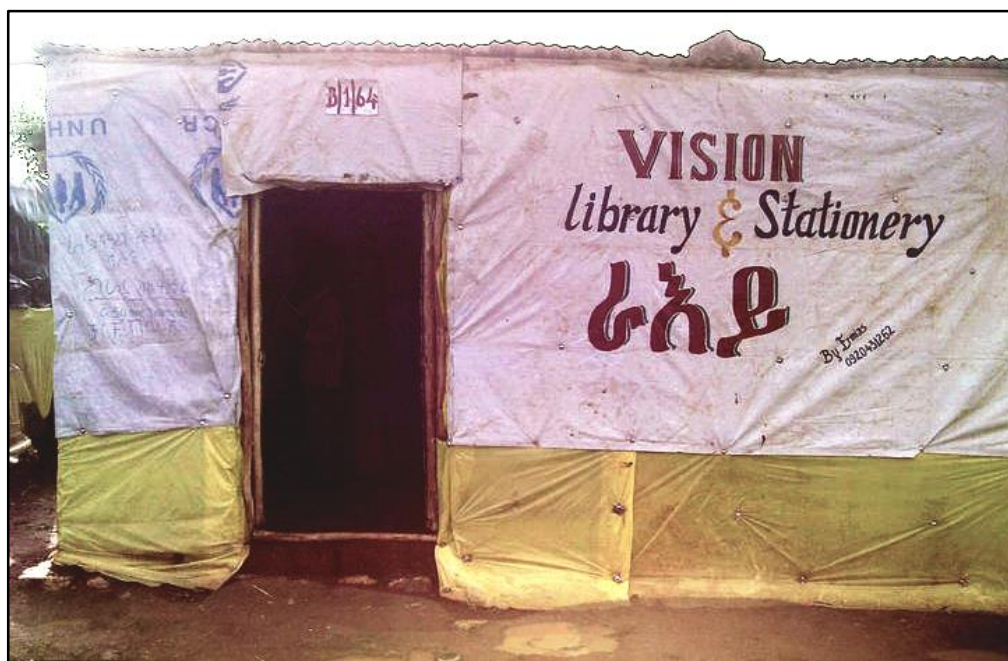


**Tesi di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della  
Complessità- XXVII Ciclo**

**Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-DEA/01**

**VIVERE L'INCERTEZZA**  
**CONFINI ETEROGENEI E MOBILITA' PLURIME**  
**TRA I RIFUGIATI ERITREI E RIMPATRIATI ETIOPI**  
**A MEKELLE (ETIOPIA)**



**Candidata: Aurora Massa**

**Supervisore: Prof. Bruno Riccio**

**Co-supervisore: Prof. Pino Schirripa**





# INDICE

## **INTRODUZIONE** **9**

1. Definizione della ricerca	9
2. Il percorso tortuoso dell'etnografia	10
2.1. Cambiare progetti	10
2.2. Confini e frontiere. Osservazioni preliminari	15
3. Alcune premesse teoriche	18
4. La ricerca sul campo	25
5. Struttura del testo	34

## **1. BIOGRAFIA DI UNA FRONTIERA** **39**

1.1. Frontiere locali, frontiere etero centrate	40
1.2. Iniziare dall'inizio	45
1.3. L'era coloniale	50
1.4. Frammentazioni postcoloniali	55
1.5. Una seconda colonizzazione?	60
1.6. La guerra di frontiera	64
1.7. L'Eritrea e la deriva autoritaria	70
1.8. Sviluppo e decentramento in Etiopia	75

## **2. CONFINI ISTITUZIONALI E MOBILITA' PLURIME** **81**

2.1. Rimpatriati e rifugiati tra continuità e discontinuità	82
2.2. La comunità tigrina in Eritrea	85
2.2.1. Da spostamento interno a migrazione internazionale	85
2.2.2. Forzare frontiere, rinforzare confini	88
2.2.3. Deportazioni e rimpatri (1998-2013)	95
2.3. Giovani in fuga	99
2.3.1. "Noi abbiamo la fuga come modello"	99

2.4. Racconti di viaggio	109
L'accoglienza in Etiopia	116
2.4.1. Rimpatriati	116
2.4.2. Rifugiati	118
 <b>3. FARE LA DIFFERENZA</b>	 <b>125</b>
3.1. Confini (in)visibili	126
3.1.1. Antropologie spontanee	126
3.1.2. Confini in città	131
3.2. I luoghi della differenza	139
3.3. I confini vissuti	148
3.3.1. Una pluralità di noi	148
3.3.2. Una carta di identità nel calzino	154
3.4. Il caso di Radio Wegahta	158
 <b>4. CONFINI DEL POLITICO, DEL CREDIBILE E SPAZI DI AZIONE</b>	 <b>165</b>
4.1. Oltre il politico	168
4.1.1. I giovani e la politica	168
4.1.2. Azioni pubbliche e spazi privati	173
4.2. Dietro le quinte di un film	180
4.2.1. Un eroe senza confini?	182
4.2.2. Tra incertezze e segreti	192
 <b>5. INCERTEZZA E TRANSITO TRA I RIFUGIATI ERITREI</b>	 <b>199</b>
5.1. Ostacoli alla mobilità	202
5.2. "Aspettando l'occasione"	207
5.3. Temporalità sospese	215
5.4. Vivere in transito a Mekelle	219
5.5. Studenti in transito	225
5.5.1. Mobilità e istruzione	225
5.5.2. " <i>From camp to campus</i> "	231
5.5.3. Perché gli Eritrei sono tre passi avanti	233
5.6. " <i>What's next</i> "	237

<b>6. I SENTIERI DEL RITORNO</b>	<b>243</b>
6.1. Le criticità del ritorno e del rimpatrio	244
6.2. Tornare in un luogo sconosciuto	249
6.3. “Io sono sempre stato un grande lavoratore”	254
6.4. Tracciare continuità, fabbricare comunità	266
6.5. L’impossibilità del ritorno	275
6.6. “Io non sapevo di essere <i>Agame!</i> ”	283
<b>7. FRONTIERE DI FAMIGLIA</b>	<b>291</b>
7.1. Famiglie e nazionalismi	294
7.2. “Tu e tuo padre dovete andare all’inferno”	301
7.3. Reti di parentela e forme di cittadinanza	305
7.4. “Io ero Eritrea”	312
7.5. Un posizionamento scomodo	318
<b>CONCLUSIONI</b>	<b>323</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>331</b>
<b>Ringraziamenti</b>	<b>361</b>

*Ai sommersi e ai salvati*



## **INTRODUZIONE**

### **1. DEFINIZIONE DELLA RICERCA**

Questo testo si basa su una ricerca etnografica condotta nella città di Mekelle, nel Nord dell'Etiopia, tra gennaio 2013 e febbraio 2014 e, per chiarezza nei confronti del lettore, dovrei iniziare argomentando che protagonisti delle seguenti pagine sono i “rimpatriati etiopi” e i “rifugiati eritrei”. Tuttavia, poiché uno degli obiettivi principali di questo lavoro è decostruire lenti di analisi reificanti a partire dalle etichette giuridiche di Eritreo e di rifugiato, di rimpatriato e di Etiope, preferisco cominciare in altro modo.

Al centro di questo lavoro vi sono i vissuti, i desideri e le pratiche di mobilità e le esperienze di viaggio, di transito e di insediamento – analizzati attraverso la lente del confine – di un gruppo eterogeneo di persone che ha varcato la frontiera dall'Eritrea all'Etiopia dopo il 1991, anno in cui l'Eritrea è divenuta indipendente dall'Etiopia. Le traiettorie biografiche, i progetti migratori e le difficoltà di insediamento e di attraversamento a Mekelle entrano in relazione con una pluralità di confini (intensi in senso geografico, istituzionale e simbolico) locali e globali che definiscono gli status istituzionali, producono e ostacolano la mobilità regionale e intercontinentale, plasmano le forme specifiche di rimpatri, desideri di altrove e transiti. Al tempo stesso, l'eterogeneità di questi confini e le loro sovrapposizioni consentono ai soggetti mobili al centro di questo lavoro di smontarli, attraversarli, utilizzarli e riprodurli in relazione a mobilità e immobilità.

Sempre per chiarezza verso il lettore, è opportuno premettere che confini e frontiere non erano al centro dei miei interessi di indagine quando, dopo un anno di preparazione presso il dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità dell'Università di Bergamo e con la supervisione di Bruno Riccio, sono arrivata in Etiopia. Il banco di prova dell'etnografia mette spesso in discussione i progetti di ricerca e, benché le indagini

antropologiche siano sempre orientate da idee e obiettivi definiti, “il campo” prende sovente pieghe imprevedibili. Nonostante costituisca un sapere orientato e attraversato da gerarchie di potere, un sapere di rapina secondo Apolito (2006), l’antropologia è infatti sempre dialogica, duttile e in stretta relazione con le esigenze, gli interessi e i desideri dei suoi interlocutori (gli Altri) e con gli spazi che essi concedono. Come scrive Fabietti (1999), questa duttilità costituisce, al tempo stesso, la debolezza e la forza di una disciplina che è costruita sulla frontiera e che è pertanto capace di generare aporie che mostrano i limiti delle nostre certezze.

Il lavoro etnografico su cui si basa questo testo si è dunque definito in itinere, a partire da un progetto che prevedeva un luogo, ambiti di indagine e lenti teoriche molto differenti da quelli che sono effettivamente al centro delle seguenti pagine. La ricerca è stata modellata e rimodellata in base alla mia progressiva comprensione del contesto locale, ma anche in relazione ai limiti che i miei interlocutori istituzionali locali hanno posto ai miei spazi di indagine. È pertanto opportuno fare un passo indietro nel tempo per ricostruire i modi e le ragioni che mi hanno spinto a occuparmi di argomenti che inizialmente non avevo sospettato di indagare.

## **2. IL PERCORSO TORTUOSO DELL’ETNOGRAFIA**

### **2.1. Cambiare progetti**

Quando sono arrivata in Etiopia nel gennaio 2013, avevo un’immagine abbastanza definita di ciò che sarebbe stata la mia ricerca di dottorato, sebbene in quel momento mi sembrasse il contrario. L’obiettivo generale del progetto era analizzare il rapporto tra l’apparato umanitario che in Etiopia pianifica e realizza le forme di aiuto per le popolazioni in fuga e alcuni destinatari di tali interventi, ossia i rifugiati eritrei che scappano dalle derive repressive del governo di Isayas Afeworki, ex leader del movimento di liberazione al potere sin dai primi anni Novanta. Da più di un decennio l’Eritrea è infatti uno dei principali Paesi di provenienza dei migranti che, passando attraverso il Sahara e il Mediterraneo, cercano rifugio nell’Unione Europea e per i quali l’Etiopia costituisce uno dei principali luoghi di transito. Il progetto iniziale delimitava in maniera rigorosa sia il campo di indagine (i campi profughi che sorgono in Tigray, lo Stato settentrionale della Federazione etiope al confine con l’Eritrea), sia i soggetti coinvolti (i rifugiati eritrei ospitati, gli operatori sociali, le

figure istituzionali e politiche di riferimento). Avevo inoltre un'idea piuttosto precisa delle cornici teoriche all'interno delle quali inquadrare la ricerca – ossia l'apparato umanitario, gli idiomi e i meccanismi di inclusione e di esclusione che esso veicola (Fassin 2012 [2010]) e i rapporti con i soggetti che contrastano le reti di potere cui dovrebbero conformarsi – e avevo individuato nei processi di salute e malattia, in quanto oggetto di politiche e oggetti politici (Fassin 1987), la lente privilegiata di analisi. Avevo già svolto ricerche in Etiopia sul sistema medico<sup>1</sup> (Schirripa, Zúniga Valle 2000) e l'ambito della salute e della malattia costituiva anche un buon punto di partenza per affrontare criticamente quell'apparato concettuale che, sulla scia dell'opera di Michael Foucault e delle riletture da parte di filosofi quali Giorgio Agamben, è sempre più utilizzato nelle scienze sociali per analizzare i trattamenti riservati a certe categorie di persone.<sup>2</sup>

Poiché avevo una certa familiarità con la reticenza delle istituzioni etiopi rispetto agli occhi esterni, prima di partire avevo preso contatti con l'UNHCR e alcune ONG internazionali impegnate in Etiopia nella presa in carico dei rifugiati, per cercare un canale di accesso nei campi. Tuttavia i miei tentativi erano stati vani e tutte le organizzazioni mi avevano consigliato di negoziare i miei progetti con l'Ethiopian Administration for Refugee and Returnee Affairs (ARRA), l'agenzia governativa responsabile della gestione dei rifugiati a livello federale, sottolineando che molto difficilmente avrei ottenuto un permesso di entrata. Avevo quindi deciso di risolvere la questione *in loco* e, una volta arrivata ad Addis Ababa, è stato piuttosto facile incontrare Ato Iyob, responsabile dell'Ufficio Protezione, e

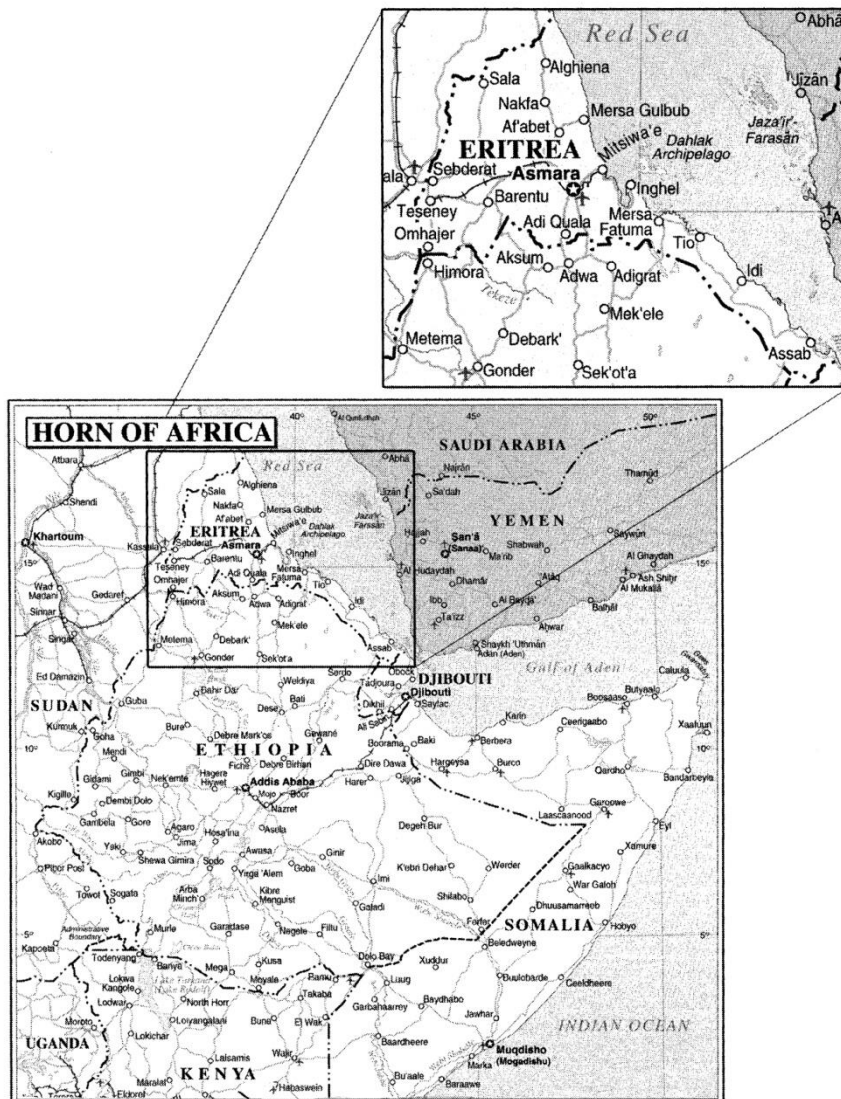
---

<sup>1</sup> Prima del dottorato, ho trascorso a Mekelle tre periodi di ricerca (tra il 2007 e il 2010) per un totale di tredici mesi nell'ambito delle attività della Missione Etnologica Italiana in Tigray (MEIT), coordinata da Pino Schirripa. Le mie indagini, finalizzate alla redazione della tesi di laurea specialistica e ad attività di consulenza per il settore Cooperazione del Ministero degli Esteri, si sono focalizzate sui percorsi terapeutici, sulle modalità di gestione domestica della malattia, sulle associazioni di pazienti sieropositivi, sui problemi di accesso alle strutture biomediche e sull'impatto sociale delle malattie della pelle.

<sup>2</sup> Mi riferisco a nozioni quali "biopotere" e "nuda vita", divenute parte integrante del linguaggio teorico-antropologico per interpretare i dispositivi di potere e i fenomeni di esclusione e inclusione che caratterizzano il contesto contemporaneo (cfr. D'Orsi 2014). Come ha notato Fabio Dei (2013a, 2013b), gli abusi di questo kit concettuale rischiano di disciogliere la ricerca etnografica nell'analisi dei rapporti di potere e di reintrodurre l'idea di un soggetto universale. Benché orientati alla presa in carico della sofferenza, gli aiuti umanitari non sono, infatti, mai slegati da grammatiche culturali specifiche e locali, poiché sono plasmati da (e a loro volta plasmano) orientamenti valoriali e dinamiche di potere che dovrebbero essere di volta in volta etnograficamente esplorati. Le nozioni di esistenza biologica, malattia, salute, corpo sono il prodotto di processi culturali, di dinamiche sociali, di disuguaglianze politiche ed economiche dei quali andrebbero colti i percorsi di costruzione, i significati impliciti e i rapporti di potere. Allo stesso modo, mentre il concetto agambeniano di campo come "*nomos* dello spazio politico" in cui l'eccezione è divenuta la regola, ha fornito un paradigma filosofico unitario per interpretare differenti strutture politico-istituzionali volte al confinamento (dai campi di concentramento ai contemporanei spazi di reclusione per i migranti privi di documenti di soggiorno e per i richiedenti asilo) (Agamben 1995; Agier 2008; Rahola 2005), il compito delle scienze sociali è, come evidenzia Fassin (2012 [2010]), di riconoscere le differenze e cogliere l'ambiguità del reale.

## Introduzione

svolgere alcune interviste con lui in veste di rappresentante dell'agenzia. Ben più difficile è stato invece soddisfare le condizioni poste dall'ARRA per autorizzarmi a lavorare stabilmente nei campi, ossia una quantità rilevante variabile e contraddittoria di documenti. La produzione di questa documentazione ha richiesto quasi sette mesi e, visto il tempo limitato che avevo a disposizione per la ricerca sul campo, mi ha sostanzialmente imposto di ripensare il progetto originario.



Map 1. Eritrea, in the Horn of Africa. Based on a UN map available at [www.un.org](http://www.un.org).

Se intese come parte di quei “piccoli sforzi delle burocrazie in difesa di loro stesse e dei segreti loro affidati” (Vereni 2004: 150; Herzfeld 2003 [1997]), le resistenze dell'ARRA tracciavano piste di ricerca e argomenti di analisi significativi. Le sue chiusure non erano

infatti indice dell'inefficienza delle istituzioni o della scontroosità degli impiegati, ma semmai segni della sfiducia e del sospetto che hanno accompagnato tutta la mia permanenza sul campo. Come è emerso anche in seguito attraverso il rifiuto dell'Immigration Office di fornirmi alcuni dati quantitativi, le reticenze delle istituzioni erano un tentativo di nascondere le aporie tra i discorsi ufficiali orientati alla compattezza nazionale, all'efficienza e alla modernità e la concretezza delle pratiche quotidiane.

Per aggirare gli intralci istituzionali che avevano messo la mia ricerca in *stand-by*, mi sono spostata nel nord dell'Etiopia, nella città di Mekelle, dove avevo già una rete sociale costruita durante i periodi di campo svolti in precedenza e dove la vicinanza della frontiera e le continuità socio-culturali con l'Eritrea rendevano il contesto analiticamente interessante. Capitale dello Stato regionale del Tigray, Mekelle è una delle città più importanti dell'Etiopia settentrionale ed è abitata da popolazioni che da un punto di vista culturale, linguistico, storico e religioso sono in forte continuità con vaste aree dell'Eritrea. In città abitava una piccola comunità di rifugiati che, grazie a uno speciale programma istituito dall'ARRA, studiava alla Mekelle University e che ho iniziato a frequentare per preparare la ricerca che, nelle mie intenzioni, avrei in seguito svolto nei campi. Lavorare in città mi ha tuttavia obbligato sin dall'inizio a spostare i miei interessi poiché al centro dei vissuti dei giovani emergevano tematiche inaspettate. Per i rifugiati eritrei, infatti, vivere a Mekelle significa avere con la popolazione ospitante un contatto molto più stretto di quanto avvenga nei campi, in quanto spazi di confinamento, e ad Addis Ababa, dove la dimensione di grande metropoli permette un maggior isolamento. Questa convivenza è particolarmente rilevante a causa dei profondi e ambivalenti rapporti storici tra l'Eritrea e il Tigray: tra gli altipiani del Tigray e quelli dell'Eritrea, da cui proveniva la maggior parte dei miei interlocutori, esistono infatti delle profonde continuità storiche, culturali, linguistiche e religiose che si concretizzano in una fitta trama di relazioni familiari e sociali e, al tempo stesso, di forti conflitti.<sup>3</sup> Benché storicamente radicati, questi ultimi sono stati accresciuti dal processo di costruzione dello stato-nazione eritreo, divenuto indipendente nel 1991 dopo una guerra di liberazione durata trent'anni contro l'Etiopia, e più recentemente dalla guerra, ancora contro l'Etiopia, tra il 1998 e il 2000, a seguito della quale la frontiera è stata chiusa.

