterò di mettere a fuoco in particolare i processi che vedono i marocchini stabilire delle relazioni con chi maroc-

chino non è, dando luogo a nuove forme di associazione, di parentela, di riti e linguaggi simbolici. Queste nuove forme di relazioni possono costituire “laboratori della memoria” nei quali intraprendere il lavoro interpretativo che permette di dare un significato all’esperienza passata e presente.

Eventi critici e ricordi di ragazze marocchine a Verona

Ci sono due serie di concetti che possono aiutarci ad identificare e analizzare il processo di costituzione della memoria sociale e delle relazioni nei contesti migratori. La prima è legata alla nozione di *critical event* (“evento critico”) proposta da Veena Das per l’analisi della memoria di guerra, violenza ed eventi traumatici nel continente sud-asiatico. Gli eventi ivi trattati, legati alla migrazione, non sono così drammatici, sebbene la nozione di “evento critico” sia ben applicabile alla prima decisione di lasciare il proprio paese e alla separazione delle famiglie. Quando la vita quotidiana è interrotta e i mondi locali vanno in frantumi, si usano nuove categorie per agire e mettersi in relazione con gli altri (Das 1995).

La Tesi di laurea di Silvia Pizzoli presenta un quadro raro delle vite di alcune ragazze marocchine quattordicenni che l’autrice ha conosciuto lavorando in un centro che offriva attività di doposcuola per adolescenti in un paese vicino Verona (Pizzoli 2003). Il modello migratorio risulta lo stesso per tutte le famiglie di queste ragazze: il padre emigra per primo, incoraggiato dalla madre, dopo un periodo di disoccupazione nei primi anni Ottanta. La decisione di lasciare la famiglia è piena di angoscia ed è seguita nei fatti dalla sua frammentazione, incidendo in modo doloroso sulle vite di tutti i suoi membri. Talvolta il padre torna dopo alcuni anni per prendere con sé i figli maschi, ma prima che la madre e le figlie li raggiungano passano dieci anni. Le ragazze vedono padre e fratelli di rado e non si sentono vicini a loro emotivamente. In Italia la madre non può svolgere il ruolo protettivo come in Marocco, perché è isolata e non parla l’italiano. La letteratura sull’emigrazione marocchina insiste sull’importanza delle reti di parentela e di amicizia per le donne, ma a Verona molte di esse esprimono diffidenza nei confronti delle connazionali, parlano del proprio isolamento o della preferenza per l’amicizia di donne di altre nazionalità. Le ragazze si lamentano che non hanno amiche, e che le loro compagne, anche quelle marocchine, le prendono in giro e spettegolano. Dopo la scuola stanno in casa con le porte e le finestre chiuse. Idealizzano il Marocco dove tutti sono gentili, si parlano più lingue e ci sono tante chiese per i cristiani. A scuola non parlano del Marocco, perché la gente pensa che sia

un deserto. Intendono studiare “per diventare qualcuno” nonostante tutte le difficoltà, altrimenti si sposeranno (*ibid.*).

Tende, tè e Ramadan. I riti della migrazione

Whitehouse (1996: 710-1), trattando i riti d’iniziazione in Nuova Guinea, rileva l’importanza dell’emozione nel fissare i ricordi che ci porta alla seconda serie di concetti. Oltre a mettere a fuoco gli eventi critici, possiamo rivolgere la nostra attenzione, come suggeriva Francesca Cappelletto (2003), a come viene trasmessa la memoria di «avvenimenti caricati emotivamente», e in particolare a come un gruppo conserva immagini straordinarie. La narrazione ripetuta di eventi critici, anche da persone non presenti al momento, ma che impiegano “immagini visuali standardizzate”, può contribuire a costituire una “comunità mnemonica”.

In Italia molti dei rituali riguardanti la migrazione hanno luogo in cortili e in tende, “spazi liminali” che permettono ai protagonisti di rimanere in una specie di limbo sperimentale, tenendosi a distanza, senza sentirsi incorporati dagli spazi sociali gli uni dagli altri né governati dalle regole altrui. Le tende possiedono connotazione differenti per gli italiani (provvisorietà, campeggio) e per i marocchini (feste, convivialità, matrimoni, richiamo al mondo berbero o beduino musulmano). Ma tali scenari tendono a diventare icone di una memoria condivisa; sono immagini visuali condivise da persone impegnate nel creare nuovi tipi di rete sociale e di comunità mnemonica.