---

<sup>3</sup> Come mostro più nel dettaglio in seguito, Etiopia ed Eritrea sono contesti plurali, caratterizzati dalla coesistenza di lingue, religioni e gruppi etnici. Il mio lavoro si è incentrato sulle popolazioni degli altipiani di lingua tigrina e di religione cristiana ortodossa, maggioritarie nell'area in cui ho svolto ricerca.

## *Introduzione*

Sin dai primi incontri, la complessità e la contraddittorietà dei rapporti transfrontalieri tra i due Paesi emergeva nelle parole e nelle pratiche quotidiane dei miei interlocutori. Molti rifugiati avevano parenti a Mekelle, oppure vi avevano incontrato vecchi amici etiopi che in precedenza avevano vissuto ad Asmara e che si erano successivamente trasferiti a Mekelle. Tutti parlavano la lingua locale, il Tigrino, e le somiglianze culturali annullavano il senso di estraniamento che spesso accompagna l'approdo in un contesto straniero. Al tempo stesso, tuttavia, essi mettevano in atto pratiche di nascondimento e di dissimulazione e vivevano una condizione di forte incertezza e insicurezza che, oltre a incidere sulle mie possibilità di ricerca, caratterizzava in termini ossimorici la loro condizione, in quanto rifugiati e nemici.

La frontiera tra Etiopia ed Eritrea si è dunque rapidamente caricata di un'inaspettata centralità, non solo perché il suo attraversamento connotava lo status di rifugiato dei protagonisti della mia ricerca, ma perché si rifrangeva e si frantumava nel tessuto sociale di Mekelle, imbevendosi di ambivalenti valenze simboliche e affettive e ponendo in secondo piano la rilevanza del rapporto con il sistema umanitario. Questa centralità mi ha suggerito di ripensare la mia iniziale decisione di assumere l'appartenenza alla categoria di rifugiato come elemento centrale nella selezione degli informatori, ampliando lo sguardo all'insieme dei movimenti migratori dall'Eritrea all'Etiopia occorsi negli ultimi tre decenni. Sebbene sia ufficialmente chiusa dal conflitto del 1998-2000, la frontiera tra Eritrea ed Etiopia è stata infatti da allora attraversata non solo dagli Eritrei in fuga dalla dittatura, ma anche da cittadini etiopi nati o vissuti in Eritrea e rimpatriati in seguito ai recenti eventi bellici. In un contesto in cui le appartenenze nazionali sono recenti e fluide e in cui i legami sociali transfrontalieri si susseguono senza soluzione di continuità, la scelta di porre i rifugiati al centro dell'indagine mi è apparsa ben presto inadeguata. Tale scelta avrebbe infatti oscurato la profondità storica dei movimenti di popolazione, irrigidito status e appartenenze e schiacciato la delimitazione del campo e la definizione dei soggetti su criteri giuridici e sul cosiddetto "nazionalismo metodologico", ossia quell'orientamento per cui i processi storici e sociali sono studiati come se fossero contenuti all'interno delle frontiere dei singoli stati-nazione e le culture sono considerate territorialmente fisse (Glick-Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1994; Salazar 2012). In assenza di categorie forti che "chiudessero" il campo, la "ricerca dell'oggetto di ricerca", per parafrasare Roberto Malighetti (2004), si è dunque accompagnata a un tortuoso processo di costruzione della mia autorità etnografica, ossia di raggiungimento di una condizione che mi permettesse e mi autorizzasse nella sempre difficile impresa di definire il campo di analisi.

Quando a fine luglio, anche grazie alle mie continue pressioni, l'ARRA mi ha finalmente autorizzato a lavorare nei campi per la restante parte dell'anno, ho preferito dunque restare a Mekelle. Un campo scelto per caso, o meglio un campo che era rifrazione degli ostacoli incontrati nello svolgimento della ricerca per la quale ero partita, si era infatti rivelato un ottimo terreno per un'etnografia della frontiera che, parafrasando Ugo Fabietti (1997, 1999), ambiva a produrre un sapere critico ("di frontiera") e insofferente verso partizioni scientifiche ed etichette istituzionali (es. *border studies*, *migration studies*, *refugees studies*) spesso date per scontate.

## **2.2. Confini e frontiere, alcune osservazioni preliminari**

Da un punto di vista istituzionale, i migranti provenienti dall'Eritrea sono distinti in due categorie: i cittadini etiopi che ritornano in quello che, da un punto di vista giuridico, è il loro Paese di appartenenza, e i cittadini eritrei accolti in quanto rifugiati in base alle norme internazionali sul diritto di asilo di cui l'Etiopia è firmataria. Per rifugiati e rimpatriati l'attraversamento della frontiera si riveste di implicazioni concrete e significati simbolici radicalmente differenti: mentre gli uni scappano dalla nazione di appartenenza e sono accolti in una nemica, gli altri fanno un percorso inverso, seppur geograficamente coincidente. La distinzione tra rimpatriati e rifugiati ha inoltre un forte impatto sui sistemi di accoglienza in Etiopia, sul modo in cui i migranti abitano la città di Mekelle e tessono relazioni sociali, sugli orizzonti futuri e sulle riletture del passato. Al tempo stesso, però, la rigidità delle etichette giuridiche si sfalda continuamente di fronte al complesso processo storico di edificazione della frontiera tra i due Paesi, alla molteplicità dei passaggi e alla profondità dei legami familiari e si intreccia con altre partizioni invisibili sul piano giuridico ma localmente significative da un punto di vista simbolico e sociale.

La matassa tra divisioni geopolitiche, partizioni istituzionali e differenze simboliche mi è apparsa inizialmente molto fitta anche a causa della mancanza di un kit terminologico chiaro e condiviso nelle scienze sociali, dove i vocaboli "frontiera" e "confine" (*frontier*, *border* e *boundary* in inglese) sono utilizzati in lingue e autori differenti in modi non del tutto coincidenti (Brambilla 2014). Nel campo di indagine che ho costruito, confine e frontiera possono essere utilizzati indifferentemente per indicare: (1) il tracciato geopolitico tra Etiopia ed Eritrea lungo in fiume Mareb, carico di storia coloniale, di cambiamenti istituzionali e di contrapposizioni belliche, il cui attraversamento definisce i soggetti al centro del lavoro; (2) la distinzione istituzionale tra cittadini etiopi rimpatriati e cittadini

## *Introduzione*

eritrei rifugiati; (3) la differenziazione simbolica, delineata da specifici marcatori e solo in parte coincidente con quella istituzionale, tra gli Eritrei e gli Etiopi; (4) la separazione, sempre simbolica, tra coloro che sono nati ad Asmara (*deki Asmara*, figli di Asmara) e coloro che sono nati altrove, trasversale alla seconda e alla terza; (5) la partizione, ancora simbolica, che distingue gli Etiopi rimpatriati e coloro che hanno sempre vissuto a Mekelle. Di conseguenza sono emersi molteplici “*borderland*”, ossia posizionamenti intermedi, plurime possibilità di attraversamento e molteplici e talvolta contraddittorie pratiche di appartenenza che hanno delineato differenti “noi”, in contrapposizione ad altrettanti “loro”.



Anche in relazione ai movimenti migratori, l’analisi etnografica ha restituito un quadro complesso, soprattutto riguardo ai cittadini etiopi che sono tornati in Etiopia, in maniera più o meno forzata, in seguito all’indipendenza eritrea e alla guerra di frontiera. Alcuni di loro sono infatti nati in Tigray e hanno attraversato il Mareb in senso inverso alla ricerca di migliori condizioni di vita nel corso degli anni Settanta e Ottanta, quando l’Eritrea era una provincia dell’Etiopia. Altri, ossia i figli di questi migranti economici, sono invece nati

nell'attuale Eritrea e dunque per loro il "rimpatrio" si è configurato come l'arrivo in un posto sconosciuto. Un'analoga complessità ha riguardato i rifugiati eritrei, alcuni dei quali sono nati in Etiopia e sono stati deportati in Eritrea durante la guerra, per poi tornare ed essere accolti nel Paese di nascita come rifugiati, stranieri e nemici. Pertanto, l'attraversamento del Mareb può essere inteso, a seconda del periodo storico e dei soggetti considerati, come migrazione interna e transnazionale, forzata ed economica, obbligata e proibita, di ritorno ma anche di transito.

Le differenze generazionali in relazione alla mobilità hanno poi costituito un ulteriore elemento di differenziazione, suggerendo di distinguere analiticamente la gioventù. Soprattutto i rifugiati, che hanno un'età media bassa, e i rimpatriati più giovani immaginano spesso l'Etiopia come una tappa intermedia in un viaggio ben lungo, la cui meta finale coincideva con un idealizzato Occidente. Gli ostacoli che impediscono a una consistente parte della popolazione del mondo di muoversi e che costituiscono l'altra faccia di quegli intensi flussi di merci, idee e persone caratterizzanti l'attuale ordine globale, rendono il proseguimento del viaggio difficile, costoso e pericoloso, irretendo i soggetti in una condizione di transito e di incertezza.

Nonostante le molteplici differenze che attraversano il gruppo di persone che ho posto al centro dell'etnografia – ossia, giova ripeterlo, coloro che si sono spostati dall'Eritrea al Tigray all'indomani della separazione dell'Eritrea dall'Etiopia –, la pratica di ricerca mi ha suggerito costantemente di mantenere tale pluralità, poiché si tratta di soggetti che si pensano in maniera relazionale e poiché il posizionamento di ognuno è sempre contestuale, talvolta temporaneo e spesso scelto in maniera più o meno consapevole, intrecciandosi con i modi in cui mobilità/immobilità, confini/frontiere sono esperite, subite o attraversate. A dispetto dei forti rischi di dispersione, l'eterogeneità è emersa come una ricchezza, a partire dalla quale è stato possibile non solo decostruire categorie analitiche in partenza date per scontate, ma anche osservare e comprendere il modo in cui esse sono utilizzate dagli stessi attori sociali.

### **3. ALCUNE PREMESSE TEORICHE**

L'approccio antropologico alla questione dei confini e delle frontiere è stato a lungo distinto in due filoni di studio indipendenti, uno focalizzato sui confini sociali, etnici e simbolici e l'altro sulle frontiere territoriali. Il primo, preponderante nella storia degli studi, è stato

inaugurato dal lavoro di Fredric Barth (1994 [1969]), a sua volta influenzato dai testi degli antropologi della storia Bohannan e Plog (1967) e dall'etnografia di Cohen (1965), ed è caratterizzato da uno slittamento semantico del termine "confine". Riferito all'incontro e allo scontro tra società e tra culture, esso è stato distaccato dal significato corrente di linea di separazione tra due territori, assumendo una connotazione socio-culturale. L'attenzione antropologica alle frontiere territoriali e politiche è rimasta invece per diverso tempo marginale<sup>4</sup> ed è stata vivificata tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta quando, in corrispondenza all'immagine dell'indebolimento delle frontiere proposta da un ordine globale sempre più interconnesso, è per converso emersa l'esigenza di continuare a riconoscere la rilevanza delle frontiere nella politica e nella vita quotidiana (cfr. Brambilla 2014). In particolare, sulla scia degli studi relativi alla frontiera tra Messico e Stati Uniti<sup>5</sup> e dei lavori di Hasting Donnan e Thomas Wilson<sup>6</sup>, il concetto di frontiera è stato scomposto in vari elementi, quali la linea giuridica, gli apparati istituzionali e legislativi che la demarcano, le aree territoriali che si estendono da entrambi i lati di essa, i gruppi e le pratiche sociali che la attraversano.

Benché i due filoni siano stati a lungo non comunicanti, l'assunzione di uno sguardo contemporaneamente orientato a esplorare i confini culturali, sociali e simbolici e le frontiere degli stati-nazione e i modi attraverso cui queste due tipologie di divisione interagiscono, costituisce una delle peculiarità dell'indagine antropologica e ne evidenzia il potenziale critico d'analisi rispetto ad altre discipline (Kearney 2004). La riflessione antropologica si è pertanto progressivamente spostata verso approcci che valorizzano le frontiere in quanto pratiche socio-culturali e discorsive, proponendone una lettura processuale e attenta alla dimensione storica (Brambilla 2009). Le aree di frontiera sono emerse come scenari in cui prendono corpo interazioni sociali dense, di tipo economico e politico, in cui avvengono l'incontro e l'ibridazione tra società, in cui si sviluppano nuove identità di frontiera e in cui le differenze possono divenire risorse (Dereje, Hoehne 2010;

---

<sup>4</sup> Eccezione rispetto a questo ritardo sono alcuni lavori afferenti alla scuola di Manchester, il testo seminale di Cole e Wolf (1974) sulla frontiera tirolese tra Italia e Austria, e quello di Arnoff (1974) su Israele.

<sup>5</sup> Contrapponendosi all'altra corrente antropologica sviluppatasi sulla stessa frontiera e negli stessi anni (cfr. Rosaldo 1989), lavori come quelli di Alvarez (1991 [1987], 1995), Heyman (1991, 1994, 2010) e Kearney (1991, 2004) hanno posto lo studio delle frontiere di fronte ai contemporanei processi transnazionali e migratori e hanno combinato l'attenzione alle frontiere stato-nazionali con quella ai confini sociali e simbolici.

<sup>6</sup> Fondatori del Centre for International Borders Research (CIBR) della Queen's University di Belfast, i due autori hanno promosso un approccio comparativo alle frontiere, sostenendo l'importanza di porre contemporaneamente attenzione alle migrazioni e ai processi transnazionali (cfr. Donnan, Wilson 1999; Wilson, Donnan 1998).

Griffiths 1996). Emergendo in aree marginali rispetto al centro, le pratiche frontaliere da un lato sfidano, con i loro attraversamenti, l'omogeneità degli stati-nazione, evidenziando i limiti del nazionalismo metodologico. Dall'altro lato, contribuiscono attivamente alla loro costruzione, rivelando l'approccio etnografico come fondamentale per cogliere gli scarti tra la teoria geopolitica della frontiera e la sua fenomenologia (Rumford 2010), ossia il modo concreto in cui le frontiere sono abitate e attraversate.

Per quanto riguarda il contesto in esame, benché le frontiere attuali siano il prodotto di forze esogene quali lo stato-nazione e quella che Jean-Loup Amselle (1999 [1990]) ha chiamato la ragione etnologica, è opportuno andare oltre il "mito condiviso" dell'artificialità delle frontiere (Sahlins 1989), indagare la molteplicità di sguardi e di poste in gioco che hanno contribuito a definirle ed esplorare i modi in cui, una volta poste, sono praticate. Negli altipiani etiopi, caratterizzati da una lunga storia di regni locali che di tanto in tanto erano riuniti in compagini imperiali, la frontiera territoriale non va infatti intesa soltanto come un dispositivo geopolitico imposto dall'esterno. Tra le popolazioni di lingua tigrina, i sentimenti di appartenenza sono stati marcati dal pluralismo interno e costruiti in relazione a processi dinamici di edificazione e abbattimento delle frontiere, modellando una singolare "mancanza di unità all'interno dell'unità" (Smidt 2010). Al tempo stesso però, l'indipendenza eritrea ha imposto una frontiera statale molto più reificata rispetto alle fluide e opache divisioni tradizionali, introducendo l'idea dell'appartenenza esclusiva e provocando conseguenze concrete nella vita delle persone coinvolte.

La frontiera territoriale e istituzionale tra Etiopia ed Eritrea si intreccia poi con molteplici confini simbolici costruiti attorno a identificazioni etniche a loro volta storicamente profonde e talvolta trasversali rispetto alla frontiera territoriale. Come vedremo a più riprese nel corso del testo, essi sono utilizzati dai soggetti in movimento come "sistemi di navigazione" (Baumann 2003 [1999]), per classificare se stessi e per elaborare mappe orientative sui comportamenti attesi degli altri. In questo testo, per distinguere analiticamente il bordo simbolico, sociale ed etnico e il bordo territoriale e istituzionale dello Stato, assumo la distinzione proposta da Didier Fassin (2011) tra frontiera (trad. inglese *border*) e confine (trad. inglese *boundary*). Utilizzo dunque il termine "frontiera" per indicare i limiti territoriali e istituzionali che definiscono l'Etiopia e l'Eritrea in quanto entità politiche e i loro rispettivi cittadini e, invece, il termine "confine" per riferirmi ai

costrutti sociali, più fluidi e porosi ma non meno densi, che plasmano differenze simboliche.<sup>7</sup>

Nel dibattito delle scienze sociali, mobilità e frontiere statali sono spesso state poste in una relazione dicotomica, in cui i flussi di persone, capitali, oggetti e idee sono stati interpretati come fenomeni in grado di violare la coincidenza tra cultura, territorio e identità e di intaccare la logica e il potere dello stato-nazione (Appadurai 2001 [1996]; Kearney 1995). Come è stato più di recente mostrato, queste letture celebrative tendono tuttavia a trascurare quanto, per una parte consistente della popolazione mondiale, l'intensificazione dei flussi si sia accompagnata a una moltiplicazione degli ostacoli al movimento e quanto, assieme ai poteri transnazionali e internazionali (quali l'UE, l'UNHCR, le ONG, etc.), le istituzioni statali continuino a svolgere un ruolo centrale nel disciplinare o nell'impedire il movimento (Riccio 2007). Lungi dallo scomparire, infatti, le frontiere statali si sono frantumate e spostate in molteplici direzioni, attraverso un parallelo processo di proiezione verso l'esterno, ossia al di là dei limiti geografici dei poteri che demarcano (si pensi all'esternalizzazione delle frontiere europee), e verso l'interno, mediante la moltiplicazione dei confini interni (quali l'istituzione di trattamenti differenziali per diverse categorie di persone).

Al tempo stesso, piuttosto che muri impermeabili, le frontiere costituiscono dei dispositivi di potere che, definendo i criteri di accesso e permeabilità, introducono nuove forme di disuguaglianza. In questa prospettiva, il concetto di "regime di mobilità" introdotto da Nina Glick Schiller e Noel Salazar (2013) appare una buona lente per esplorare la stretta relazione che intercorre tra i movimenti privilegiati e normalizzati di alcuni viaggiatori e quelli stigmatizzati, proibiti e criminalizzati di altri. Mostrando alcuni limiti del *new mobilities paradigm*<sup>8</sup> e cercando di non schiacciare l'analisi della mobilità sullo studio dei dispositivi di potere che cercano di arginarla, i due autori suggeriscono un approccio che

---

<sup>7</sup> La definizione di frontiera che utilizzo in questo capitolo si discosta dagli impieghi prevalenti del termine nella riflessione antropologica in italiano, in cui indica il punto di incontro e di ibridazione tra società, l'area territoriale che si estende da entrambi i lati di una linea di separazione geopolitica, lo spazio marginale in cui osservare i meccanismi di formazione delle identità nazionali (cfr., tra gli altri, Brambilla 2009; Fabietti 1995, 1997; Vereni 2004). Tali definizioni risultano poco rilevanti rispetto all'analisi che propongo e, per agevolare la lettura del testo, ho preferito evitare perifrasi quale "confine politico-territoriale", come suggerisce Brambilla (2013).

<sup>8</sup> All'inizio degli anni Duemila, l'enfasi sull'intensità dei flussi globali di capitali, oggetti e persone ha favorito l'affermarsi di una prospettiva di studi che promuove l'utilizzo di lenti analitiche simili per lo studio di varie forme di movimento (cfr. Sheller, Urry 2006; Urry 2000). Pur consentendo di cogliere le continuità che caratterizzano le mobilità contemporanee, porre sullo stesso piano fenomeni disparati, dai turisti agli uomini di affari, dai richiedenti asilo agli studenti, dai volontari agli esploratori, rischia di oscurare le profonde eterogeneità tra questi fenomeni.

non celebri l'eccezionalità della mobilità e che non minimizzi i modi in cui gli status legali creano differenziazioni ma che colga le forme mediane di questi poli. La proposta di Glick Schiller e Salazar risulta calzante nell'analisi del contesto al centro di questo lavoro, in cui, malgrado i tentativi di chiusura delle frontiere locali e globali incidano in profondità sulle possibilità di movimento, le persone continuano a muoversi in molteplici direzioni. Oltre a essere un luogo di approdo, la città di Mekelle in cui ho svolto l'etnografia è infatti un luogo di partenza per movimenti migratori che si proiettano al di fuori degli ambiti regionali e che coinvolgono i giovani etiopi, residenti e rimpatriati, e soprattutto i rifugiati eritrei, delineando la parziale sovrapposizione di differenti regimi di mobilità.

L'analisi ha inoltre implicato l'assunzione di un approccio transnazionale (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992), non solo perché focalizzata sui processi a cavallo della frontiera nazionale tra Etiopia ed Eritrea, ma anche per l'attenzione posta ai modi in cui i migranti, utilizzando le innovazioni tecnologiche, l'immaginazione (Appadurai 2001 [1996]) e la fantasia (Moore 1994), tessono e mantengono relazioni sociali, culturali, politiche ed economiche che si estendono ben al di là degli scenari locali. Come ampiamente condiviso negli approcci antropologici alla migrazione, la complessità dei fenomeni migratori attuali necessita di posture interpretative e analitiche che si distanzino dal nazionalismo metodologico e da modelli "bipolari" in cui il migrante appare "sradicato" e intento ad "assimilarsi" faticosamente nel contesto di immigrazione (Rouse 1991) e che siano in grado di rendere conto della presenza e dell'azione dei gruppi migranti presenti "simultaneamente" in diversi luoghi (Levitt, Glick Schiller 2004; Riccio 2008). Tale simultaneità non implica una deterritorializzazione dei fenomeni sociali, ma spinge a osservare come luoghi e culture si articolino nella mobilità, mostrando il globale e il locale come prodotti storici, sociali e politici che si modellano nella loro interazione reciproca (Inda, Rosaldo 2002). La profondità storica della migrazione eritrea ha ad esempio creato una comunità diasporica fortemente dispersa a livello geografico e caratterizzata da scambi e connessioni politiche, sociali ed economiche con la madrepatria (Bernal 2004; Hepner 2009). L'Eritrea si è costituita infatti attorno e attraverso il nazionalismo a lunga distanza e la sua diaspora forma uno scenario in cui prendono corpo le reti familiari, le relazioni intime e il modo in cui chi è in patria immagina l'altrove.

Le reti diasporiche, insieme ai nuovi e ai vecchi *media*, ossia alla circolazione di idee e immagini che caratterizza il mondo contemporaneo, costituiscono un aspetto centrale per comprendere i flussi migratori che dal Corno d'Africa tentano di raggiungere il Nord, inteso come meta non tanto geografica quanto immaginata. Come ampiamente messo in luce (cfr.

Comaroff, Comaroff 2001; Graw, Schielke 2012), le aspirazioni e i sogni dei giovani africani sono sempre più influenzati da valori morali e standard di successo globali, da ideali di progresso e di benessere, da una cultura dei consumi che definiscono l'esperienza giovanile sempre più in termini globali (Vacchiano 2014).

Prima di proseguire, è opportuno chiarire che con gioventù non intendo riferirmi a una categoria definita sulla base di criteri anagrafici, ma a una congiuntura biografica che è sempre localmente e relazionalmente definita. In antropologia, l'arco di discussione sulla classe di età e sulla questione giovanile è molto ampio e ha posto al centro la necessità di storicizzare questi ambiti, collocandoli nel contesto dei processi di riproduzione sociale (Chauveau 2005). Nella storia degli studi si è passati da una visione in cui le fasi della vita erano intese come strutture preordinate che orientano il destino dell'individuo a un approccio in cui il loro studio è legato alla produzione delle soggettività<sup>9</sup> (Hockey, James 2003). L'età è, in questa prospettiva, intesa come un costrutto negoziato di significati in cui il soggetto è ritenuto agentivo e centrale nel favorire il passaggio tra le diverse fasi della vita (cfr. Simonicca 2009).<sup>10</sup> Come hanno evidenziato Jean e John Comaroff (2005) inoltre, in Africa la gioventù è un prodotto storico legato non solo alla nascita dello stato-nazione, ma anche alla modernizzazione e al confronto con l'Occidente. Essa si basa dunque su una concezione lineare del tempo ed è rappresentata come uno stage in un processo di sviluppo verso la maturità pensato come necessario, risultando pertanto strettamente intrecciata all'aspirazione di cambiamento.

In molti scenari dell'Africa contemporanea, tali aspirazioni sono tuttavia spesso disattese a causa del deragliamento delle narrative di progresso, ossia delle contraddizioni e degli squilibri dell'attuale assetto globale che mentre producono aspettative erodono certezze. La globalizzazione, infatti, se da un lato accorcia le distanze e permette di avere accesso a un

---

<sup>9</sup> Secondo la definizione di Ortner (2005: 31), la soggettività costituisce "l'insieme delle percezioni, degli affetti, dei pensieri, dei desideri, della paura, etc. che abitano il soggetto agente [...] così come delle configurazioni culturali e sociali che provocano, organizzano e modellano quegli stessi affetti, pensieri, etc.". Essa indica dunque una configurazione di modi storicamente situati di percepire il mondo e di agire al suo interno, un processo di soggettivazione che è indissolubilmente legato a quello di assoggettamento a un potere inteso, nell'accezione foucaultiana, non come qualcosa che gli individui posseggono ma come un fascio di relazioni che attraversa tutti i luoghi di produzione del sociale (Foucault 1989 [1982]). La costruzione della soggettività indica, infatti, tanto il processo del divenire subordinati al potere quanto quello del divenire un soggetto, poiché quest'ultimo prende forma all'interno delle concrete dinamiche di potere e attraverso lo sfrondamento di possibilità alternative (Butler 2005 [1997]). Sul concetto di soggettività cfr. anche, tra gli altri Bourgois, Schonberg 2008; Moore 1994, 2007; Pinelli 2011.

<sup>10</sup> Al pari di quello di gioventù, anche il concetto di generazione è inteso, a partire dal pionieristico lavoro di Karl Mannheim (1952 [1928]), non in termini biologici ma relazionali, definiti sulla base di esperienze storiche condivise che superano le singole coorti di età. Per una panoramica sulla gioventù in Africa cfr. Capello, Lanzano 2013; sulle connessioni e i conflitti generazionali nell'Africa contemporanea, cfr. Alber, van der Geest, White 2008.

repertorio di immagini, valori e sentimenti, è organizzata attorno a gerarchie della differenza che rendono i flussi culturali, così come i capitali materiali ed economici, non percorribili in entrambi i sensi, ma direzionati dal Nord al Sud del mondo. Tale scarto produce la consapevolezza, che con James Ferguson (2006) possiamo indicare come “abiezione” e “disconnessione”, di essere esclusi dal mondo privilegiato di prima classe e si concretizza spesso nei vissuti individuali attraverso l’ostruzione del divenire sociale e del processo di adultità. Di conseguenza, pur se il panorama di convergenze transnazionali ha incrementato la possibilità di aspirare, intesa con Appadurai (2014 [2013]) come la capacità collettiva di immaginare una mappa di condizioni alternative rispetto a quella che le costrizioni sociali impongono al soggetto, essa non è mai libera ma sempre vincolata al set di possibilità offerto dai sistemi locali. In questa cornice, l’intreccio tra l’immaginazione (Appadurai 2001 [1996]), ossia la possibilità di concepire un più vasto repertorio di vite possibili, e la fantasia (Moore 2007), ossia la capacità di elaborare inedite fantasie di sé, costituiscono lenti privilegiate per indagare il modo in cui i diversi soggetti creano futuri possibili alternativi e dunque pensano e progettano la migrazione. Pur essendo concetti con genealogie teoriche differenti<sup>11</sup>, immaginazione e fantasia non devono essere intese come “vie di fuga dalla realtà ma risorse individuali e collettive che consentono alle persone di riconfigurare creativamente la propria posizione nella trama delle relazioni, delle forme di controllo e delle disparità di potere che definiscono il loro orizzonte esistenziale” (Mattalucci 2012: 16). Insieme ai sogni e ai desideri, esse svelano ciò che un soggetto vorrebbe essere, diventare o ritornare a essere e contengono una forte carica di progettualità, risultando centrali per comprendere l’orientamento delle azioni delle persone nel presente e nel futuro (Mattalucci 2012; Pinelli 2011). Seguendo Appadurai (2014 [2013]), il futuro deve essere infatti pensato non come un possibile scenario prossimo ma come un manufatto riempito di emozioni e aspettative, ossia come un orizzonte culturale verso il quale ci si orienta e come una risorsa per indirizzare l’azione nel presente. Così inteso, esso rientra nel concetto di immaginario sociale che, nella prospettiva di Taylor (2002), corrisponde ai modi in cui le persone immaginano i propri mondi e la propria

---

<sup>11</sup> Mentre per Appadurai la fantasia è slegata dall’azione sociale ed è dunque fuori dall’interesse dell’antropologia, Henriette Moore (2007) e, più in generale, l’antropologia femminista post-coloniale hanno mostrato come, pur essendo legata alla sfera privata e individuale, essa non si separa da una componente sociale e collettiva.

esistenza, sviluppano aspettative su di sé e sugli altri e sentono i loro modi di essere nel mondo.<sup>12</sup>

L'accento posto sull'immaginazione, la fantasia e il futuro in relazione a persone in fuga da situazioni di costrizione, quali i rifugiati eritrei, non ha l'obiettivo di diluire la dimensione forzata della migrazione, quanto piuttosto di mettere in luce la forte componente immaginativa, legata ai percorsi della diaspora storica, ai progetti familiari, alle aspirazioni individuali, a uno specifico immaginario di altrove e al suo coincidere con un processo di crescita. Si tratta inoltre di istanze che sono condivise con i giovani etiopi rimpatriati e che in Etiopia, per ragioni esplorate nel corso del testo, non possono essere realizzate. Benché la complessità delle forme attuali di mobilità non possa essere costretta dentro un modello triadico che rappresenta le migrazioni transnazionali come composte da un'origine, un transito e un approdo finale, l'Etiopia si configura come una sosta momentanea e quasi mai come un luogo in cui pensarsi stabilmente. Il rapporto con il tempo è un ambito di indagine ricorrente nella letteratura sui rifugiati (cfr. tra gli altri Agier 2008; Malkki 1995), in cui il senso di precarietà esperito dai soggetti è spesso legato al desiderio di un ritorno in patria. Per gli Eritrei in Etiopia, invece, l'orizzonte in cui si dipana il loro non sentirsi stabili non è il ritorno, bensì il desiderio di altrove che è ostruito dagli ostacoli globali alla mobilità e che traghetta in una condizione di attesa e di sospensione. La riconfigurazione del rapporto con il tempo caratterizza anche i rimpatriati, per i quali il ritorno nel Paese a cui appartengono secondo la logica dello stato-nazione coincide con l'arrivo in un contesto spesso estraneo e talvolta sconosciuto, suggerendo di intendere l'appaesamento in termini pragmatici e processuali (Hammond 2004a) e il passato come un insieme di pratiche, sentimenti e memorie attivamente giocate nel nuovo paesaggio sociale.

I confini non sono scenari posti sullo sfondo su cui si muovono gli attori, ma sono orizzonti che interagiscono attivamente con i soggetti in un rapporto circolare e la cui densità mette in gioco non solo dinamiche politiche ma ambiti affettivi, familiari e memoriali. Essi sono impiegati dai soggetti per definire se stessi e gli altri, per cercare certezza in un contesto sociale che, da molti punti di vista, appare caratterizzato dall'incertezza non solo esistenziale ma anche cognitiva. I confini simbolici sono inoltre spesso utilizzati dai

---

<sup>12</sup> Rispetto agli schemi mentali, gli immaginari sociali sono più vicini all'esperienza e rispetto alle pratiche incorporate trovano espressione a livello simbolico in immagini, racconti e storie. Come ha osservato Claudia Mattalucci (2012: 13): "La nozione di 'immaginario sociale' proposta da Taylor non coincide, dunque, con quella più classica di immaginario come totalità simbolica poiché non comprende soltanto rappresentazioni e memorie ma risorse cognitive e senso pratico".

protagonisti di questo lavoro per sottrarsi dalle condizioni di oppressione in cui sono immersi e per inventare creativamente modi per attraversare le frontiere. Tuttavia, come spero di aver chiarito attraverso la centralità dei concetti di immaginazione, emozioni e fantasia, questi utilizzi dei confini non vanno intesi come usi meramente strumentali o tattici, ma come sempre influenzati dai legami storici, dagli affetti e dai significati che costituiscono aspetti fondanti dell'esperienza dei soggetti. Questi ultimi, infatti, non si danno al di fuori dei sentimenti di appartenenza, degli orizzonti simbolici, dei gesti minuti e degli automatismi del quotidiano che compongono quell'orizzonte culturale all'interno del quale ognuno è, in termini fenomenologici, "gettato" (Dei 2002). I migranti al centro di questo lavoro sono dunque soggetti non teleologici, ma che si "fanno" in maniera contestuale, spesso nell'incertezza, talvolta attraverso tentativi ed errori e lungo traiettorie di cui né il percorso né gli obiettivi sono fissi e certi. Essi sono pertanto intesi in quanto soggetti multi-posizionati che costruiscono il senso del sé in termini situazionali, facendo ricorso di volta in volta a un ventaglio di discorsi e pratiche eterogenee e contraddittorie (Moore 1994) e tentando nelle loro scelte di trovare un accordo tra opzioni spesso inconciliabili.

#### **4. LA RICERCA SUL CAMPO**

Forse perché ho fatto quasi sempre ricerche in contesti lontani, ma forse soprattutto per la formazione antropologica che ho ricevuto negli anni universitari alla Sapienza-Università di Roma e nei periodi trascorsi sul campo in Etiopia con Pino Schirripa, intendo l'etnografia nei termini di un'esperienza che è irriducibile ai momenti formalizzati di indagine e che coinvolge per intero la vita del ricercatore. Come scrive Schirripa richiamandosi alla metafora del gatto proposta da Gilles Bibeau, infatti, il lavoro di campo non può limitarsi a momenti precisi, né a dialoghi con specifici soggetti poiché essi "assumono il loro pieno significato solo dentro quel continuo lavoro di costante attenzione, magari fluttuante e distratta, a ciò che ci circonda, a ciò che succede intorno a noi [...] e che ci consente, per sedimentazione, di penetrare l'esperienza" (2005: 24). Lo stare sul campo si compone di una molteplicità di attività, alcune delle quali apparentemente distanti da quelli che sono gli ambiti di interesse della ricerca. Sebbene la pretesa dell'uguaglianza empatica e il tentativo di cogliere il punto di vista del nativo, che pure hanno rappresentato traguardi importanti nello sviluppo della disciplina, siano superati, nella ricerca etnografica

## *Introduzione*

l'acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali (Piasere 2002), l'utilizzo del corpo come strumento conoscitivo (Csordas 1990; Wacquant 2004), l'importanza di andare "oltre le parole" (Wikan 2009 [1992]) o la necessità di apprendere le regole sociali, morali, simboliche implicite del contesto da indagare rivestono un'importanza fondamentale (Cappelletto 2009). Si tratta di modalità di acquisizione che sono tendenzialmente ordinarie, poiché "gli etnografi conoscono come conosce la gente comune" (Piasere 2002: 143), ma che sul campo sono caratterizzate da "un aumento dall'attenzione" (*id.*) e, soprattutto, da un'intenzione conoscitiva che, come evidenzia Ugo Fabietti (1999), sottrae la ricerca etnografica da quelle visioni che potrebbero ridurla a una pura esperienza "esistenziale".

A differenza della conoscenza ordinaria, inoltre, la comprensione etnografica mira a cogliere quello che i propri interlocutori danno per scontato, acquisito, incorporato, ossia, per utilizzare la metafora del filosofo inglese Graham Burchell, di uscire fuori dalla boccia di vetro in cui tutti noi siamo immersi e di cui, come i pesci rossi, siamo incapaci di vedere i contorni. In effetti, come sottolinea ancora Fabietti (1999), la maggior parte delle informazioni su cui si basano i resoconti etnografici, o almeno su cui ho costruito questo testo, provengono da una relazione interattiva di tipo intenzionale che ho instaurato con i miei interlocutori e attraverso i quali ho tentato di creare un "mondo condiviso" all'interno del quale l'esperienza ha acquisito senso. Nei dieci mesi che ho trascorso a Mekelle, queste relazioni interattive e intenzionali hanno preso la forma principalmente di interazioni verbali, non solo per l'interesse che i saperi, le rappresentazioni e le narrazioni hanno svolto in un lavoro interessato a indagare il viaggio in un momento di stasi, ma anche perché, parafrasando nuovamente Piasere (2002), alcune cose accadono più facilmente se si fanno domande. I dialoghi sono stati più o meno formali (intendendo con formale il modello dell'intervista) per ragioni che metterò in luce in seguito, e hanno spesso preso la forma della raccolta della storia di vita. Come risulterà evidente nel corso di questa restituzione testuale, stare nei pressi del biografico è stato un tentativo per comprendere quei microprocessi attraverso cui macroprocessi storici, politici e sociali penetrano nei soggetti e si incarnano nelle loro vite (Bourgois, Schonberg 2011 [2009]). Come ha osservato Pietro Clemente (2013), porre al centro le storie di vita ha consentito di cogliere non solo come queste si collochino in contesti culturali specifici, ma anche come i singoli soggetti fanno e disfanno continuamente i loro contesti.

La ricerca si è composta inoltre della partecipazione a raduni collettivi e cerimonie religiose, della frequentazione assidua dei luoghi di ritrovo giovanili, quali bar, sale da

biliardo e dormitori universitari, e dell'osservazione degli spazi domestici. Alcuni bar della città di Mekelle come *Yordanos Blue*, il *Levi Cafe*, il *Mercy Cafe*, sono stati anche i luoghi in cui sono avvenute la maggior parte delle interazioni con coloro che non avevano uno spazio privato nel quale ospitarmi. La selezione degli informatori è avvenuta secondo la consolidata metodologia antropologica dello “*snowball*”, attraverso la quale ho potuto ricostruire le reti sociali e amicali e talvolta anche i nuclei familiari, malgrado molte delle persone coinvolte nella ricerca avessero vissuto processi di disgregazione parentale a causa degli spostamenti. Benché al centro dell'indagine ci siano i rifugiati e i rimpatriati, l'analisi dei confini simbolici è stata fecondamente arricchita dai dialoghi continui con la popolazione stanziata, ma anche dalle barzellette, dai rumours, dai programmi televisivi, dai poster appesi alle pareti dei bar e dei ristoranti della città che hanno costituito densi testi culturali da decodificare.

Anche gli oggetti sono stati inclusi nel processo di osservazione e di interpretazione, attraverso la mappatura di quello che ognuno aveva potuto o voluto portare al di qua della frontiera e l'analisi delle immagini fotografiche con cui molto spesso i miei interlocutori accompagnavano i loro racconti. Ampio spazio ho riservato a una radio e a un film, entrambi legati alla presenza dei rifugiati eritrei in Etiopia, che ho inteso come “zone di creatività culturale” (Remotti 2010), attraverso cui analizzare non solo la dimensione culturalmente, storicamente e politicamente costruita dei confini e delle differenze ma anche l'autoriflessività dei soggetti attorno alla propria condizione di marginalità (Das, Poole 2004). In entrambi i casi non mi sono tuttavia focalizzata su di essi in quanto manufatti culturali, analizzando le trasmissioni radiofoniche o la pellicola, ma sulle dinamiche sociali che vi ruotavano attorno. Nel corso dei lunghi mesi di scrittura, infine, un ruolo cruciale è stato giocato da internet e soprattutto da Facebook che non è stato solo uno strumento per comunicare a distanza. Per soggetti che vivono in comunità diasporiche e si pensano in un orizzonte di aspettative e di significati globale, infatti, i social network, e Facebook in particolare, non sono il surrogato delle relazioni sociali ma il cardine di esse e possono essere intesi come spazi del quotidiano.

Come in ogni etnografia, le questioni metodologiche ed epistemologiche sollevate dalla ricerca sul campo, dalla rielaborazione del materiale e dalla scrittura sono state molte. In questa sede ritengo opportuno focalizzarmi solo su quello che maggiormente hanno caratterizzato il mio lavoro e che riguardano un nodo specifico del mio rapporto con i rifugiati eritrei, a cui dedico le seguenti pagine a partire da alcune scene etnografiche.

Una mattina di febbraio del 2013, mentre bevevo un *bunna* (caffè) in uno dei più affollati bar del centro città (*katama*), ho ricevuto la telefonata di Bereket<sup>13</sup>, un rifugiato di quasi trent'anni che avevo conosciuto qualche tempo prima alla Mekelle University dove, da poche settimane, frequentava il master in antropologia sociale. Grazie alla nostra formazione comune, stavo cercando di farne un assistente di ricerca e un alleato per ottenere un canale privilegiato di accesso alla comunità di studenti, che si mostrava estremamente reticente a parlarmi e addirittura a incontrarmi. Bereket era tuttavia palesamente infastidito dalle mie proposte di collaborazione, ed ero dunque rimasta sorpresa dalla telefonata e dalla sua richiesta di vederci. Quel pomeriggio, subito dopo esserci seduti in un bar che a lui piaceva perché “poco frequentato”, Bereket mi aveva mostrato una dispensa contenente indicazioni metodologiche per la scrittura di un progetto di ricerca. Pensando che volesse dei consigli in proposito, ho iniziato a sfogliare la dispensa, dove una sola frase era sottolineata con un vistoso evidenziatore giallo: “*What kind of cooperation do you expect from people you plan to involve in your research?*”, “Che tipo di cooperazione ti aspetti dai soggetti che pensi di coinvolgere nella tua ricerca?” ha ripetuto Bereket nel suo inglese fluente e ha aggiunto che, mentre preparavo il mio progetto, avevo probabilmente dimenticato di pormi tale domanda. Se lo avessi fatto, infatti, avrei preso in considerazione i rischi che i rifugiati eritrei corrono in Etiopia e la loro sfiducia nei miei confronti non avrebbe dovuto sorprendermi.