Ramadan e una tenda a Torino

Nel periodo in cui stavamo iniziando la nostra ricerca sull’immigrazione a Torino, nel 1989, furono sfrattati dall’ispettorato dell’Igiene e della Sanità Pubblica 30 operai marocchini che vivevano in un garage. Una coppia marocchina, che partecipava alla nostra ricerca e a cui era stata assegnata una casa dalle Ferrovie, organizzò insieme ad alcune associazioni torinesi due grandi tende allestite nel proprio cortile per accomodare i marocchini. Era la fine del Ramadan e mi invitarono con alcune altre persone a consumare con loro alla sera l’*harira*, il minestrone rituale. Uscendo, pensai: *Cosa posso portare per rincuorarli?*, ed ho preso al volo due quaderni di racconti berberi (*al-qissat*) che avevo trascritto molti anni prima nel Medio Atlante. Uno degli ospiti fu nominato *imam* e condusse le preghiere. Più tardi fui invitata a leggere le mie storie ma solo uno dei presenti conosceva il berbero *tamazight!* Di

nuovo mi colpì la non pertinenza delle conoscenze antropologiche. Le fiabe facevano parte, secondo il gergo turistico-ethnografico, del “patrimonio culturale nazionale” dei presenti, ma non dei loro ricordi personali. Tuttavia, credo che fossero contenti della situazione paradossale. Sentii un giovane nella stanza accanto rassicurare al telefono la madre in Marocco: «Ciao Mamma, va tutto bene. Siamo qui che mangiamo l'*harira* in casa di una signora marocchina e c’è una donna inglese che ci legge fiabe in *tamazight!*». Più tardi il Comune trovò dei posti letto in vari dormitori per i membri del gruppo (appunti 1989).

Ramadan e una tenda a Verona

Nell’autunno del 2008, per il terzo anno successivo, il Consiglio islamico di Verona aprì le sue porte alla cittadinanza veronese nella Notte degli Angeli, la terza notte prima della fine del Ramadan, offrendo un banchetto suntuoso (preparato dalle mogli) in una grande tenda nel cortile del magazzino industriale che funge da moschea. L’invito recitava “Apriamo le nostre porte, apriamo i nostri cuori!”. Si invitavano gli ospiti ad assaggiare del couscous saporito e dei dolci squisiti e ad accettare ancora un bicchiere di tè alla menta. Varie personalità fecero discorsi calorosi e spiritosi. Poco fuori la città si svolgeva una scena analoga, presso una parrocchia impegnata nel dialogo interreligioso, che ogni anno offre il suo cortile ai musulmani di una valle vicina per la celebrazione della fine del Ramadan. Un italiano delle ACLI, riferendosi a tutte e due le tende, disse «Mi piacciono queste occasioni perché mi fanno venire in mente il verso della Bibbia che dice “E Dio scese fra le tende”» (appunti Verona 2008).

Molte delle persone presenti si conoscevano tramite la collaborazione sul lavoro, nelle associazioni e nel dialogo interreligioso. Esprimevano una visione morale, il desiderio per un società più aperta, in uno “spazio e tempo liminali” in cui le norme della vita quotidiana, quelle di vari tipi di segregazione, per intenderci, potevano essere rovesciate in modo sperimentale.

Attaccamento e lotta per la memoria

La forza dei legami intessuti nel contesto migratorio, spesso sotto l’ombrello protettivo delle associazioni di migranti e italiani, emerge nelle occasioni in cui si evoca la memoria per far fronte al dolore e alla perdita. Tuttavia, le nuove forme di attaccamento possono porsi in concorrenza con quelle ufficiali, dettate dalla nazionalità o dalla religione. Durante gli ultimi anni sono mancati prematuramente a Torino cinque