Prima di partire, mi ero documentata sull'Eritrea, sulla condizione di rifugiati e sui rapporti tra i due Paesi e oltretutto, avendo lavorato in Etiopia, conoscevo le difficoltà di un contesto in cui la presenza di spie governative è sempre possibile e gli spazi di libertà sono piuttosto ridotti. Avevo dunque deciso di calibrare inizialmente gli argomenti di discussione per non toccare ambiti sensibili. Attraverso il nostro comune linguaggio scientifico, Bereket mi aveva fatto tuttavia intravedere quello che ho poi imparato nel corso del campo, ossia che il sospetto e la sfiducia esperiti dai rifugiati non erano solo veli di reticenza sollevati nei miei confronti, ossia una ricercatrice esterna, ma esperienze collettive intrecciate con le forze sociali che avviluppavano i soggetti. Essi costellavano le loro pratiche quotidiane, i racconti sul passato, il modo di tessere relazioni interpersonali e mi sembravano non del tutto paragonabili a linee d'ombra da superare per andare di là di un immaginario cerchio di fiducia (Palumbo 2009).

---

<sup>13</sup> Tutti i nomi propri menzionati sono fittizi e, per limitare la riconoscibilità dei miei interlocutori, alcuni particolari biografici sono stati modificati od omessi.

Qualche giorno dopo la lezione metodologica di Bereket, avevo appuntamento con Temesghen, uno dei pochi studenti che, sin dall'inizio, era stato disponibile nei miei riguardi. Temesghen era in Etiopia da due anni e spendeva gran parte del proprio tempo libero navigando su internet, leggendo notizie politiche e guardando film e serie TV statunitensi, per raggiungere quella comprensione del mondo che non aveva potuto ottenere in Eritrea. Gli piaceva parlare con me e conoscere le mie opinioni per riflettere sulle proprie esperienze ma, al tempo stesso, si mostrava frequentemente a disagio. Quel giorno, durante l'unica intervista registrata, discutendo delle resistenze degli Eritrei a parlarmi, ha asserito:

Le persone non vogliono essere notate, anche all'università in pochi sanno chi siamo. Quando sei arrivata nel campus e hai iniziato a fare domande, ci hai messo *on the spot*. E noi non vogliamo essere al centro dell'attenzione. [...] Noi non ci fidiamo di nessuno, mai, per nessuna ragione. È una cosa costruita dentro di noi, nel tempo. È una questione politica ed è enorme: siamo in un Paese nemico, e non puoi immaginare come ci sentiamo.<sup>14</sup>

Come mi è risultato sempre più chiaro nel corso della ricerca, i silenzi e i timori cui faceva riferimento Temesghen erano collegati alla condizione di nemici vissuta dai rifugiati, ossia alla memoria delle deportazioni avvenute durante la guerra del 1998-2000, alla paura di perdere i pochi diritti di cui godevano, ma anche alle esperienze di controllo esperite in Eritrea.

Per cercare di superare il delicato dilemma tra il desiderio di volermi aiutare e il sentirsi in pericolo, alcuni rifugiati mi hanno suggerito di chiedere un'autorizzazione ufficiale all'università, ritenendo insufficiente il mio permesso di ricerca. Quello che si aspettavano, era un foglio in cui la Mekelle University li autorizzasse a parlare con la sottoscritta. In ballo non c'era tanto la liceità della mia indagine o la fiducia nei miei confronti, quanto la loro esigenza di agire all'interno dei limiti e degli spazi che le istituzioni concedevano loro. Se, trasferendomi a Mekelle, stavo cercando di muovermi nelle zone d'ombra dello sguardo del potere, i rifugiati preferivano piuttosto portare il nostro rapporto su un piano di massima visibilità. Sentendosi costantemente controllati, agire all'interno delle maglie delle istituzioni era un modo per proteggersi e dunque, paradossalmente, per ampliare le loro possibilità di azione. L'incontro etnografico è divenuto, in questo modo, un luogo in cui i

---

<sup>14</sup> Gli stralci di interviste riportate sono relative a conversazioni registrate con il consenso dell'interlocutore, svolte in inglese o in tigrino con l'aiuto di interpreti e in seguito trascritte in lingua originale. La traduzione in italiano è mia.

## *Introduzione*

rifugiati performavano una specifica modalità di relazione con le istituzioni, strettamente intrecciata con quanto avevano incorporato in Eritrea ed era replicato in Etiopia. Dopo aver ottenuto il permesso richiesto, tuttavia, le mie possibilità di ricerca non sono concretamente aumentate a causa dell'ambiguità che caratterizza il loro rapporto con le istituzioni. Sebbene infatti, come mostro in seguito, le condizioni in Etiopia fossero migliori delle aspettative, i rifugiati eritrei facevano spesso ricorso alle retoriche della cospirazione, vedendo corruzione e "secondo fini" dietro ogni decisione etiope che li riguardasse. I loro sforzi di proteggere se stessi scendendo a patti con le istituzioni, dunque, producevano raramente sentimenti di sicurezza e l'aura di sfiducia era in qualche modo contagiosa, avviluppando anche me che, nonostante tutto, occupavo una posizione ambivalente.

Nei primi mesi di campo, che hanno coinciso con i primi mesi a Mekelle per molti rifugiati, un'altra questione spinosa era quella relativa a "dove incontrarci". In assenza di spazi privati disponibili, i bar della città prescelti dovevano essere piuttosto intimi e silenziosi per permetterci di parlare, ma non troppo, per non far arrivare le parole a orecchie indiscrete e per non dare l'impressione che ci stessimo nascondendo. La necessità di non dare nell'occhio aveva inoltre reso necessari alcuni accorgimenti pratici rispetto all'utilizzo di strumenti di ricerca, come il registratore e il quaderno degli appunti. Nella riflessione antropologica, la criticità di questi dispositivi è stata esplorata soprattutto rispetto agli effetti sulla relazione tra il ricercatore e l'informatore mentre, in questo caso, essa riguardava piuttosto la possibilità di suscitare la curiosità e il sospetto da parte di chi ci osservava. Gli accorgimenti pratici sono stati negoziati, adattandosi di volta in volta al luogo e all'interlocutore, ma con il tempo ho ridotto sempre di più l'utilizzo di supporti per fissare le nostre conversazioni, relegando la scrittura ai miei spazi privati e appuntandomi sul momento solamente parole ed espressioni che temevo di dimenticare.

Oltre a essere in relazione con la presenza, invisibile ma sempre possibile, di occhi e di orecchie esterni, sospetto e sfiducia erano anche al centro della relazione etnografica, rendendo ancor più problematico il già complesso incontro tra quelle che, riprendendo un'espressione di Mondher Kilani (1994), possiamo definire come storicità differenti. I rifiuti a incontrarmi e gli appuntamenti disdetti che ricevevo soprattutto all'inizio sembravano minare nel profondo le mie possibilità di ricerca presso una comunità che, seppure minoritaria e migrante, era indistinguibile dal resto della popolazione. Inoltre, la dissimulazione, il silenzio e la bugia erano reazioni molto comuni degli Eritrei di fronte alle mie curiosità e ai miei interessi, che portavano spesso il tempo speso insieme a fasi di afasia. Nelle ricerche che avevo svolto in precedenza sulle pratiche terapeutiche locali

(Massa 2012), mostrare di conoscere ambiti di solito sconosciuti ai *forengy* (stranieri bianchi) mi aveva spesso aiutato a costruire confidenza e fiducia nei primi incontri. Al contrario, i rifugiati eritrei sembravano spesso a disagio quando mostravo di avere informazioni anche solo generali sulla loro condizione, chiedendomi come e perché l'avessi ottenuta. Ancora una volta le parole di Temesghen sono chiarificatrici:

Agli Eritrei non piacciono le domande, ci mettono a disagio. Le vediamo come una minaccia ed è per questo che molte persone si sono opposte alla tua presenza. [...] Tutti vogliono essere sicuri che tu non sia un'altra spia che sta cercando di scoprire quello che pensiamo. Questo è il nostro modo di pensare e non usciamo dalla nostra paura. Abbiamo questo background, è sempre con noi. [...] Non prenderla personalmente. Ci sono argomenti di cui non vogliamo parlare, questo è tutto. Non importa che sia tu, o un'altra donna o un altro ricercatore.

In un contesto in cui sospetto e sfiducia costituiscono un modo per proteggersi dagli occhi e dalle orecchie dello Stato, come potevo sollevare il velo di sospetto e ottenere fiducia? Dove non è mai chiaro chi e chi e perché si stanno facendo domande, in che modo potevo affrontare l'ambiguità dell'incontro etnografico? I rifugiati, inoltre, mi mentivano spesso e i loro racconti apparivano di frequente incompleti e parziali, in una continua moltiplicazione di versioni e punti di vista. La questione della fiducia era dunque, reciproca: come potevo credere alle loro parole? Come fare etnografia se non potevo fidarmi dei miei informatori?

Il tempo trascorso insieme, le amicizie comuni e, soprattutto, il mio apprendimento pratico e cognitivo hanno lentamente indebolito la cortina di silenzio e, anche se non c'è mai stato quell'ingresso iniziatico che caratterizza molti resoconti etnografici (per fare un solo esempio tra tutti, si pensi al combattimento dei galli a Bali di Geertz), le mie possibilità di ricerca sono gradualmente aumentate. Come ha scritto Olivier de Sardan: "Bisogna sul campo, aver perduto tempo, tanto tempo, una quantità enorme di tempo, per capire che questi tempi morti erano necessari" (2009: 30 [1995]). Ciononostante, i legami intimi e affettivi, la confidenza e addirittura la complicità non hanno fatto scomparire del tutto la sfiducia, al contrario, l'hanno spostata al cuore delle mie relazioni quotidiane con i rifugiati: essa riemergeva continuamente nelle loro narrative e nelle loro pratiche, nelle loro interazioni con gli Etiopi, con me e anche tra loro stessi, come metto in luce a più riprese nel corso del testo.

## *Introduzione*

In questa prospettiva, la mia etnografia ha coinciso con un processo di apprendimento che, con Tim Ingold, possiamo intendere nei termini di un “fare con”, ossia un processo inizialmente indipendente dalla mia capacità di comprendere concettualmente la complessità del contesto sociale e politico, ma che mi ha consentito di porre attenzione a certe dinamiche in modi simili a quelli dei rifugiati. Questo apprendimento, in cui i miei interlocutori, attraverso i loro timori, le loro chiusure e i loro suggerimenti, hanno svolto un ruolo di guida, mi ha indotto, ancora una volta, a ridefinire gli ambiti di interesse, a rimodellare la metodologia e a valorizzare lo scarto tra le mie aspettative e le interazioni e le negoziazioni concrete avvenute sul campo. È proprio in questo scarto che risiede, infatti, uno dei fondamenti della produzione della conoscenza etnografica (Borutti 1999) e che connota quello dell’antropologo, come osserva Clemente (2013), come un mestiere nel quale non si smette mai di imparare. La reticenza, il silenzio e la sfiducia che hanno accompagnato il mio rapporto con i rifugiati e, come si è visto anche con le istituzioni, sono progressivamente divenuti tanto importanti quanto le informazioni che cercavano di nascondere. In altre parole, durante la ricerca e nelle successive fasi di scrittura, il silenzio e la bugia sono stati oggetti di analisi al pari dei rumours e delle narrazioni, configurandosi come strumenti di protezione per soggetti ai margini (Feldman 1991), ma anche caratteristiche delle relazioni sociali più intime. Divenendo da ostacoli a parti essenziali dell’analisi, essi hanno inoltre suggerito l’importanza di superare il modello logocentrico occidentale di comunicazione secondo il quale il silenzio è considerato come un’interruzione della conversazione e il dialogo è concettualizzato come la normale forma di interazione interpersonale (Gurevitch 2001).

L’andamento dei miei rapporti con i rimpatriati etiopi è stato invece molto diverso, quasi per nulla ostacolato da sentimenti di sfiducia e di sospetto ma, forse proprio per questo, meno negoziato e co-costruito. Lo svolgimento di interviste, l’utilizzo del registratore, gli inviti a casa e la partecipazione a eventi collettivi e celebrazioni religiose private sono sempre stati possibili, nonostante l’eterogeneità delle età e degli status sociali. Soprattutto nel caso dei rimpatriati più anziani, a causa della mia non sufficiente conoscenza del

Tigrino, le interazioni dialogiche si sono svolte con l'ausilio di un interprete<sup>15</sup> che, salvo rare occasioni, ho sempre scelto all'interno della comunità di rimpatriati per facilitare la costruzione di confidenza e intimità, aspetto sempre critico in un contesto in cui le partizioni simboliche sono rilevanti. In questo modo l'interprete ha spesso assunto un ruolo di guida all'interno del gruppo, aprendo finestre importanti sulla realtà che volevo indagare. Come ha scritto chiaramente Robert Pool, gli interpreti "hanno giocato un ruolo importante e *costitutivo* in quello che stavo facendo. Essi non erano meri canali neutrali, ma filtri che distorcevano, e non erano 'terzi' invisibili [...], ma coproduttori attivi"<sup>16</sup> (Pool 1993: 49). La centralità degli interpreti è stata particolarmente rilevante nel caso di Ruta, una rimpatriata di ventisei anni, che ha rappresentato una guida ermeneutica preziosa nel mio "fare il campo", una coautrice in alcune parti del lavoro e in ogni caso una protagonista attiva. La giovane mi ha dischiuso molte reti sociali, mi ha accompagnato durante le interviste e le celebrazioni, mi ha spiegato ciò che hai miei occhi e alle mie orecchie era invisibile o incomprensibile e ha risolto situazioni imbarazzanti. Inoltre, l'amicizia, nata grazie alla complicità e all'intesa sviluppate sul lavoro sul campo, mi ha permesso di seguire da vicino la sua vita e di porla al centro delle mie riflessioni.

Nonostante i rischi di far perdere il lettore tra le pagine di questo testo e nei rivoli degli elementi che lo compongono, ho preferito pedinare da vicino le traiettorie dei soggetti e tenere insieme una pluralità di ambiti di indagine. Richiamandomi all'immagine di Martin Heidegger suggeritami da Schirripa quando ero ancora sul campo seguire questa pluralità somiglia a seguire i sentieri dei boscaioli che, talvolta interrompendosi, talvolta incrociandosi, procedono all'interno del medesimo bosco, e che, proprio come il lavoro di ricerca, "compongono cammini non lineari, fatti di improvvise interruzioni, di ritorni imprevisti, di sviamenti" (2015: 20).

## 5. STRUTTURA DEL TESTO

---

<sup>15</sup> Nella maggior parte dei casi, ho fatto ricorso agli interpreti della MEIT ben addestrati al lavoro di campo. Tutte le interviste svolte in tigrino sono state integralmente trascritte da un interprete diverso da quello che le ha realizzate e, per ottenere un'adesione maggiore a ciò che era stato detto, la sbobinatura ha seguito il criterio delle tre linee: sotto la prima linea, quella della trascrizione in lingua locale, il traduttore produceva dapprima una traduzione in inglese parola per parola e, solo nella terza linea, la traduzione formale e ragionata in inglese corrente.

<sup>16</sup> Per rendere la lettura più agevole qui come nel resto del volume propongo nella mia versione le citazioni da testi stranieri per i quali non esiste una traduzione italiana.

## *Introduzione*

La tesi si compone di sette capitoli, ognuno dei quali ruota da un punto di vista differente attorno alla frontiera territoriale e istituzionale e ai confini simbolici. Il primo capitolo si focalizza sulla frontiera geopolitica da un punto di vista storico e il secondo sulla distinzione giuridica tra rifugiati e rimpatriati, adottando un approccio critico. Nel terzo prendo in esame la molteplicità dei confini simbolici e il modo in cui sono vissuti e utilizzati nella città di Mekelle. Il quarto e il quinto si focalizzano sulla comunità dei rifugiati eritrei, in relazione al coinvolgimento politico e alla condizione di transito esperita in Etiopia, mentre il sesto si concentra sui rimpatriati e sui deportati etiopi, indagando le difficoltà del processo di ritorno. Il settimo capitolo analizza infine l'intreccio tra i legami familiari intimi, la frontiera e il nesso tra cittadinanza e nazionalità. Nelle mie intenzioni iniziali, il testo avrebbe dovuto avere una maggiore simmetria, dedicando un capitolo ai rimpatriati e uno ai rifugiati ma la riflessione sul materiale etnografico che i tempi lunghi della scrittura consentono mi hanno spinto ad aggiungere una sezione, la quarta, che pertanto può apparentemente sembrare meno integrata nel disegno generale. Tuttavia, le rilevanti tematiche emerse hanno meritato una trattazione separata. Ogni capitolo è preceduto e seguito da brevi note introduttive e conclusive da intendersi come “segnali stradali” che aiutino il lettore a non perdere l'orientamento nel groviglio di sentieri percorsi.

Più nel dettaglio, il primo capitolo, intitolato in modo significativo “La biografia della frontiera”, offre una ricostruzione della storia dei rapporti tra Etiopia ed Eritrea dall'epoca precoloniale sino alla guerra del 1998-2000, ponendo l'accento su quei passaggi che hanno coinvolto la frontiera e inciso sul processo di costruzione dello stato-nazione eritreo. L'obiettivo non è offrire un quadro storico completo, quanto piuttosto un'analisi ragionata delle dinamiche che sottendono le pratiche transfrontaliere contemporanee e di alcune polarizzazioni che caratterizzano il dibattito tra gli storici d'area e che a loro volta si ripercuotono nelle narrative locali. Al centro dell'analisi vi sono dunque la frontiera e la molteplicità di sguardi e di poteri attraverso cui ha preso forma, dalle concezioni abissine precoloniali al pensiero classificatorio europeo, dai fronti di liberazione che hanno riconfigurato il profilo politico della regione tra gli anni Settanta e Novanta alla chiusura attuale. Ampio spazio è riservato al colonialismo italiano in Eritrea, periodo storico in cui sono state poste le premesse per l'indipendenza ed è stato messo in opera un processo di rimaneggiamento delle differenze che ha lasciato tracce ancora visibili nelle pratiche quotidiane. L'ultima parte del capitolo è infine dedicata alla disamina dell'Eritrea e dell'Etiopia attuali.

“Confini istituzionali e mobilità plurime” è il titolo del secondo capitolo che si focalizza sulla distinzione tra rifugiati e rimpatriati con un duplice obiettivo. Dal punto di vista della restituzione etnografica, offro una presentazione dei modi, dei tempi e delle cause che modellano le mobilità in esame (quella dei rifugiati e quella dei rimpatriati), esplorandole in relazione alle dinamiche storiche, ai significati culturali, alle esperienze soggettive e ai dispositivi politici e umanitari. Da un punto di vista teorico-metodologico, decostruisco alcune istituzionali, come quelle di migrazione forzata, rimpatrio e rifugiato, e propongo una riflessione critica sugli utilizzi delle categorie giuridiche come lenti di analisi. Nel caso dei rifugiati eritrei, il ruolo svolto nel viaggio dalla cultura della migrazione, dalla progettualità familiare e dalle reti diasporiche rendono non del tutto adeguata la dimensione di forzatura e i profondi legami sociali e familiari con i rimpatriati sfumano la separazione tra i due gruppi. Decostruire non significa tuttavia sminuire l'importanza che certe categorie hanno nella vita sociale e pertanto la distinzione tra rimpatriati etiopi e rifugiati eritrei è posta al centro di tutto il lavoro. Essa, infatti, differenzia vissuti e progetti migratori, aspirazioni future e rapporti con la città di Mekelle e, come illustro nel capitolo successivo, è utilizzata e vissuta in molti modi dai soggetti.

La città di Mekelle, che nel capitolo precedente è posta in secondo piano dalla rilevanza attribuita alle memorie del passato e ai desideri per il futuro, diviene lo scenario dell'indagine etnografica a partire dal terzo capitolo. In esso l'analisi si focalizza sul “fare la differenza”, ossia sui confini simbolici che ricalcano, superano o attraversano la frontiera istituzionale tra Etiopi ed Eritrei, tra rimpatriati e rifugiati. L'obiettivo non è offrire un elenco esaustivo delle molteplici partizioni che attraversano il tessuto sociale, ma focalizzare l'attenzione su quelle che sono risultate centrali nella costruzione del campo etnografico per il modo in cui sono abitate e giocate dai soggetti. I confini simbolici permettono infatti a rifugiati e rimpatriati di mappare il tessuto sociale e accedere a capitali simbolici, reti sociali e immaginari spendibili sia nella mobilità sia nella vita quotidiana a Mekelle. Attraverso l'analisi di barzellette, storie di vita, immagini pubblicate su Facebook e rapporti sociali, i confini sono apparsi come risorse attraverso cui le persone rispondono ai discorsi che le interpellano, resistono alle determinazioni sociali e si adattano alle condizioni di marginalità in cui si trovano invischiati. I confini sono inoltre costruiti e utilizzati in maniera sempre contestuale e relazionale, spesso attraverso l'enfaticizzazione di differenze minime e talvolta attraverso processi di reificazione che ricalcano o eludono la “cosificazione” (Baumann 2003 [1999]) prodotta dai poteri statali, come emerge dalle controversie che ruotano attorno a Radio Wegahta.

## Introduzione

I due capitoli successivi sono dedicati ai rifugiati eritrei. Nel quarto esploro infatti la relazione tra il coinvolgimento politico, o meglio la relazione tra ciò che è emicamente considerato politico, i confini del credibile e la possibilità per i rifugiati eritrei di creare nuovi spazi di azione pubblica. L'analisi del posizionamento politico degli Eritrei costituisce uno snodo importante, poiché gli atteggiamenti governativi sono nei fatti ambigui verso la migrazione e obbligano i rifugiati a ripensare se stessi all'interno della comunità nazionale sia dentro sia fuori l'Eritrea. Inoltre, a causa della capacità del governo di controllare tutte le espressioni e le pratiche politiche nel paese, attraversare la frontiera consente di esplorare nuove forme di implicazione nello spazio pubblico, avvicinando la gioventù eritrea alle esperienze giovanili globali di ricerca di nuovi linguaggi. Buona parte del capitolo si focalizza su un film realizzato da un gruppo di rifugiati eritrei di cui ho seguito una parte del processo produttivo. Attraverso le controversie che ruotano attorno a esso, esamino l'autoriflessività dei soggetti rispetto ai confini, mostrando sia quello che i soggetti volevano esporre, sia quello che essi celavano.

Nel capitolo quinto, "Incertezza e transito tra i rifugiati eritrei a Mekelle", indago la condizione di transito e di temporaneità, ponendola in relazione sia con la percezione di insicurezza vissuta in Etiopia, sia con i desideri di altrove e con gli ostacoli al movimento posti dal regime di frontiera (Berg, Ehin 2006). Nella prima parte del capitolo, attraverso la disamina di alcuni casi-studio, mi concentro sulle implicazioni del vivere sentendosi in transito, sui modi in cui un tempo percepito come "sospeso" viene colmato e vissuto e sulle ripercussioni sul processo di crescita. Nella seconda parte prendo in esame la comunità di studenti eritrei della Mekelle University, ponendo al centro il ruolo che l'università, e più in generale il valore di cui l'istruzione è investita, svolge rispetto alla condizione di transito, alla percezione del tempo e alla riconfigurazione, seppur temporanea, dei rapporti con la comunità ospitante. Nel corso di tutto il capitolo cerco di restituire le difficoltà che i rifugiati eritrei incontrano, o immaginano di incontrare, nell'abitare a Mekelle a causa di eredità storiche pesanti e di somiglianze che rendono spesso impossibile capire "chi è chi" (ossia distinguere un tigrino dell'Eritrea da un tigrino etiope), alimentando incertezze e sospetti.

Nel sesto capitolo, "I sentieri del ritorno", prendo in esame i percorsi dei rimpatriati e dei deportati etiopi. Il capitolo si apre con una decostruzione critica ed etnografica del concetto di rimpatrio e con una disamina delle difficoltà connesse al processo di *homemaking*, di cui propongo una definizione pragmatica e processuale. Attraverso uno sguardo attento ai cambiamenti nel tempo, mi focalizzo sul rapporto dei rimpatriati con il lavoro,

evidenziando i molteplici significati che il successo economico e le abilità professionali assumono nel processo di appaesamento. Esamino poi alcune forme aggregative della comunità di rimpatriati, soffermandomi sulle *mahber*, associazioni religiose interne alla chiesa cristiana ortodossa che offrono reti solidali e occasioni in cui ripensare il passato e mantenere una continuità con esso. Se, come mostro nel quinto capitolo, il futuro costituisce l'orizzonte in cui si dipana il presente dei giovani rifugiati, per molti rimpatriati il tempo prevalente è piuttosto il passato, come emerge nell'atteggiamento nostalgico di coloro per cui la migrazione ha implicato esperienze dolorose. Nell'ultima parte prendo in esame le specificità delle esperienze giovanili di rimpatrio, mettendo in luce, da un lato, la rilevanza che i confini simbolici assumono nel quotidiano e, dall'altro, le numerose spinte al loro superamento.

Nel settimo e ultimo capitolo, infine, l'analisi si sposta all'interno di quei nuclei familiari che sono stati coinvolti dai recenti cambiamenti politici. L'introduzione di nuovi criteri per la definizione della nazionalità e dei diritti di cittadinanza ha, infatti, reso "transnazionali" alcune famiglie, provocando conseguenze concrete nella vita quotidiana dei soggetti coinvolti, ma anche nuove possibilità di risemantizzazione e di rimaneggiamento delle relazioni di parentela, soprattutto da parte dei figli delle coppie divenute "miste". Al centro del capitolo vi sono gli intrecci tra legami familiari, frontiere e cittadinanza, posti in relazione con le possibilità e con i desideri di movimento, e le situazioni che si collocano negli interstizi delle partizioni istituzionali. Cerco di offrire una lettura multi-prospettica delle possibilità di azione del soggetto, prendendo in esame la sfera degli affetti, le molteplici e talvolta incompatibili valenze di cui sono imbevute cittadinanza e nazionalità e le insolubili contraddizioni di trovarsi di fronte a opzioni che ne escludono necessariamente altre.



## CAPITOLO I

### BIOGRAFIA DI UNA FRONTIERA

Le frontiere geopolitiche non costituiscono soltanto lo “sfondo” del lavoro etnografico ma, come ha ricordato Robert Alvarez (1995), sono elementi imprescindibili per la comprensione dei modi in cui diversi tipi di persone negoziano la vita. La biografia della frontiera tra Etiopia ed Eritrea risulta caratterizzata da dinamiche di continuità-cesura, permeabilità-impermeabilità, definitezza-indefinitezza attorno alle quali ruotano i percorsi di coloro che la hanno recentemente attraversata. Se le traiettorie biografiche e le esperienze vissute – ossia le “piccole storie” sono al centro questo lavoro, nelle seguenti pagine analizzo la “grande storia”, cioè i processi di costruzione e smantellamento della frontiera geopolitica che separa i due Paesi e i modi in cui essa è stata, ed è tuttora, utilizzata, sminuita o enfatizzata sia nelle retoriche nazionaliste sia nei sentimenti di appartenenza.

Il capitolo si apre con un'introduzione teorica sulle frontiere in Africa, in cui fornisco alcune coordinate sul recente contributo antropologico ai *border studies*. I paragrafi due, tre, quattro e cinque sono invece dedicati all'analisi storica, dall'epoca precoloniale sino alla guerra del 1998-2000 combattuta tra Etiopia ed Eritrea, ponendo l'accento su quei passaggi che hanno coinvolto la frontiera e inciso sul processo di costruzione dello stato-nazione eritreo. Il mio obiettivo non è restituire un quadro storico completo né proporre una *histoire événementielle*, quanto piuttosto offrire un'analisi ragionata delle dinamiche che sottendono le pratiche transfrontaliere contemporanee e delle polarizzazioni che caratterizzano il dibattito tra gli storici d'area e che a loro volta si ripercuotono nelle narrative locali. La produzione intellettuale relativa ai rapporti tra i due Paesi chiama, infatti, spesso in causa questioni politiche riguardanti la legittimità dello stato eritreo, che ruotano proprio attorno all'enfatizzazione delle continuità o delle discontinuità con

l'Etiopia. Il periodo coloniale non può che occupare una porzione consistente del capitolo, poiché gli anni di dominazione italiana sono stati fondamentali nella definizione dell'attuale linea tra i due Paesi, nella penetrazione di una logica discontinuista (Amselle 1999 [1990]) e nella legittimazione delle rivendicazioni indipendentiste eritree dei decenni successivi. Ricostruisco poi le varie funzioni che la frontiera ha ricoperto dal punto di vista prettamente geopolitico in epoca post-coloniale, concentrandomi soprattutto sulla trentennale guerra di liberazione eritrea contro l'Etiopia e sui complicati rapporti tra i movimenti rivoluzionari eritrei e quelli tigrini. Riguardo al periodo successivo al 1991, anno dell'indipendenza eritrea, pongo attenzione sui processi di legittimazione e di consolidamento delle due entità politiche e sulla guerra del 1998-2000, focalizzandomi sulla porosità e sull'indefinitezza della frontiera e sul ruolo del conflitto nel processo di costruzione dello Stato e della nazione. L'analisi dell'Eritrea e dell'Etiopia attuali occupa gli ultimi due paragrafi.

### **1.1. FRONTIERE LOCALI, FRONTIERE ETEROCENTRATE**

Mekelle dista diverse decine di chilometri dall'Eritrea eppure, come vedremo a più riprese, la rilevanza della frontiera geopolitica emerge continuamente nelle parole e nelle pratiche di coloro che hanno partecipato alla mia ricerca. Per introdurre i termini di tale rilevanza, voglio iniziare con un racconto che ho ascoltato da Ruta a poche settimane dalla fine della mia permanenza sul campo e che riguarda eventi accaduti lontano da Mekelle, a ridosso della linea terriera di separazione tra i due stati. Ruta è la giovane donna che, nei mesi precedenti, mi aveva accompagnato e guidato nel percorso di comprensione di quell'intreccio tra confini simbolici e frontiere politico-territoriali che hanno definito il mio campo. Nata in Eritrea e arrivata in Etiopia come rimpatriata nel 2004, è stata un'assistente di ricerca e una delle principali informatrici, dunque conosceva molto bene i miei interessi. In concomitanza con il suo matrimonio avevamo interrotto la nostra collaborazione a causa delle sue frequenti assenze, ma continuavamo a vederci quando lei passava per Mekelle. Quel giorno ci eravamo incontrate al *Yordanos Blue*, un bar-ristorante particolarmente rinomato tra i giovani e che è stato uno degli scenari principali della mia ricerca. Ruta era di ritorno da un viaggio nella regione dell'Agame, che sorge sulla frontiera con l'Eritrea e di cui era originaria la famiglia del padre, dove aveva partecipato al funerale di un giovane lontano parente, un rifugiato eritreo morto per una malattia improvvisa. "Non vedevo l'ora

di incontrarti per potertelo raccontare”, ha esordito, e ha continuato parlandomi commossa della cerimonia funeraria celebrata a poche decine di metri dalla frontiera e dei genitori e dei parenti del giovane che, bloccati in Eritrea, seguivano il rituale a distanza dall’altra parte della linea istituzionale. Nel racconto di Ruta, i canti e le preghiere officiate in Tigray intorno al corpo del giovane e i lamenti attraverso cui i parenti stretti in Eritrea esprimevano il proprio dolore, secondo modalità localmente codificate, erano gli unici elementi che potevano oltrepassare una frontiera militarizzata e ufficialmente impermeabile dal 1998, delineando una sorta di cerimonia funeraria transfrontaliera.

Nel 1991, il geografo Michael Foucher ha definito l’Africa come il continente più ripartito al mondo, con oltre cento segmenti frontaliери che nel complesso misurano più di ottantamila chilometri. Essi seguono elementi fisici, quali fiumi e laghi, oppure elementi geografici, quali paralleli e meridiani e, molto spesso, ricalcano i tracciati politici stabiliti durante la penetrazione coloniale. Per tale ragione, la spartizione del continente è stata definita “eterocentrata”, ossia espressione di comunità sociali lontane da quelle che vivevano lì dove le frontiere sono state introdotte (Turco 2000). In quanto risultato di accordi presi tra le potenze europee con un coinvolgimento pressoché nullo delle popolazioni locali, le frontiere sono spesso interpretate come il segno di un’imposizione violenta e come una delle cause principali dell’instabilità africana post-coloniale. Anche nei casi in cui gli abitanti dei territori contesi presero parte alle trattative, come nel caso della frontiera tra l’indipendente impero etiope e l’Eritrea coloniale, la negoziazione riguardò solamente le *élites* e fu minata sia da un netto squilibrio di potere sia dall’incommensurabilità tra le concezioni di frontiera dei contendenti. Come ha notato Chiara Brambilla (2009), quello che con Carl Schmitt (1991 [1974]) possiamo chiamare il *nomos* della terra, pensato in Europa per l’Europa e fondato sull’idea di un’identità territoriale circoscrivibile con una linea e coincidente con una popolazione e un’entità politica, ha costituito un elemento fondamentale per la presa di possesso del mondo extraeuropeo. Sia i saperi (*in primis* l’etnologia) sia le organizzazioni politiche (le colonie) emerse durante l’espansione d’oltremare lasciano intravedere una concezione di frontiera che ricalca il modello sviluppato nel processo di formazione degli stati-nazione del vecchio continente e, più in generale, un modo specifico di ordinare e rappresentare il territorio, le relazioni tra gruppi sociali e i rapporti tra queste ultime e lo spazio geografico. Imponendo la propria concettualizzazione del territorio, del potere e della società, il ritaglio coloniale ha agito come motore di una decomplessificazione degli spazi geografici e culturali su cui

## Capitolo I

si è imposto e della loro riduzione a un *vacuum* disponibile allo sfruttamento. La rilevanza attribuita alla cartografia, strumento politico per eccellenza del potere coloniale, mostra il tentativo di catturare la complessità geografica ed etnica di territori in gran parte sconosciuti. La carta geografica costituiva oltretutto anche la certificazione principale dell'esistenza della frontiera che era quasi sempre blandamente definita sul territorio. Da questo punto di vista, asserisce ancora Brambilla (*id.*), lo sguardo europeo si è mostrato, prima ancora che disinteressato, incapace di cogliere geografie, rappresentazioni e ordini altri del mondo e modalità diverse di individuazione della comunità.

Lungi dall'essere un continente senza frontiere, l'Africa precoloniale era percorsa da una molteplicità di demarcazioni territoriali che significavano cose diverse in diversi contesi e che erano create, manipolate e infuse di processi sociali, economici e politici. Le frontiere sorgevano lungo le rotte commerciali e intorno alle sovranità politiche, spesso riguardando le persone prima che il territorio (Goody 1980) e penetrando nelle aree di influenza di altri centri di potere. Nel Corno d'Africa, confini e frontiere erano investiti di significati culturali, validità sociali e importanza politica ed economica eterogenei ed erano oggetto di contestazione continua tra gruppi e fazioni (cfr. Clapham 1996; Sorensen 1992; Triulzi 1993). Tra le popolazioni agricole dell'altipiano, ad esempio, il controllo della terra si intrecciava con la discendenza genealogica, con il potere politico e con il sistema produttivo, imbevendo la frontiera di un'importanza concreta e, al tempo stesso, metaforica che percorreva trasversalmente il tessuto sociale (Hoben 1973; Nadel 1946; Pausewang 1983; Taddia 2004; Tronvoll 1998a; cfr. cap. 6). Questa importanza si rifletteva nella nozione amara del "buon vicino", inteso come colui che non tenta di spostare i marcatori della frontiera (Clapham 1996; Tronvoll 1999). Le popolazioni nomadi somale promuovevano invece un espansionismo legato alla pastorizia, secondo il principio per cui "dove vanno i cammelli, quella è la Somalia" (Clapham 1996).

In generale, in epoca precoloniale, le frontiere non avevano il carattere di una linea fissa, tracciabile su carta ma erano piuttosto limiti fluidi e mutevoli, aree di difesa e di espansione, di incontro e di cambiamento. Rielaborando le riflessioni dello storico Turner (1920) relative alla storia della conquista americana dell'Ovest<sup>1</sup>, Igor Kopytoff (1987) ha proposto una lettura della storia culturale e della cultura politica dell'Africa a partire proprio dal concetto di "frontiera mobile". In contrapposizione all'immagine reificata della "tribù"

---

<sup>1</sup> In contrapposizione all'accezione europea e stato-centrica di linea fortificata che separa aree densamente popolate, Turner concettualizza la frontiera americana come un limite continuamente proiettato in avanti verso la colonizzazione di nuove terre e caratterizzato dall'interazione tra culture.

introdotta dalle esigenze classificatorie europee, la frontiera africana è intesa dall'autore come uno scenario di mobilità continua e come lo spazio interstiziale in cui venivano di volta in volta modellati gli ordini sociali e le identità fluide delle mutevoli società africane. Anche in un contesto, come quello abissino, segnato da una lunga tradizione statale, l'accezione eurocentrica di frontiera come limite fisso che stabilisce e conchiude un territorio i cui abitanti sono considerati cittadini, era estranea. Lo storico Harold Marcus (1994) ha, ad esempio, interpretato la storia dell'Etiopia come un'alternanza di momenti di espansione e di contrazione, ossia come un'oscillazione continua dei confini e delle frontiere geografiche, culturali e politiche. A causa della natura particolarmente impervia del profilo geomorfologico, scarpate e fiumi hanno storicamente ostacolato i contatti sociali e le relazioni economiche tra le varie popolazioni dell'altipiano, divenendo la base per la definizione delle aree amministrative e per lo sviluppo di identità regionali. Anche in questo caso, però, le frontiere non venivano intese alla stregua di una linea fissa che tracciava un perimetro vincolante, quanto come un'area mutevole e vagamente determinata che si propagava fino alle terre del Paese vicino (Guazzini 1999).

L'imposizione del sistema frontaliero coloniale ha avuto un impatto profondo sulle forme precedenti di delimitazione sociale e territoriale che, pur non essendo state del tutto smantellate, hanno subito una riarticolazione. Inoltre, il principio di intangibilità delle frontiere coloniali, asserito dall'Organisation of African Unity (OAU) nel 1964, ha reso queste ultime permanenti e parte integrante delle vite, delle costruzioni identitarie, degli assetti economici e politici delle comunità che le abitano. Benché, infatti, lo stato moderno con le sue frontiere rappresenti un dispositivo esogeno, ossia imposto dall'esterno, la frontiera africana contemporanea non può essere pensata come "artificiale", per almeno due ordini di motivi. In primo luogo, non esistono frontiere naturali poiché tutte, incluse quelle europee, sono il frutto di un'invenzione politica e sono, al più, naturalizzate attraverso il discorso nazionale (Sassen 2006). In secondo luogo, seppur arbitrariamente imposte, esse sono vissute, attraversate e "praticate" dai soggetti e sono inserite nelle complesse stratificazioni sociali politiche e culturali del passato.

Rispetto al quadro sin qui delineato, la frontiera tra Etiopia ed Eritrea presenta alcune peculiarità. Per prima cosa, il suo tracciato è solo in parte eterocentrato, poiché è stato definito con la partecipazione dell'imperatore etiope Menelik II, seppur in una condizione di disparità rispetto all'Italia, e in seguito alla battaglia di Adwa, una delle più clamorose sconfitte subite dalla colonizzazione. Inoltre, la sua istituzionalizzazione in quanto frontiera internazionale non è avvenuta all'indomani della decolonizzazione degli anni Quaranta, ma

## Capitolo I

in epoca molto più recente, nel 1991, in seguito alla trentennale guerra di indipendenza che fu combattuta dal fronte di liberazione eritreo contro uno Stato africano sovrano, l'Etiopia appunto, dando vita a narrative e a letture del passato divergenti. Poco dopo esser stata istituzionalizzata, poi, essa è stata chiusa a causa di un conflitto esplosivo proprio per questioni frontaliere, tagliando in due un'area alquanto compatta e omogenea dal punto di vista culturale. Nonostante Etiopia ed Eritrea siano entità politiche caratterizzate da pluralità etnica, linguistica e religiosa, infatti, la frontiera attraversa in gran parte la regione settentrionale dell'acrocorno del Corno d'Africa, abitata principalmente da popolazioni che parlano la lingua tigrina, di religione cristiana-ortodossa, agricole e sedentarie, che sono state coinvolte da processi storici comuni e che hanno svolto un ruolo tutt'altro che marginale nell'assetto politico dei rispettivi stati. Anche all'indomani dell'indipendenza, le classi dirigenti etiopi ed eritree erano costituite infatti da gruppi provenienti da quest'area. L'odierna impermeabilità si contrappone dunque a continuità storiche e culturali e a legami affettivi, sociali e familiari che sono in un rapporto complesso con il processo di costruzione e di irrigidimento delle differenze nazionali. La qualità paradossale che, secondo Nugent e Asiwaju, caratterizza tutte le frontiere e che scaturisce dall'"intreccio tra gli intenti ufficiali e le percezioni popolari – tra la politica e il flusso della vita sociale" (1996: 1), appare tra Etiopia ed Eritrea come particolarmente evidente. Se da un lato l'imposizione della frontiera e la sua chiusura hanno reciso legami e contatti, dall'altro essa è stata riappropriata dai soggetti attraverso i loro percorsi biografici. Benché chiusa, essa è, infatti, attraversata in modi leciti e illeciti e in entrambi i sensi, è maneggiata in quanto risorsa ma è anche reificata e rinforzata attraverso profondi sentimenti di appartenenza nazionale e attraverso un'attività immaginativa che si lega ai desideri di mobilità. Essa dunque è al centro di processi di costruzione delle soggettività, poiché apre (ma preclude anche) spazi concreti di agentività.