mediatori culturali importanti. Le ceremonie di commemorazione non furono divise da nazionalità, lingua o religione. In due di queste occasioni sono stata invitata a raccontare la storia e l'opera della nostra amica/amico, come figure di importanza pubblica. Penso che ciò sia avvenuto non solo in quanto conoscevo i mediatori da molto tempo, ma anche perché il mio ruolo professionale mi collocava nella veste di testimone delle loro attività. L'antropologa, a causa della sua posizione «frontaliera» (Maalouf 2005) fra il mondo migrante e la società ospite, gode di una sorta di prospettiva panoramica e, grazie alla sua formazione professionale, potrebbe fare connessioni fra gli eventi e le relazioni. La posizione frontaliera non è data una volta per tutte, ma deve essere dimostrata ripetutamente e in pratica, come alcuni degli episodi già citati dimostrano.

Nelle tre occasioni commemorative qui descritte, vorrei rimarcare il ruolo svolto dai marocchini e l'evidente nesso fra memoria, parentela e costituzione di nuove relazioni nella migrazione. In queste occasioni, italiani e migranti di nazionalità diverse affermarono il loro senso di parentela e la loro intenzione di aiutare i parenti in lutto. Per farlo si avvalevano ciascuno in modo innovativo di propri simboli culturali, accostandoli in modo coraggioso e commovente a quelli di altri e dando luogo così ad una nuova comunità mnemonica. Tutte queste occasioni potrebbero essere descritte in termini di una «lotta per la memoria», perché, secondo le singole convenzioni culturali dei presenti, molte persone non sarebbero state autorizzate a partecipare o contribuire alla commemorazione⁵. A tal proposito Seyhan (2001: 35) sottolinea il ruolo delle parole nel costituire le cose del passato.

Sorella di marocchini

Nel 1992 si tenne una commemorazione per una mediatrice argentina molto amata di nome Mercedes. Nonostante fosse cattolica, i suoi amici mediatori, con il consenso dei parenti, organizzarono un rito funebre in una sala protestante – uno spazio liminale. Vi parteciparono persone di diverse nazionalità e religioni. Un mediatore marocchino aprì la ceremonia, seguito da una donna tunisina, la quale, agendo da *imam*, pronunciò la preghiera musulmana del dolore e del lutto. Poi parlarono un prete cattolico e un pastore protestante, seguiti da vari amici di Mercedes. Questa era un'occasione in cui italiani e stranieri costituirono una singola comunità mnemonica. L'uomo marocchino svolgeva un ruolo religioso anomalo, ma ancora di più la donna tunisina, una musulmana praticante, assunse una funzione che è raramente e forse mai assegnata ad una donna in un assemblea mista.

Fratello di marocchini

Nel 2005 si tenne una commemorazione per Jean-Marie Tshotsha, biologo, attivista, intellettuale ruandese, conosciuto fra gli amici e collaboratori come “Il professore”. Aveva fondato associazioni, messo a fuoco problemi sociali con grande preveggenza, negoziato con l’amministrazione e ottenuto il loro sostegno per l’organizzazione dei primi corsi di formazione per mediatori culturali. Era stata una figura chiave nello scenario torinese della migrazione. La cerimonia ebbe luogo nel bellissimo palazzo della Provincia di Torino. Vi parteciparono, fra gli altri, molti marocchini che vedevano Jean-Marie come una sorta di fratello maggiore e che erano devastati dalla sua dipartita. Aveva formato mediatori marocchini nella Valle di Susa, dove molti dei loro connazionali lavorano. Più tardi alcuni di questi amici marocchini di Jean-Marie mi contattarono per organizzare un convegno in suo onore.

Madre di marocchini e non marocchini

L’ultimo rito funebre che voglio ricordare è quello di Sued Benkhdim nel 2006. La vita di Sued potrebbe essere il filo che lega molti dei gruppi ed episodi sopra descritti (il gruppo di ricerca; “Alma Mater”; la rete di affidatari e il lavoro in carcere). La sua morte fu per molti una tragica perdita. “Alma Mater” e il consolato marocchino si misero d’accordo per tenere una cerimonia nel cortile dell’associazione, sotto una tenda. Si fecero dei discorsi dalla parte di “Alma Mater”, del console marocchino e poi di tutte le associazioni che aveva animato e sostenuto con il suo lavoro e le sue idee. Le ultime furono due ragazzine tredicenni, una marocchina e una albanese, che affermarono come Sued fosse stata per loro come una madre. L’imam e la congregazione musulmana recitarono le preghiere, accogliendo con sconcerto gli inni pentecostali intonati da alcune donne nigeriane, poi la portarono via. Alcune settimane più tardi un gruppo di donne italiane e straniere volarono fino al Marocco per visitare il luogo di sepoltura di Sued. Formarono una famiglia estesa per offrire vari tipi di supporto ai suoi figli e al loro padre. Infine, si diede il suo nome all’aula principale di “Alma Mater”.

La sua figura, elevata ad “antenata”, sembra offrire una prospettiva di parentela e di memoria feconda per i figli italiani e stranieri di una lunga e travagliata stagione di immigrazione.

Note

1. Persino i figli di migranti nati in Italia hanno difficoltà ad accedere alla cittadinanza. Nel 1999 il tasso di naturalizzazione fu 9 in Italia a confronto con 45 in Francia, 25 in Gran Bretagna, 15 in Germania (Castles, Miller 2003: 246, tavola 10.2).

2. Per un esule, le abitudini di vita istituitesi nel nuovo ambiente si scontrano inevitabilmente con la memoria e con le medesime abitudini del contesto di provenienza. Il vecchio e il nuovo sono vivi e si relazionano in modo contro puntuale (Said 1984).

3. Si veda Cevese (2010).

4. «Social ruptures caused by displacement, migrancy and exile lead to an impoverishment of communal life and shared cultural history. This loss requires the restorative work of cultural memory to accord meaning, purpose and integrity to the past. I use the term cultural memory to describe an intentional remembering through actual records and experiences of symbolic interpretation thereof by any community that shares a “common culture”» (Seyhan 2001: 15).

5. Abbiamo bisogno di stabilire un rapporto triangolare a qualcosa nel passato, nel futuro, nostre percezioni immediate, a un altro luogo se non vogliamo trovarci risucchiati nel momento passeggero e nel provvisorio (ivi: 88).

Bibliografia

- AA.VV. 1986. *Non solo braccia ma persone. Immigrati africani e asiatici in Italia raccontano l'odissea dell'emarginazione*. Roma: Eurostudio.
- AA.VV. 1997. *Femmes et Sciences Sociales au Maghreb: traditions, mutations, aspirations*. 9 maggio, Casablanca.
- AA.VV. 1991. *Uguali e diversi. Il mondo culturale, le reti di rapporti, i lavori degli immigrati non europei a Torino*. Torino: Ires-Piemonte, Rosenberg e Sellier.
- Abou-Sada, G. & H. Milet 1986. *Générations issues de l'Immigration*. Paris: Arcantère.
- Ajmar, L. C. & M. Calloni (a cura di) 1993. *L'altra metà della luna. Capire l'Islam contemporaneo*. Genova: Marietti.
- Ambrosini, M. & S. Molina 2004. *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*. Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli.
- Balsamo, F. (a cura di) 1997. *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*. Torino: L'Harmattan.
- Bargach, J. 2002. *Orphans of Islam. Family, Abandonment and Secret Adoption in Morocco*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Bauman, Z. 1998. *Globalization. The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Bellagamba, A. & A. Paini 1999. *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*. Torino: Paravia Scriptorum.
- Bloch, M. 1995. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête*, 2: 59-76.
- Borutti, S & U. Fabietti (a cura) 2001. *Fra antropologia e storia*. Milano: Mursia.
- Cappelletto, F. 2003. Long-Term Memory of Extreme Events: from Autobiography to History. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (n. s.) 9: 239-257.
- Cappelletto, F. (a cura di) 2005. *Memory and World War Two. An Ethnographic Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Capello, C. 2003. "Torino, Maghreb. La costruzione di identità trasversali tra i mi-