### 1.2. INIZIARE DALL'INIZIO

Le frontiere attuali dello Stato etiope delimitano un'area geografica piuttosto vasta che accoglie al suo interno una varietà di ambienti, di climi, di lingue e popolazioni<sup>2</sup> e che nel 1928 Conti Rossini, facendo eco all'assunto modernista per cui ogni cultura appartiene a un popolo che è a sua volta radicato in un territorio, definì un "mosaico di popoli". Quando si parla di Etiopia in riferimento al passato, si è soliti iniziare dalla lunga tradizione statale che si è sviluppata negli altipiani settentrionali tra popolazioni di lingua semitica e che si è protratta fino al 1974, anno della destituzione dell'ultimo *negus* (imperatore) Haile Selassie I a opera del regime militare del Derg ("comitato" in amarico). Tale tradizione è fatta risalire al I millennio a.C. e all'incontro tra Salomone, re d'Israele, e Makeda, la regina del regno africano di Saba, da cui nacque Menelik I, considerato il capostipite della dinastia etiope e ritenuto colui che portò l'Arca dell'Alleanza ad Aksum, capitale dell'omonimo regno.<sup>3</sup> Nei secoli successivi il regno di Aksum divenne lo snodo di traffici commerciali che si estendevano dal Mediterraneo all'India e il centro di un'area culturale, a cavallo dell'odierna frontiera, che fu precocemente cristianizzata<sup>4</sup>. Dopo il crollo di Aksum, questa presunta continuità politica è stata caratterizzata da fratture e dalla nascita di piccoli regni talvolta recalcitranti a sottostare al potere centrale, ha attraversato periodi di espansione e di declino, cambiamenti dinastici, attacchi da parte dei poteri islamici provenienti dalle coste del mar Rosso e dal Sudan,<sup>5</sup> spostamenti di popolazione, spinte centripete da parte

---

<sup>2</sup> Da un punto di vista linguistico tale varietà è classificata in due famiglie, quella nilo-sahariana, a cui appartengono gli idiomi delle frange occidentali, e quella proto-afroasiatica, che include i gruppi cuscitico, omotico e semitico. Il gruppo cuscitico è distribuito in tutto il paese e comprende gli Oromo, gli Afar, i Somali, etc.; quello omotico è diffuso nell'area sud-occidentale, in corrispondenza della valle del fiume Omo. Le lingue semitiche sono infine presenti soprattutto nella parte settentrionale dell'Etiopia e sono parlate, tra le altre, dalle popolazioni tigrine e amara (Calchi Novati 1994).

<sup>3</sup> Esistono molte versioni di questo mito da un lato e dall'altro del Mareb (Alemseged Abbay 1997a); qui ho fatto riferimento alla versione riportata nelle cronache celebrative note come Kebra Nagast (Gloria dei Re), Esse furono compilate nel XIII secolo durante la cosiddetta "restaurazione salomonide", durante la quale i regnanti si dichiararono discendenti diretti di Menelik I e Salomone e svilupparono un sistema di tipo feudale legato all'aristocrazia. Negli stessi decenni, la regione settentrionale del Corno d'Africa assunse stabilmente il nome di Etiopia.

<sup>4</sup> La cristianizzazione dell'Etiopia è avvenuta tra il IV e il VI secolo. Il legame tra la Chiesa Ortodossa Tewahedo d'Etiopia e i regni e gli imperi che dominarono la regione ha avuto una posizione di rilievo, perché il potere politico ha spesso attinto alla fede cristiana e alla Chiesa per fondarsi e rafforzarsi, soprattutto dopo che la diffusione dell'Islam trasformò il regno dell'altopiano in un'isola in un mare musulmano (Calchi Novati 1994). Nel corso della restaurazione salomonide (il cosiddetto medioevo etiope), la Chiesa rafforzò il proprio vincolo con il potere imperale, grazie alle concessioni terriere e ai privilegi che il governo elargì ai monasteri in cambio dell'appoggio politico.

<sup>5</sup> La presenza di popolazioni arabe nel Corno d'Africa precede l'avvento dell'islam visto che la penisola araba, nel punto in cui il mar Rosso è più stretto, dista solo 30 km dalle coste eritree. Come fa notare Calchi Novati (1994), i regni arabo-islamici ebbero un ruolo centrale nelle vicende storiche del Corno d'Africa, non solo perché i contatti e gli scambi influenzarono in profondità il profilo culturale della regione, ma anche perché furono gli antagonisti storici degli stati dell'altopiano. Sin dal Seicento, l'espansionismo arabo è stato la causa dell'arretramento dei regni etiopi verso le zone centrali e meridionali dell'altopiano e della perdita del controllo del mar Rosso e delle aree costiere.

## Capitolo I

dei vari regnanti (*ras*) locali e lotte intestine per la supremazia<sup>6</sup>. Oltretutto, tale continuità ha riguardato solo alcune aree dell'attuale federazione, ossia quelle centro-settentrionali, poiché le zone meridionali e occidentali sono state inglobate solo alla fine dell'Ottocento, quando il Paese ha raggiunto l'odierna estensione territoriale.

La mia scelta di "iniziare dall'inizio", benché questo inizio riguardi solo una parte della regione, non deve essere vista come un sintomo di passatismo o di quella tendenza a confondere la parte con il tutto, ponendo degli altipiani al centro dell'analisi. Tale scelta, affonda nel fatto che la riappropriazione del passato qui descritto è stata, insieme al cristianesimo, una dei principali elementi di stabilità per i sovrani di volta in volta al potere e il suo valore simbolico è stato sino ad anni recenti fonte di legittimità e prestigio nelle narrative di costruzione dello stato-nazione e nei delicati equilibri regionali. Le aspirazioni etiopi sui territori al di là del Mareb si sono, infatti, intrecciate con la valorizzazione delle continuità storiche che affondano in quel passato lontano e dei legami tra gli antichi imperi e le rivendicazioni territoriali dello stato-nazione etiope nell'Ottocento (Levine 1974). Al contrario, l'indipendentismo eritreo ha posto tali legami in secondo piano, considerandoli discontinui e interpretandoli come il frutto di una lettura della storia volta a legittimare il dominio etiope sull'Eritrea.

Se il passato remoto, in quanto narrativa mitologica, ha svolto la funzione di tracciare una continuità nel tempo, il passato recente ha piuttosto avuto un ruolo centrale nella costruzione delle differenze da un lato e dall'altro della frontiera. Dalla seconda metà dell'Ottocento, per l'impero etiope si è aperta una grande fase di cambiamento che ha riguardato sia le dinamiche interne, sia i rapporti con l'esterno. Il potere politico e il sistema economico, che si erano in precedenza basati su reti genealogiche, sul sistema feudale che legavano i *ras* locali al *negus* e sulla rivalità con gli interessi della Chiesa, subirono un processo lento di modernizzazione. Gli imperatori Tewodros II, Yohannes IV e Menelik II avviarono programmi di unificazione legale e amministrativa, di sviluppo industriale e di ridimensionamento del potere ecclesiastico che, sebbene fossero inizialmente fallimentari a causa dell'opposizione dei poteri laici e clericali, misero in moto dinamiche di accentramento e di razionamento dell'apparato imperiale (Calchi Novati 1994). Sul piano della politica estera, i rapporti con le potenze europee si fecero fitti e contraddittori, in relazione al nuovo ruolo commerciale e geopolitico che il Corno d'Africa aveva acquisito

---

<sup>6</sup> Rimando a Calchi Novati 1994 per una dettagliata ricostruzione e analisi storica di questo periodo.

in seguito all'apertura del canale di Suez e alle mire coloniali italiane.<sup>7</sup> A questo periodo è fatto risalire l'inizio del colonialismo italiano quando, nel 1882 il porto di Assab, comprato in precedenza dalla società privata Rubattino, passò allo Stato. La presenza italiana fu regolamentata dal trattato di Hewet del 1884 con la garanzia della Gran Bretagna, che concedeva al *negus* la fascia costiera del mar Rosso e il diritto di transito per Massawa. Tuttavia, Massawa divenne immediatamente il punto di partenza di incursioni italiane che suscitarono le immediate proteste di Yohannes IV, incoronato *negus* nel 1872, e la reazione militare di Alula, *ras* del Mareb Melash<sup>8</sup>, ossia la regione degli altipiani eritrei, fedele all'imperatore. Per risolvere le controversie territoriali, Italia ed Etiopia decisero di rivolgersi alla Gran Bretagna che tuttavia assunse un atteggiamento fortemente ambiguo, legittimando, di fatto, l'espansionismo italiano (Zewde 2001). Poco tempo dopo, Yohannes si trovò alle prese con una nuova minaccia esterna, questa volta proveniente da Nord, ossia la *jihad* proclamata dal sudanese Mahadi, e fu ucciso in battaglia nel tentativo di proteggere le proprie frontiere.

Nonostante le sfortunate vicende che caratterizzarono il suo impero in politica estera, la figura di Yohannes ha assunto, insieme a quella di Alula, un rilevante valore simbolico in Tigray. Yohannes era infatti un dignitario del Nord che, dopo molti secoli, aveva spostato il centro politico dell'impero riportando la capitale in Tigray, grazie alla collaborazione del fedele Alula. Soprattutto per i sostenitori del progetto del Tigray-Tigrinya (cfr. 1.4), Yohannes e Alula rappresentano gli ultimi difensori di una nazione, l'Etiopia storica, le cui frontiere si estendevano fino al mar Rosso. Tali posizioni si riflettono nei dibattiti storiografici locali: Alemseged Abbay (1997a) e Haggai Erlich (1996), sostenitori dell'unità trans-Mareb, hanno ad esempio individuato nella fine del diciannovesimo secolo un periodo di unione e pacificazione per gli altipiani tigrini ed eritrei (la cosiddetta *pax Alula*). Al contrario, altre correnti interpretative hanno smentito le loro analisi, dipingendo le capacità di controllo del Mareb Melash da parte di Yohannes e Alula come marginali e prettamente militari (cfr. Reid 2001).

---

<sup>7</sup> Il Corno aveva una posizione strategica anche in relazione ai disegni imperiali di Gran Bretagna e Francia, secondo l'asse rispettivamente verticale e trasversale. Dopo alcuni episodi di tensione, la Gran Bretagna assunse un ruolo centrale nell'area, stabilendo possedimenti in Sudan e Somalia, mentre alla Francia rimase un piccolo dominio a Gibuti.

<sup>8</sup> L'espressione è spesso tradotta come "territorio *oltre* il Mareb", facendo riferimento a un osservatore geograficamente e, di conseguenza, etnicamente e politicamente posizionato a sud, ossia ad Addis Ababa, dove effettivamente si svilupparono i primi studi accademici. Dal punto di vista della popolazione che la abita, la regione sarebbe piuttosto definibile come "territorio *sopra* il Mareb". Per evitare una traduzione influenzata dal posizionamento dell'osservatore, alcuni autori (cfr. Tronvoll 1999), hanno suggerito di tradurre l'espressione con "territorio *del* Mareb".

## Capitolo I

Figura altrettanto controversa è quella di Menelik II che era stato *ras* della regione dello Shoa, nell'Etiopia centrale, ed era salito al trono imperiale nel 1889. Mentre era *ras*, aveva costituito una delle principali minacce al potere del suo predecessore Yohannes IV e aveva stretto, contro di lui, intensi rapporti con gli Italiani, favorendo la loro penetrazione negli equilibri locali. Divenuto imperatore, Menelik continuò il processo di espansione territoriale verso sud iniziato negli anni precedenti e, in breve, arrivò a controllare una porzione di territorio corrispondente circa a quella dell'attuale federazione. Egli trasferì la capitale dell'impero ad Addis Ababa e fu promotore di un processo di modernizzazione e di decisa apertura verso l'Occidente, che ebbe risultati più incoraggianti dei tentativi dei suoi predecessori. Tuttavia, a causa delle controversie intorno al trattato di Ucciali,<sup>9</sup> la sua esperienza imperiale si aprì con la rottura della vecchia alleanza con gli Italiani. Firmato nel 1889 tra Italia ed Etiopia, il trattato era stato investito, come spesso è accaduto nella storia del colonialismo (Droz 2007 [2006]), di significati differenti tra le due parti in causa: mentre per Menelik era un accordo di alleanza, nelle intenzioni dell'Italia aveva il valore di un accordo di protettorato. Nelle prospettive italiane, infatti, la colonia di Eritrea, istituita nel 1890, era un trampolino di lancio per la conquista dell'enorme impero abissino, che avrebbe messo in congiunzione i possedimenti sul mar Rosso con quelli sulle coste dell'attuale Somalia.<sup>10</sup> La denuncia e l'abrogazione del trattato da parte di Menelik II nel 1893 infransero le speranze italiane di un'espansione coloniale per via diplomatica e resero inevitabile lo scontro armato. L'Italia si preparò alla guerra sapendo di poter sfruttare a proprio vantaggio le rivalità tra i *ras* locali, mentre Menelik II riuscì a organizzare un imponente esercito con l'aiuto di tutte le regioni dell'impero. Il primo marzo 1896, l'esercito etiope trionfò ad Adwa, infliggendo a una potenza europea una delle più grandi sconfitte della storia coloniale e segnando uno spartiacque nei rapporti tra le popolazioni tigrine etiopi ed eritree. Il riconoscimento dell'indipendenza etiope con il trattato di pace di Addis Ababa si affiancò, infatti, all'accettazione della dominazione italiana sull'Eritrea, opzione che d'altra parte Menelik II non aveva mai osteggiato, sancendo la divaricazione

---

<sup>9</sup> Il trattato costituiva una svolta nelle relazioni tra Italia ed Etiopia, poiché la prima, dopo aver a lungo adottato una politica periferica caratterizzata dalla ricerca di accordi con i capi locali frontalieri, cercò un rapporto diretto con il potere imperiale. Menelik, invece, ponendosi come interlocutore alla pari, raccolse i frutti dei rapporti intessuti con gli italiani quando era *ras*. Le divergenze interpretative riguardavano, in particolare, l'articolo XVII del trattato: se la versione italiana riportava che l'imperatore etiope acconsentiva a servirsi del re d'Italia in tutte le questioni internazionali, nella versione amarica egli "poteva" avvalersi dell'appoggio italiano, senza obblighi di esclusività.

<sup>10</sup> La penetrazione in Somalia fu inizialmente condotta da varie compagnie commerciali private a cui subentrò lo stato nel 1905. La colonia fu istituita nel 1908 ma il controllo del territorio fu ottenuto nel corso degli anni Venti.

dei destini politici dei due Paesi. La definizione della linea frontaliere implicò un complesso iter burocratico, a causa della limitata conoscenza topografica delle regioni e della distribuzione sul territorio delle popolazioni locali con le loro pratiche consuetudinarie (es. razzie, nomadismo). La frontiera fu infine tracciata lungo la linea dei fiumi Mareb-Belesa-Muna, ma la sua delimitazione nelle aree tra di essi e nel tratto orientale rimase in parte indefinita.<sup>11</sup>

In Etiopia, gli anni successivi alla battaglia di Adwa segnarono l'apice del potere di Menelik, che modernizzò ulteriormente l'organizzazione statale, si impegnò per apportare miglioramenti in vari settori (da quello viario a quello scolastico) e definì le frontiere dell'impero. La fine del suo potere nel 1913 fu preannunciata da una lunga malattia che aprì complesse vicende della successione al potere e che si concluse con l'incoronazione di Haile Selassie I. Appena salito al trono, il nuovo sovrano confermò la sua adesione alla linea progressista di cui era stato fautore anche negli anni precedenti, dando battaglia ai privilegi feudali, cercando di accentrare tutti i poteri nelle sue mani, varando la Costituzione nel 1931 e istituendo un parlamento bicamerale. Tuttavia il periodo delle riforme fu bruscamente interrotto dal rinnovato interesse coloniale italiano verso l'Etiopia, riesplso con l'avvento del fascismo. L'apertura delle ostilità fu anticipata da una serie di eventi ai quali Haile Selassie reagì rivolgendosi alla Società delle Nazioni che assunse un atteggiamento ambiguo, senza di fatto intervenire. L'attendismo dell'imperatore rivelò la sua inefficacia nel 1935, quando le truppe italiane attraversarono il Mareb. Grazie all'uso indiscriminato di ogni arma, compresi gas tossici e vietati, e all'impreparazione di Haile Selassie, la penetrazione fu fulminea: il 5 maggio del 1936 Badoglio fece ingresso ad Addis Ababa e, pochi giorni dopo, Mussolini proclamò la fondazione dell'impero d'Etiopia.

### **1.3. L'ERA COLONIALE**

Il colonialismo italiano è stato un fenomeno marginale rispetto alla spartizione del continente africano ed è iniziato con un notevole ritardo rispetto a quello delle grandi potenze europee, lasciando un'incidenza nelle strutture istituzionali e produttive dei paesi

---

<sup>11</sup> Per una dettagliata ricostruzione della storia frontaliere della colonia d'Eritrea tra il 1898 e il 1908, cfr. Guazzini 1999; per l'analisi delle componenti cartografiche, cfr. Ciampi 1998.

## Capitolo I

colonizzati non altrettanto profonda e duratura.<sup>12</sup> Tuttavia, se osservati in relazione ai sessant'anni di dominazione dell'Eritrea, i suoi effetti risultano consistenti e a lungo termine, ed emergono sia nel processo di costruzione dello stato-nazione eritreo, di cui il colonialismo è il momento fondativo, sia nelle relazioni tra Etiopia ed Eritrea (Chelati Dirar 2007, Locatelli 2009). Le politiche segregazioniste, attuate dall'amministrazione italiana e rinforzate in epoca fascista, favorirono, infatti, l'introduzione di un pensiero della differenza, mentre la prossimità con una cultura che si presentava e si imponeva come "superiore", per lingua, gusti alimentari, manufatti, stili di vita e saperi, alimentarono il mito dell'eccezionalità eritrea tra le *élites* urbanizzate e tra la manodopera specializzata (Woldemikael 2005). Il colonialismo italiano in Eritrea può dunque essere pensato come una consistente opera di rimaneggiamento delle differenze, sia di quelle interne all'Eritrea, sia di quelle esterne.

Come ha osservato Calchi Novati (2009), l'Eritrea è un vero e proprio "artefatto" del colonialismo italiano, a cominciare dalle frontiere e dal nome, scelto dagli italiani riprendendo il termine greco e latino per il Mar Rosso. Le sue frontiere comprendono un insieme di gruppi, lingue e religioni differenti che proprio attraverso la sua eterogeneità si rivela come frutto dell'elaborazione coloniale (Guazzini 1999).<sup>13</sup> A metà Ottocento, dunque in epoca precoloniale, l'attuale Eritrea era divisa in quattro ampie regioni che avevano scarsi contatti tra loro. La prima, il Mareb Melash, era abitata da gruppi tigrini di religione cristiana ortodossa ed era a sua volta distinta in tre altipiani (*kebessa*), l'Hamasién, Seraye e Akele-Guzai. Questi erano storicamente legati all'impero abissino e costituivano, in parte costituiscono ancora oggi, unità territoriali e parentali con distinte frontiere geografiche e specifici confini identitari (Nadel 1944; Tronvoll 1998a). Ai margini degli altipiani abitavano i Saho, pastori e coltivatori mussulmani, e nelle aree urbane risiedevano gli Jeberti, Tigrini di religioni musulmana. La seconda regione era composta dalle terre basse (*metahit*) occidentali del Barka e del Gash-Setit, abitate da gruppi nomadi (come i

---

<sup>12</sup> Fatta eccezione per l'Eritrea, consolidata dal 1890, l'occupazione effettiva dei possedimenti in Africa ebbe luogo tra le due guerre quando il colonialismo su scala mondiale era ormai in regressione (Calchi Novati, Valsecchi 2005). Inoltre, anche nel periodo di sua massima espansione, la dominazione italiana fu limitata a una manciata di paesi, ossia Eritrea, Somalia, Libia ed Etiopia. Le ragioni di questo ritardo sono legate principalmente a questioni interne: l'Italia era arrivata tardi all'unificazione e, alla fine dell'Ottocento, era alle prese con problemi di integrazione e di stabilità e con le mire irredentiste verso i territori d'oltralpe. Al tempo stesso, le spinte verso il colonialismo erano molteplici (dalle pressioni economiche e regali alle suggestioni dell'immaginario imperiale), modellando nei confronti del colonialismo un atteggiamento nel complesso cauto e discontinuo.

<sup>13</sup> Per una ricostruzione dell'esperienza coloniale in Eritrea, cfr. i lavori di Irma Taddia (1986 in particolare) e i numerosi contributi di Locatelli, Volterra, Zaccaria, Lenci, Triulzi, Crespi, Del Boca, Chelati Dirar.