- granti marocchini”, in *Più di un sud*, a cura di Sacchi, P. & P. Viazzo. Milano: Franco Angeli.
- Cardinali, E. 2010. Stranieri in regola. Verona è “accogliente”. *L’Arena*, 30 aprile: 7.
- Carsten, J. (a cura di) 2000. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (a cura di) 2007. *Ghosts of Memory. Essays on Memory and Relatedness*. Oxford: Blackwell.
- Castles, S. & M. J. Miller 2003. *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. London: Palgrave Macmillan.
- Ceveste, R. 2010. “Saha Lalla!” Pratiche di salute e rappresentazioni sul corpo nell’esperienza di un gruppo di donne marocchine a Verona. Tesi di Dottorato XXII ciclo. Dottorato in Scienze storiche e antropologiche. Curriculum Antropologia Culturale, Università di Verona.
- Chaouqui, K. 2005. *Salam, Italia*. Roma: Aliberti.
- Chikha, E., Malzac, M. & J. Minces 1991. Elles-Femmes en Mouvement(s). *Hommes et Migrations*, 1141.
- Crawford, D. 2003. Arranging the Bones: Culture, Time and In/Equality in Berger Labor Organization. *Ethnos*, 68, 4: 463-486.
- Dakhlia, J. 1990. *L’oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le jérid tunisien*. Paris: Editions La Découverte.
- Dalla Zuanna, G. & N. Barbana 2007. “Nuovi Italiani crescono. Prima indagine sulle seconde generazioni di immigrati”, in *Immigrazione straniera in Veneto. Dati demografici, dinamiche del lavoro, inserimento sociale. Rapporto 2006*. Milano: Franco Angeli.
- Das, V. 1995. *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi - Oxford: Oxford University Press.
- Del Amo, M. (a cura di) 1997. *El imaginario, la referencia e la diferencia: siete estudios acerca de la mujer arabe*. Universidade de Granada: Departamento de Estudios Semíticos.
- El Moudden, A. 1990. “The Ambivalence of *ribla*: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts 1300-1800”, in *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, a cura di Eickelman, D. F. & J. P. Piscator, pp. 69-84. London: Routledge.
- Etienne, B. (a cura di) 1990. *L’Islam en France*. Paris: Editions du CNRS.
- Fawzi El-Solh, C. & J. Mabro (a cura di) 1994. *Muslim Women’s Choices. Religious Belief and Social Reality*. Oxford - Berg: Oxford University Press.
- Forgeacs, D. & R. Lumley (a cura di) 1996. *Italian Cultural Studies. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallissot, R., Kilani, M. & A. Rivera 1998. *L’imbroglio etnico in dodici parole chiave*. Bari: Dedalo.
- Geertz, H. 1979. “The Meanings of Family Ties”, in *Meaning and Order in Moroccan Society*, a cura di Geertz, C., Geertz H. & L. Rosen, pp. 315-392. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glick Shiller, N., Basch, L. & C. Blanc-Szanton (a cura di) 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Re-considered*. New York: New York Academy of Sciences.