Tigre e i Beni-Amer), sedentari (quali i Kunama) e cacciatori e raccoglitori (i Nara). La terza comprendeva le aree costiere a nord di Massawa in cui l'influenza araba e islamica e la dominazione dell'impero ottomano avevano favorito la costruzione di rilevanti confini simbolici con i gruppi vicini. Le terre a sud di Massawa costituivano, infine, la quarta regione ed era in parte dominata dal sultanato di Assaua e in parte abitata dai pastori Afar che non erano mai stati soggiogati da poteri esterni e che, dalla spartizione del continente in poi, si trovarono divisi tra Eritrea e Gibuti ed Etiopia.

Benché la *colonia primogenita* fosse stata inizialmente pensata come base militare per gli attacchi contro l'Etiopia, dopo la battaglia di Adwa l'Italia si dedicò a una politica di pacificazione e al consolidamento dei possedimenti già ottenuti, eliminando un'intera generazione di leader locali. L'amministrazione italiana si ispirò in linea di massima al modello assimilazionista francese, introducendo a tratti forme di limitata autonomia, ma fu soprattutto caratterizzata dall'autoritarismo e dallo sfruttamento, accentuati durante il periodo fascista. (Calchi Novati, Valsecchi 2005). Come in altri contesti coloniali, inoltre, l'esaltazione della diversità etnica e religiosa fu funzionale al controllo del territorio, attraverso il perseguimento di una politica del *divide et impera* che garantì spazi di manipolazione politica e sociale. In particolare l'amministrazione italiana diede supporto ai gruppi che avevano storicamente occupato una posizione marginale negli equilibri di potere locali (ossia i cuscitici Bilin, Afar e Saho e i nilotici Kunama) e alle popolazioni mussulmane rispetto a quelle cristiane. Il cristianesimo e l'islam erano stati il cuore della coesione sociale e della legittimazione dell'autorità politica e in passato avevano costituito un sistema fluido, con cambi frequenti nel bilanciamento di potere tra le due religioni. Nell'interpretazione italiana, la libertà religiosa asserita durante la conferenza di Berlino<sup>14</sup> si trasformò in un'uguaglianza che scompaginò gli equilibri di potere, sfidando la tradizionale egemonia della cristianità del *kebessa* e dell'islam del *metahit* (Chelati Dirar 2007). Nelle città del *kebessa*, le nuove relazioni tra religioni si concretizzarono nel miglioramento dello status sociale dei mussulmani e nella nascita di una piccola borghesia che ebbe in seguito un ruolo di leadership nei primi fermenti nazionalisti. Più in generale, il processo di "etnicizzazione" poggiò sulla mappatura del panorama geografico e sociale,

---

<sup>14</sup> Organizzata tra il 1884-1885 per regolamentare il commercio europeo in Africa Occidentale, la conferenza di Berlino costituì l'occasione per discutere delle modalità di occupazione dei territori africani.

## Capitolo I

attraverso l'elaborazione di carte etniche, atlanti linguistici, raccolte di tradizioni orali, genealogie e codici consuetudinarie (*id.*).<sup>15</sup>

Nelle campagne, benché gravate da una pesante tassazione, le popolazioni rurali godettero della sospensione dei doveri legati al precedente sistema feudale che facilitò il consolidamento del dominio coloniale. Malcontento e rivolte esplosero invece nelle aree coinvolte dagli espropri in favore degli insediamenti dei coloni previsti dalle politiche terriere. Nelle intenzioni del governo italiano, il colonialismo era intrecciato con lo sviluppo di aziende agricole di stato e con la ricerca di nuove terre coltivabili oltremare per risolvere i problemi economici della popolazione e frenare la sua migrazione verso territori stranieri. Gli espropri andarono di pari passo con la codifica dei diritti consuetudinari che furono modellati sulla base di un concetto statico di tradizione contrapposto a quello di modernità, definendo uno spazio giuridico segregato per i soggetti coloniali (Chelati Dirar 2007). Per quanto riguarda le città, i cambiamenti maggiori e più duraturi riguardarono la capitale Asmara, ex quartier generale di *ras* Alula. Il primo intervento italiano fu l'edificazione, subito dopo la conquista nel 1889, di un'area fortificata, il Campo Cintato, corrispondente all'attuale centro amministrativo e commerciale della città chiamato *Kombishtato*. Il Campo Cintato era inizialmente la base militare in cui le truppe coloniali, composte di soldati italiani e indigeni (gli *ascari*), organizzarono l'attacco all'Etiopia, e, dopo la sconfitta di Adwa, divenne la capitale dell'Eritrea. Durante il periodo della cosiddetta *pax colonica*, la città fu gradualmente trasformata in un piccolo insediamento urbano coloniale, con bar, cinema, teatri, strutture amministrative, ma anche mercati indigeni e insediamenti di *ascari* provenienti da varie regioni. Come ricompensa per i loro servizi militari, questi ultimi avevano ricevuto la possibilità di stabilirsi con le proprie famiglie in spazi appositi della città, e con il tempo assunsero posizioni amministrative. Le autorità coloniali dunque cooptarono alcuni elementi della società eritrea nell'apparato di governo e, pur essendo orientati alla creazione di soggetti coloniali, contribuirono alla formazione di un'embrionale *élite*. Il tessuto sociale di Asmara fu reso ancor più stratificato dall'arrivo di migranti greci, indiani, arabi e delle aree limitrofe richiamati dal boom economico e, dagli anni Trenta del Novecento, dall'arrivo massiccio di Italiani, la cui

---

<sup>15</sup> L'attenzione di studiosi e viaggiatori italiani nel Corno precedette l'espansione coloniale e fu legata ad associazioni e gruppi di interesse, tra cui la Società geografica italiana. Tra i più eminenti studiosi in epoca coloniale, ricordo Conti Rossi, Perini, Petazzi e Pollera. Nonostante gli sforzi, la conoscenza geografica dei territori rimase piuttosto approssimativa, come era emerso durante la battaglia di Adwa e come mostrarono le difficoltà di definizione delle frontiere. I tentativi di standardizzare i nomi delle località frontaliere, di localizzare fiumi e montagne possono essere intesi come passi importanti del processo di costruzione dello stato coloniale.

popolazione raggiunse le sessantamila unità. Tuttavia le aree fuori dal Campo Cintato rimasero largamente ignorate dall'amministrazione coloniale e sembravano funzionare solo come il contenitore di una sempre crescente popolazione africana proveniente soprattutto da "oltre il confine" (Locatelli 2009).

Come ha messo in luce la storica Francesca Locatelli, l'analisi delle relazioni tra gli amministratori coloniali e le comunità di immigrati costituisce un punto di vista privilegiato per indagare le influenze sui modelli di inclusione ed esclusione che si espressero in seguito. Se dopo la battaglia di Adwa le relazioni tra l'impero etiope e l'Italia furono di buon vicinato (Tekeste Negash 1987), dal lato italiano l'ansia provocata da una sconfitta simbolicamente disastrosa alimentò un atteggiamento di sospetto verso chi proveniva dall'altro lato del Mareb. Durante il periodo coloniale, l'afflusso di migranti economici dall'Etiopia, e in modo particolare dal Tigray era un fenomeno piuttosto consistente<sup>16</sup> che né l'Etiopia né l'Italia riuscivano ad arginare. Esso era alimentato dalle carestie degli anni Ottanta dell'Ottocento, dall'economia coloniale e dallo svuotamento delle campagne del Mareb Melash a causa della mobilitazione bellica. Secondo fonti coloniali (es. Paoli 1908, cit. in Locatelli 2009), ad Asmara i migranti da "oltre il confine" erano considerati alla stregua di sanguisughe che accumulavano soldi e per poi tornare a casa ed erano percepiti come soggetti pericolosi, chiusi nelle loro *enclave* in base alla provenienza. In quanto vagabondi, criminali e *agame*,<sup>17</sup> erano ritenuti ben diversi dai "fedeli" ascari e dai "lavoratori civilizzati" associati con gli strati eritrei della popolazione urbana. In effetti, i migranti dall'Etiopia costituivano sacche di marginalità che, in assenza di reti sociali e familiari, risentivano in misura maggiore delle instabilità del sistema economico e del mercato del lavoro, sopravvivendo spesso attraverso la prostituzione e la produzione e vendita di bevande alcoliche. Queste rappresentazioni dei migranti da "oltre il confine" sono in assoluta continuità con le narrative che caratterizzano ancora oggi i rapporti tra Eritrei e Tigrini, lasciando intuire la profondità storica di tali immagini. Il flusso migratorio tra Etiopia ed Eritrea riguardava anche le campagne del *metahit*, grazie alla disponibilità di terre rese coltivabili dalle bonifiche e dall'arruolamento dei contadini, e si muoveva contemporaneamente anche nella direzione opposta: a causa delle soffocanti e discriminatorie politiche coloniali, l'attraversamento del Mareb era una delle opzioni

---

<sup>16</sup> Secondo Pankhurst (1968) il colonialismo italiano agì a diversi livelli come un motore di movimento su popolazioni che in precedenza erano state principalmente stanziali.

<sup>17</sup> Per una disamina di questo concetto, cfr. cap. 2.2.2.

## Capitolo I

principali per le fasce di popolazione eritrea più istruite, che spesso trovarono ospitalità presso la corte imperiale (Chelati Dirar 2009).

Anche il coinvolgimento dell'Eritrea nell'espansionismo bellico verso l'Etiopia ha avuto un forte impatto sui rapporti transfrontalieri. Anticipando grottescamente le derive dell'attuale regime eritreo, in epoca coloniale l'Eritrea fu principalmente usata per produrre soldati da mobilitare contro l'Etiopia. La vita militare era lo sbocco principale per i giovani soggetti coloniali ed entrare nell'esercito e distinguersi tra le sue fila era un modo per ottenere miglioramenti economici, fiducia e privilegi da parte dei coloni. Secondo Tekeste Negash (1997), nell'ultima fase del colonialismo la creazione di un'identità nazionale e territoriale eritrea basata sul senso di superiorità fu alimentata proprio dal coinvolgimento nella guerra, dal boom economico legato alla mobilitazione bellica e dall'ideologia razzista che tratteggiò la distinzione tra gli Eritrei, in quanto soggetti civilizzati, e gli Altri. Come sottolinea Uoldelul Chelati Dirar (2009) dunque, l'azione di delineare le frontiere sulla carta tracciò il confine nella mente degli Eritrei e, di conseguenza, in quella degli Etiopi. In altre parole, tracciare la frontiera (*bordering*) provocò un duplice processo di creazione di un ordinamento istituzionale (*ordering*) e di produzione di un'alterità (*othering*) che agì da entrambi i suoi lati (Van Houtum, Van Naerssen 2002).

Dopo le conquiste italiane degli anni Trenta, la frontiera sul Mareb fu cancellata e l'Eritrea, cui fu annesso il Tigray, divenne una delle sei province dell'Africa Orientale Italiana con capitale Addis Ababa. L'obiettivo dichiarato di questa riorganizzazione amministrativa era creare entità omogenee in termini "nazionali", ma essa fu anche funzionale a minare l'apparato di potere imperiale. Attuando l'approccio già sperimentato nei decenni precedenti in Eritrea, l'amministrazione coloniale favorì l'islam sul cristianesimo e penalizzò gli Amara in favore degli Oromo, dei Somali e soprattutto degli Eritrei. Mentre l'Eritrea fu convertita in una colonia di popolamento, l'Etiopia non fu mai realmente pacificata e il controllo italiano fu limitato alle aree urbane, con focolai di guerriglia che misero costantemente in discussione l'esercizio del potere coloniale.<sup>18</sup> La separazione tra soggetti coloniali e coloni fu esasperata con l'introduzione nel 1938 delle leggi razziali che, vietando le unioni miste tra bianchi e africani, comportò soprattutto in Eritrea forti conseguenze nel tessuto sociale. Accanto a violenze e ad abusi, l'amministrazione coloniale italiana attuò politiche di sviluppo e di modernizzazione, attraverso la costruzione di strade,

---

<sup>18</sup> L'attentato al viceré Graziani del 1937 è una delle azioni più note portate avanti dalla resistenza e provocò una sanguinaria reazione da parte dell'Italia (cfr. Szelinger 2015).

l'istituzione di industrie e di aziende agricole e l'edificazione di quartieri, scuole e ospedali nelle aree urbane. Tuttavia la resa economica per l'Italia fu ostacolata dalla scarsità delle risorse e dunque dall'impossibilità di istituire un'economia coloniale basata sullo scambio tra materie prime e prodotti lavorati. Molto limitati furono gli interventi in ambito educativo, lavorativo e linguistico, soprattutto se paragonati a quelli attuati nelle colonie francesi e britanniche. L'istruzione fu, infatti, preordinata alla preparazione dei quadri bassi dell'amministrazione e alla formazione di manodopera per quei lavori "che gli italiani non volevano fare" (*sic*). I tassi di analfabetismo rimasero pertanto altissimi e gli spazi lasciati dalle politiche razziali alla formazione delle *élites* furono molto ridotti, delineando in modo preciso il ruolo dei soggetti coloniali nella compagine sociale.

#### **1.4. FRAMMENTAZIONI POSTCOLONIALI**

Nonostante i grandiosi progetti fascisti, l'AOI ebbe vita molto breve poiché, in seguito all'ingresso dell'Italia nella seconda guerra mondiale, le forze del Commonwealth penetrarono in Etiopia e ripristinarono la sovranità di Haile Selassie. L'imperatore rientrò vittorioso ad Addis Ababa nel 1941, e continuò la propria opera riformatrice, incentivata dallo stretto rapporto allacciato con le potenze occidentali e dalla volontà di entrare nel gioco del capitalismo. Le sue aperture democratiche (quali la modifica della costituzione e il suffragio universale) ebbero tuttavia solo effetti formali, a causa della gestione autarchica del potere. Haile Selassie avviò inoltre un processo di privatizzazione della terra che, seppur formalmente volto a una redistribuzione equa, provocò un peggioramento delle condizioni di vita dei contadini, alle prese con una nuova ondata di disastri ambientali. Dagli anni Sessanta, si aprì una stagione in cui le rivolte contadine si intrecciarono con le proteste contro il sistema imperiale di diversi settori della popolazione, dai reduci della resistenza anticoloniale ai dignitari, dai militari agli studenti. Particolarmente vivace era il movimento studentesco dell'università di Addis Ababa che da avanguardia intellettuale che si batteva per la libertà di stampa e di opinione, assunse un'ideologia marxista-leninista negli anni Settanta.

In politica estera, Haile Selassie dovette affrontare controversie territoriali relative all'Ogaden e all'Eritrea che erano sotto il controllo britannico. Nel 1950 l'Ogaden fu riannesso all'Etiopia, mentre il resto della colonia italiana di Somalia fu affidato per dieci anni all'Amministrazione Fiduciaria Italiana (AFIS). Più complessa era la situazione

## Capitolo I

relativa all'Eritrea che coinvolgeva diverse potenze, tra cui gli Stati Uniti, e che per l'Etiopia implicava questioni significative legate all'eredità storica e all'accesso al mare. Affidata tra il 1941 e il 1951 alla British Military Administration (BMA), l'Eritrea fu impiegata come bacino produttivo per gli Alleati, conoscendo un boom economico che tuttavia ebbe un crollo drastico con la fine della seconda guerra mondiale. Sul piano amministrativo, la BMA abrogò le leggi razziali ed epurò i quadri dirigenziali più compromessi con il fascismo, lasciando la maggior parte dei funzionari italiani ai propri posti. Secondo Chelati Dirar (2009), i dieci anni di BMA furono in Eritrea un periodo di apertura e di vivacità intellettuale, come emerge dalla pubblicazione di giornali e pamphlet, dalla nascita di partiti e di associazioni di lavoratori. In questi anni nacque il progetto Tigray-Tigrinya che, richiamando l'unità precoloniale ribadita nel periodo fascista dell'AOI, ambiva all'unificazione di tutte le popolazioni di lingua tigrina (il Grande Tigray). Il movimento coinvolgeva leader tigrini ed eritrei e nel Paese costiero era affiancato da gruppi che sostenevano l'unificazione con l'Etiopia e da fermenti indipendentisti. Questi ultimi percorrevano principalmente le popolazioni musulmane (Hepner 2003) e nel 1949 realizzarono la prima espressione organizzata del nazionalismo eritreo, una coalizione eterogenea che comprendeva anche attivisti cristiani e che fu subito repressa dall'imperatore. Negli anni Quaranta ci fu anche un incremento delle rivalità e degli antagonismi con il Tigray, che riguardarono il mercato del lavoro, in netta flessione a causa della crisi economica post-bellica e del ritorno degli *ascari* smobilitati. La disoccupazione creò forti tensioni con quei Tigrini che, nei decenni precedenti, si erano inseriti sia in città sia in campagna e che furono in parte respinti nel sottoproletariato urbano.

Per dirimere la questione del futuro politico dell'Eritrea, l'ONU si pronunciò nel 1950 in favore di una soluzione intermedia, cioè la federazione, che fu istituita nel 1951. Si trattò di una soluzione eterocentrata, legata a complessi interessi internazionali intrecciati con la Guerra Fredda, e lasciò molti punti insoluti. L'assetto federale non soddisfaceva, infatti, nessuno degli attori locali, dall'imperatore, privato di una porzione di territorio simbolicamente e commercialmente significativa, ai separatisti e agli unionisti eritrei. In Eritrea, gli anni della federazione furono inoltre caratterizzati dall'attuazione di politiche repressive, quali la soppressione delle lingue locali nelle scuole in favore dell'amarico e la sostituzione della *bandiera* (termine italiano localmente utilizzato anche come sinonimo di sovranità) eritrea con quella etiope. L'antagonismo fu fomentato dalle incomprensioni relative alla gestione dei porti sul mar Rosso che, dal punto di vista eritreo, era condivisa

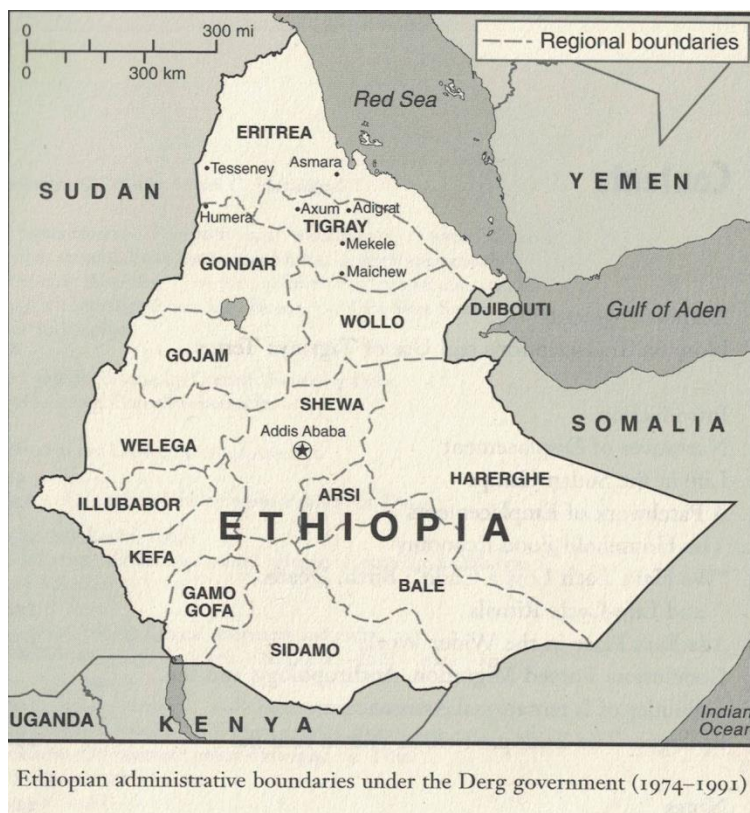
dai due governi, mentre per Addis Ababa era esclusivamente in mano etiope (Chelati Dirar 2009).

La parentesi federale fu tuttavia temporalmente limitata poiché, nel novembre del 1962, l'Etiopia annesse l'Eritrea come quattordicesima provincia dell'impero. Una delle prime reazioni all'annessione fu la nascita dell'Eritrean Liberation Front (ELF, noto anche come Jebha) tra le comunità mussulmane del *metahit*, tra gli studenti dell'università di Asmara e tra gli esiliati in Sudan ed Egitto. Ispirandosi al nazionalismo egiziano di Nasser e alla rivoluzione algerina, l'ELF promosse inizialmente un progetto di liberazione in termini prettamente islamici che attrasse tuttavia numerose reclute anche tra le popolazioni studentesca originaria del *kebessa* (Hepner 2008). Riproducendo nella sua organizzazione le lotte tra clan dell'area musulmana ed enfatizzando le differenze regionali, parentali e religiose, l'ELF elaborò un nazionalismo "pluralista", in cui cioè il settarismo non solo continuò a essere rilevante ma era costitutivo del fronte (Hepner 2009). Il fazionalismo portò presto all'emergere di piccoli gruppi di opposizione interni, tra cui l'Eritrean People Liberation Front (EPLF, noto come Shabya, termine arabo per "la nostra gente", in tigrino "popolare") che, in opposizione all'ELF, si presentò come un movimento secolare, africano e anticoloniale. Attingendo alle ideologie maoiste e marxiste-leniniste e al socialismo rivoluzionario, l'EPLF si contrappose all'imperialismo e a ogni tipo di privilegio e di distinzione (inclusi le afferenze religiose o familiari) e promosse un nazionalismo "sintetico" in grado di armonizzare la varietà linguistica, etnica e religiosa del Paese e di creare un nuovo tipo di soggetto che si identificasse prima di tutto come eritreo (*id.*). ELF ed EPLF si osteggiarono in una guerra civile che, a diverse riprese, durò circa dieci anni (1972-1981), alimentando la comunità diasporica eritrea, e portò al trionfo dell'EPLF e del suo leader Isayas Afeworki.