- Grillo, R & Pratt, J. (a cura di) 2002. *The Politics of Recognizing Difference. Multiculturalism Italian-Style*. Aldershot: Ashgate.
- IDGS, Centro Studi e Ricerche 2008. Immigrazione Dossier Statistico 2007 Caritas/Migrantes. Roma.
- IDGS, Centro Studi e Ricerche 2010. Immigrazione Dossier Statistico 2009 Caritas/Migrantes. Roma.
- ISMU, 2005. *Dieci anni di immigrazione in Italia. Decimo rapporto sulle migrazioni 2004*. Milano: Franco Angeli.
- Lambek, M. & P. Antze 1996. *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge.
- Latouche, S. (a cura di) 2003. *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Latour, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Maalouf, A. 2005. *L'identità*. Milano: Bompiani.
- Maher, V. 1974. *Women and Property in Morocco*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maher, V. 1989. *Il potere della complicità. Legami e conflitti delle donne nordafricane*. Torino: Rosenberg e Sellier.
- Maher, V. 1996. "Immigration and Social Identities", in *Italian Cultural Studies*, a cura di Forgacs, D. & R. Lumley, pp. 160-178. Oxford: Oxford University Press.
- Maher, V. 1997a. "Il simbolismo e i contesti sociali", in *Da una sponda all'altra del Mediterraneo*, a cura di F. Balsamo, pp. 193-204. Torino: L'Harmattan.
- Maher, V. 1997b. "Les femmes maghrébines et les autres femmes immigrées en Italie: un comparaison des formes d'identification et des réseaux sociaux", in *El imaginario, la referencia y la diferencia*, a cura di M. Del Amo, pp. 59-73. Universidade de Granada: Departamento de Estudios Semíticos.
- Maher, V. (a cura di) 2005. Luoghi e pratiche sociali fra antropologia e psicologia. *Dipav Quaderni*, 14: 1-137.
- Maher, V. et al. 2009. Appunti su una ricerca in corso. L'orientamento dei figli dei migranti nelle scuole medie e superiori a Verona. *Sociologia e Politiche Sociali*, 12, 1: 79-107.
- Marazzi, A. 2005. *Voci di famiglie immigrate*. Milano: Franco Angeli.
- Marcus, G. E. & M. M. J. Fisher 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marelli, P. e D. Lusiardi (a cura di) 2004. *Il bagaglio invisibile. Storie di vita e pratiche di mediazione interculturale*. Assocoop. Torino: Rosenberg e Sellier.
- MacCormack, C. & M. Strathern (a cura di) 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mernissi, F. 1996. *Women's Rebellion and Islamic Memory*. London: Zed Books.
- Mernissi, F. 2006. *Karavan. Dal deserto al web*. Firenze: Giunti.
- Ministero della Pubblica Istruzione, 2006. Alunni con cittadinanza non italiana, Anno scolastico 2005-6.
- Mitchell, C. 1987. *Cities, Society and Social Perception. A Central African Perspective*. Oxford: Clarendon Press.

- Neill, W. J. V. & H. U. Schwedler 2007. *Migration and Cultural Inclusion in the European City*. London: Palgrave Macmillan.
- Ortner, S. (a cura di) 1999. *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Pascon, P. 1986. *Capitalism and Agriculture in the Haouz of Marrakech*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pizzoli, S. 2003. *L'esperienza di alcune adolescenti marocchine nella provincia di Verona*. Tesi di laurea quadriennale in Scienze dell'Educazione. Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Verona, a.a. 2002-2003. Relatore: Vanessa Maher.
- Pompeo, F. (a cura di) 2008. *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*. Roma: Meltemi.
- Portes, A. & R. G. Rumbaut (a cura di) 2001. *Ethnicities. Children of Immigrants in America*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Reher, D. 2004. The Demographic Transition Revisited as a Global Process. *Population, Space, Place*, 10, 1: 19-41.
- Rex, J. & D. Mason 1986. *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E. W. 1984. The Mind of Winter. Reflections on Life in Exile. *Harper's Magazine*, 9: 49-55.
- Salih, R. 2002. "Recognizing Difference, Reinforcing Exclusion: a Family Planning Centre for Migrant Women and Their Children in Emilia Romagna", in *The Politics of Difference*, a cura di Grillo, R. & J. Pratt, pp. 139-258. Ashgate: Aldershot.
- Salih, R. 2008. *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*. Roma: Carocci.
- Sayad, A. 2003 [1999]. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milano: Raffaello Cortina [ed. orig. *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil].
- Schneider, D. 1968. *American kinship. A Cultural Account*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- Schneider, D. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Seyhan, A. 2001. *Writing Outside the Nation*. Oxford: Princeton University Press.
- Sissons, J. 2005. *First Peoples. Indigenous Cultures and Their Futures*. London: Reaktion Books.
- Signorelli, A. 2006. *Migrazioni e incontri etnografici*. Palermo: Sellerio.
- Stoler, A. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, A. & K. Strassler 2002. *Memory Work in Java. A Cautionary Tale*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tabet, P. 1997. *La pelle giusta*. Torino: Einaudi.
- Tognetti Bordogna, M. (a cura di) 2007. *Arrivare non basta. Complessità e fatica della migrazione*. Milano: Franco Angeli.
- Viti, F. 2007. *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*. Milano: Raffaello Cortina.

- Watson, J. L. (a cura di) 1977. *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wierworka, M. 1997. *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*. Paris: Albin Michel.
- Whitehouse, H. 1996. Rites of Terror. Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 4: 703-715.
- Zincone, G. (a cura di) 2000. *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*. Bologna: il Mulino.