Le attività dei separatisti eritrei accompagnarono gli ultimi anni dell'impero etiope, logorato da un malcontento che serpeggiava tra i contadini, l'aristocrazia e la nascente borghesia di tutto il Paese e che esplose in manifestazioni di piazza in seguito alla crisi economica degli anni Settanta. Già minacciato da un colpo di stato nel 1960, il *negus* fu esautorato nel 1974 e il potere fu assunto dai militari. Una volta al governo, i militari del Derg, animati da un'ideologia marxista-leninista, avviarono un'intensa opera di nazionalizzazione, accentrarono il potere nelle mani dell'esecutivo e del leader Mengistu Haile Mariam e instaurarono un clima di terrore e violenza che culminò nel cosiddetto Terrore Rosso (1976-1977) caratterizzato dall'incarcerazione e dall'eliminazione degli oppositori. Di nuovo si diffuse un forte clima di insofferenza tra la popolazione, esacerbata

## Capitolo I

da crescenti condizioni di miseria. L'opposizione al Derg prese corpo soprattutto nel nord del Paese dove, all'azione dei fronti armati eritrei, si affiancò quella dei fronti tigrini che sorsero all'indomani del colpo di Stato e sui quali si impose in breve la supremazia del Tigrayan People's Liberation Front (TPLF, chiamato anche Woyane, rivoluzione in tigrino, in riferimento a una celebre rivolta esplosa nel 1943 in Tigray). Il TPLF assunse una linea maoista, in cui la guerriglia marciava dalle campagne verso le aree urbane, e abbracciò la tesi dell'autodeterminazione etnica. In un contesto in cui la dominazione feudale era stata incarnata dalla classe politica amara, infatti, la liberazione della nazione era prerequisito dell'emancipazione di classe (Young 1997). Grazie alla fusione delle strategie di lotta di ispirazione maoista con le istituzioni politiche tradizionali e alla collaborazione tra i quadri del fronte e i rappresentanti locali, il TPLF riuscì a coinvolgere e a mobilitare le popolazioni rurali e, nelle aree occupate, rifornì gli abitanti di opere infrastrutturali e servizi sociali ed economici.



EPLF e TPLF combatterono il Derg per quasi vent'anni, intrecciando rapporti ambivalenti, che lo storico John Young (1996) ha definito nei termini di "pragmatismo" e "tensione". Da un lato, infatti, il nemico comune favorì la nascita di una stretta collaborazione tra i due

fronti<sup>19</sup>, dall'altro, divergenze e ostilità caratterizzarono il loro rapporto in moltissimi settori, tra cui la strategia militare, l'ideologia politica<sup>20</sup> e, soprattutto, gli obiettivi della lotta. Mentre l'EPLF rimase independentista e anticoloniale, il TPLF oscillò tra il nazionalismo tigrino e il presentarsi come avanguardia di un'alleanza etiope democratica (Reid 2003). La prima linea prevalse nel Manifesto del 1976 e suscitò nell'EPLF il timore che l'independentismo del Tigray potesse diluire il proprio progetto nazionalista e minarne le basi ideologiche. Il principio dell'autodeterminazione dei popoli sostenuto dal TPLF contrastava, infatti, con la natura multietnica della nazione eritrea per come era immaginata dall'EPLF (Tekeste Negash, Tronvoll 2000). Altre controversie riguardavano poi la definizione delle aree territoriali di influenza, che restarono indefinite sino alla guerra del 1998-2000. I contrasti tra i due fronti arrivarono a un punto di rottura nel 1985, anche a causa del rifiuto dell'EPLF di aprire un canale umanitario lungo la rotta verso il Sudan per far fronte alla carestia, e ripresero pochi anni dopo. Verso la fine degli anni Ottanta, il TPLF arrivò a controllare l'intero territorio regionale e cambiò le proprie ambizioni, unendosi con organizzazioni sorte altrove in Etiopia e assumendo la leadership dell'*Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front* (EPRDF). Fu a distanza di pochi giorni che, nel maggio del 1991, l'EPLF entrò vittorioso ad Asmara e l'EPRDF fece ingresso ad Addis Ababa, sancendo la supremazia tigrina sul governo etiope.

### **1.5. UNA SECONDA COLONIZZAZIONE?**

La linea di frontiera nei pressi del fiume Mareb, che in epoca precoloniale delimitava il Medru Bahir ("le terre verso il mare") e che divenne in seguito il limite della colonia

---

<sup>19</sup> Ad esempio, i primi gruppi di combattenti del TPLF trascorsero un periodo di addestramento nelle fila dell'EPLF, sfruttando l'esperienza militare accumulata da quest'ultimo. Inoltre, tra il 1982 e il 1983, cinquemila guerriglieri del TPLF furono mandati in sostegno delle forze eritree contro la *Red Star Campaign* lanciata dal Derg. I due eventi sono oggi inseriti in narrative differenti tra Tigrini ed Eritrei, in cui i primi enfatizzano la vicinanza tra i due fronti e, con gli eventi degli anni Ottanta, scardinano la superiorità dell'EPLF, mentre i secondi sminuiscono l'aiuto ricevuto per la *Red Star* e leggono il periodo di formazione attraverso le lenti dell'inferiorità del TPLF.

<sup>20</sup> Per quanto riguarda la strategia militare, mentre l'EPLF utilizzava metodi di guerra tradizionali e aveva una maggiore formalizzazione organizzativa, rendendo le aree liberate dei laboratori per il futuro stato indipendente, il TPLF adottò la tattica della guerriglia e diede più enfasi ai legami con i contadini attraverso un complesso apparato di mobilitazione bellica (Tekeste Negash, Tronvoll 2000). Da un punto di vista ideologico, mentre l'EPLF rimase maoista-leninista, la volontà del TPLF di distinguersi dal Derg (che si identificava con il modello socialista sovietico), la critica all'imperialismo dell'URSS, nonché il rigetto dell'alleanza tattica tra maoismo e borghesia, portarono negli anni Ottanta all'ammirazione del modello albanese.

d'Eritrea, in epoca post-coloniale assunse ruoli differenti e gradi variabili di permeabilità e di definitezza, ma non fu mai del tutto messa in discussione. Se tra gli studiosi esiste un certo accordo rispetto ai segni tangibili lasciati dal colonialismo italiano, il peso che esso ha assunto nel processo di costruzione dello stato-nazione eritreo è tema dibattuto. Anche in questo caso, i termini della controversia sono polarizzati tra coloro che sminuiscono le conseguenze del colonialismo, vedendolo come un accidente nella storia regionale, e coloro che lo interpretano come una rottura radicale, enfatizzando le discontinuità con l'Etiopia (cfr. Chelati Dirar 2007). L'eccessivo fazionalismo del dibattito è una lamentela che ricorre in molti testi sui rapporti tra Etiopia ed Eritrea, anche in relazione ai periodi precedenti o successivi, testi che poi finiscono per essere accusati dello stesso limite. Progetti politici quali la "Grande Etiopia"<sup>21</sup>, il "Grande Tigray" e l'autonomia eritrea, che corrispondono a partizioni ben definite nel tessuto sociale, si riflettono infatti nel dibattito scientifico mostrando il ruolo cruciale svolto dagli intellettuali nell'influenzare i modi locali di relazionarsi con il passato e di disarticolare la loro produzione<sup>22</sup> (Pizza 2015).

Lo storico Alemseged Abbay, ad esempio, ha sostenuto che le radici del nazionalismo eritreo affondano non nel colonialismo, di cui dimostra la scarsa penetrazione nel tessuto sociale, ma nella federazione, che definisce il decennio di "gestazione" dell'identità eritrea (Alemseged Abbay 1997b). Secondo l'autore, il periodo immediatamente successivo al colonialismo fu caratterizzato da partiti unionisti, dalla nascita del movimento pan-tigrino Tigray-Tigrinya in opposizione agli Amara e dalla formazione di una *élite* intellettuale che, al contrario di quanto accadde negli altri stati africani, non aveva beneficiato del colonialismo (Alemseged Abbay 1998, 2001). In questa vivace atmosfera politico-culturale, per Alemseged, l'annessione del 1961 fu la causa diretta della guerra di liberazione. Le aspirazioni indipendentiste trovarono nel colonialismo la propria legittimazione e inaugurarono una rilettura del passato che valorizzava una storia inventata rispetto a quella vera ma passata e lontana (1997a). Leggendo i suoi testi, emergono in controluce retoriche e interpretazioni politiche che ho spesso ascoltato nel conflittuale gioco di posizionamenti di Mekelle in cui erano utilizzate per rafforzare l'unione trans-Mareb, screditare l'identità

---

<sup>21</sup> La retorica della Grande Etiopia (*Greater Ethiopia*) è legata a una tradizione di studi ampiamente sviluppata da studiosi etiopi e occidentali che asserisce la continuità storica tra il passato remoto e il moderno stato etiope (cfr. Levine 1974; Rubenson 1976; Ullendorf 1960).

<sup>22</sup> Seguendo la definizione suggerita da Giovanni Pizza (2015), il termine disarticolazione risulta più idoneo rispetto a quello di decostruzione per indicare la scomposizione dei modi di fabbricazione di una categoria, che prenda in considerazione anche i soggetti, in questo caso gli intellettuali eritrei ed etiopi, che materialmente e simbolicamente l'hanno prodotta. Il termine decostruzione rischia invece di limitare l'analisi all'oggetto da decostruire, lasciando sullo sfondo i soggetti che l'hanno modellato.

nazionale eritrea o accusare gli Amara di essere i responsabili delle spaccature del Nord a causa delle scelte politiche compiute da Menelik II, Haile Selassie e dal Derg. Le visioni storiche di Alemseged sono invece esplicitamente contrastate da autori come Chelati Dirar (2007) che ha al contrario enfatizzato la centralità del colonialismo nel processo di costruzione dell'Eritrea contemporanea. Secondo l'autore, l'enfasi posta dagli storici del colonialismo sulla natura repressiva della dominazione italiana ha impedito la comprensione delle dinamiche profonde che hanno coinvolto in quegli anni la società eritrea. Comunque, prima dell'inizio della guerra di indipendenza, ossia prima che i sentimenti nazionali in Etiopia e in Eritrea si cristallizzassero, i posizionamenti nazionalisti erano molteplici e sfumati, suggerendo l'importanza di analizzarne la genesi in relazione a una complessità di processi sociali (Taddia 1994).

Il nodo del colonialismo risulta particolarmente rilevante poiché il nazionalismo eritreo, diversamente dalla maggior parte dei nazionalismi africani, si è basato non sull'antagonismo con un potere coloniale europeo, ma sulla contrapposizione a una forza occupante locale, anch'essa definita come coloniale, e su una guerra di liberazione durata trent'anni (1961-1991). Di conseguenza, la relazione con la dominazione italiana appare contraddittoria, poiché se da un lato i discorsi nazionalisti ne riconoscevano la natura violenta, dall'altro la ponevano alla base delle aspirazioni independentiste. In maniera molto significativa, sin dai primi documenti programmatici, i leader dell'EPLF non hanno mai negato l'arbitrarietà della colonizzazione, considerandola come un accidente storico che tuttavia, unificando sotto una sola amministrazione popoli diversi, aveva aperto un nuovo capitolo nella storia dell'Eritrea (Soreson et al. 1986). Ancora in discontinuità rispetto a molti nazionalismi, omogeneità etnica e passato remoto non sono stati i criteri alla base del processo di *nation-building*. Al contrario, quest'ultimo si è basato sul rifiuto della *long durée* che invece avrebbe dissolto l'Eritrea all'interno del nazionalismo etiope e, soprattutto, della sua versione *habesha* (abissina) – che proprio nella tradizione imperiale e nell'assenza di colonialismo fondava la propria legittimità e le proprie pretese annessioniste. Le principali argomentazioni elaborate dagli oppositori al progetto eritreo, ossia la mancanza di profondità storica, l'omogeneità con l'Etiopia e la genesi eterotopica della compagine statale (fondata dal colonialismo italiano e dalla federazione ONU), furono in questo modo neutralizzate e ribaltate di segno (Bozzini 2011). È inoltre significativo che l'EPLF non abbia mai screditato la tesi della “Grande Etiopia” e neppure i legami culturali, economici e politici tra gruppi a cavallo delle frontiere con il Sudan e

l'Eritrea, asserendo tuttavia la minor rilevanza di tali relazioni rispetto all'unità del popolo eritreo.

A ogni modo, risulta chiaro che l'Italia ha lasciato in eredità un territorio, una storia, ma anche città, infrastrutture e commerci utili per immaginare una comunità nazionale (Bernal 2004). Tuttavia, come ha messo in luce David Bozzini (2011) attraverso l'analisi dei documenti redatti dall'EPLF, la centralità del colonialismo è attribuita non solo alla celebrata modernità, ma anche all'oppressione e alle sofferenze esperite in quegli anni. Queste ultime furono poste alla base dell'unificazione e consentirono di ancorare all'esterno e nel passato la guerra che il fronte combatteva contro l'Etiopia del Derg, definita come il "secondo colonizzatore". L'immagine del popolo vittima e dell'aggressione esterna è divenuta, e continua a essere, il *topos* attorno al quale ruotano alcune letture del passato coloniale e degli eventi occorsi in epoche successive. In questa cornice, la lotta (*gadli*) e i valori a essa connessi, ossia sacrificio, disciplina, obbedienza, pazienza, ma anche ottimismo, fiducia in sé e creatività, sono divenuti schemi narrativi che agirono nel plasmare i soggetti rispetto al modello ideale del combattente (*tegadelai*, singolare maschile) (Hepner 2009). Quest'ultimo incarnava, infatti, l'economia morale<sup>23</sup> della lotta e oltre ad essere difensore della sovranità nazionale, era anche il principale agente dello sviluppo.

L'impegno dell'EPLF nello sviluppo e nell'autonomia è forse uno degli aspetti più celebrati del fronte: nelle zone che venivano man mano sottratte al Derg, soprattutto dalla fine degli anni Settanta, l'EPLF forniva numerosi servizi alla popolazione civile, quali scuole, ospedali programmi di educazione politica, delineando una sorta di proto-stato (Bernal 2004). Le energie spese per l'organizzazione delle masse (*hafash*) furono cruciali per consolidare il controllo e per promuovere l'espansione nelle zone liberate, semiliberate o occupate, nell'ambito di una democrazia centralizzata e autoritaria (Pool 2001). Uomini e

---

<sup>23</sup> Riprendendo la definizione di Didier Fassin (2014), il concetto di economia morale indica "la produzione, la disseminazione, la circolazione e l'utilizzo delle emozioni e dei valori, delle norme e delle obbligazioni in uno spazio sociale" (*ib.*: 167). La prospettiva proposta da Fassin affonda le radici nella formulazione elaborata da Thompson (1971) per analizzare le rivolte contadine britanniche del diciottesimo secolo, irriducibili, a suo parere, a una conseguenza dell'aumento del prezzo del pane. Prendendo le distanze da un certo marxismo riduzionista e dalle forme di determinismo economico o psicologico, l'economia morale sposta l'attenzione dalle condizioni materiali di esistenza all'esperienza vissuta e alle condizioni di possibilità delle rivolte, e indaga l'ingiustizia percepita piuttosto che quella effettiva, ossia la dimensione valutativa piuttosto che quella normativa. Introdotta inizialmente dai lavori di Scott (1983), in antropologia l'economia morale si riferisce alla sovrapposizione tra ambito morale, dimensioni private e questioni economiche e politiche (Beneduce 2015) e alla relazione tra emozioni e valori che riguardano l'insieme delle società e dei mondi. Come si vedrà nel corso del testo, l'economia morale della lotta e del combattente si interseca nel tessuto sociale eritreo contemporaneo con altre economie morali, legate ad esempio alla migrazione o alla gioventù globale, delineando una moltiplicazione di orizzonti di possibilità e di pensabilità.

donne, giovani e anziani, contadini e borghesi erano riuniti in associazioni, coinvolti in percorsi educativi che variavano in base al target ed erano incentivati a partecipare attivamente alle discussioni (Connell 1993). Inoltre furono indeboliti i poteri della Chiesa e fu varata la riforma della terra e del matrimonio, alterando gli equilibri locali di potere anche nell'ambito dei rapporti di genere e di parentela (Tronvoll 1998a). L'EPLF agì anche come motore di un processo di unificazione rispetto ai nove gruppi etnici e alle numerose partizioni regionali e religiose che abitavano nelle frontiere nazionali. I combattenti erano sistematicamente posti in gruppi misti e in regioni diverse da quelle di appartenenza e, per scompaginare i precedenti contenitori identificativi, tra le fila del fronte furono introdotti i registri della parentela e della consanguineità. I combattenti (*tegadelti*, plurale misto) si definivano tra loro come fratelli e sorelle e l'idioma parentale era utilizzato anche in relazione alla popolazione civile, alimentando sentimenti di solidarietà e protezione emotivamente forti.<sup>24</sup> L'EPLF diede dunque corpo a una specifica economia morale e a un complesso sistema organizzativo in grado farla penetrare nel tessuto sociale eritreo. Come sostiene Pool (2001), è possibile asserire che non è stata l'idea di Eritrea a modellare il fronte, ma è stato piuttosto l'EPLF a plasmare l'Eritrea a propria immagine.

Presentandosi come spiccatamente progressista, l'EPLF ebbe inoltre un ampio successo tra giornalisti e accademici stranieri. Apostrofati polemicamente dallo storico Gilkes come "*guerrilla groupie*" (Glikes 1991, cit. in Dorman 2005), essi svolsero un ruolo fondamentale nel narrare, documentare e incentivare lo sviluppo dell'agenda nazionalista del fronte e nel presentarla al mondo. Con i loro resoconti in lingua inglese, essi concorsero a legittimare una lettura del passato che sminuiva la centralità dell'Etiopia e a consolidare quel potente set interpretativo che contribuì a modellare l'Eritrea indipendente (*id.*). Il loro sostegno è venuto meno nei primi anni del 2000<sup>25</sup> in seguito alle degenerazioni del regime di Asmara, ampliando la possibilità di analisi del legame tra la guerra di liberazione e lo stato indipendente che fossero svincolate dal mito dell'eccezionalità eritrea. Narrative del nazionalismo alternative a quella egemonica dell'EPLF caratterizzano anche il mondo intellettuale eritreo, percorso da altre visioni dell'unità nazionale (si pensi ad esempio all'ELF, alle organizzazioni sorte in diaspora, alla portata ideologica della religione

---

<sup>24</sup> Una delle espressioni simboliche dell'unità eritrea, ossia "*h'ade hizbi, h'ade libi*" (un popolo, un cuore) si riferisce alla simbologia tigrina dell'unione matrimoniale, in cui il cuore rappresenta l'unione dei due sposi in una sola e stessa persona. Anche oggi, come si vedrà meglio in seguito, porre l'accento sulla propria origine regionale o etnica è interpretato come segno di marcato antinazionalismo.

<sup>25</sup> Un nome tra i molti è quello di Dan Connell, attivista e giornalista che negli anni Settanta e Ottanta si unì al fronte redigendo testi importanti sull'EPLF (cfr. 1993, 1997) e che nel 2003 ha preso le distanze dal governo eritreo.

pentecostale). Nel regime illiberale dell'Eritrea attuale queste letture occupano principalmente i siti internet e, come ha evidenziato Sara Dorman, configurano la crisi eritrea successiva al 2001 come “una guerra per il controllo dello Stato, ma anche una battaglia intensamente politica per il cuore della nazione” (Dorman 2005: 218; Hepner 2008, 2009).

### 1.6. LA GUERRA DI FRONTIERA

La caduta del Derg ha inaugurato in entrambi i Paesi una fase di immobilità politica, nel corso della quale il potere è rimasto in mano alle forze che animarono i fronti di liberazione, e di grande ottimismo, in cui le nuove classi dirigenti, l'opinione pubblica e la comunità internazionale confidavano nella realizzazione di processi di democratizzazione, modernizzazione e sviluppo. I due nuovi leader politici, Meles Zenawi<sup>26</sup> e Isayas Afeworki, si adoperarono per smantellare il precedente regime, per legittimare i rispettivi stati-nazione e per consolidare i nuovi governi. In Etiopia, divenuto primo ministro della neonata Federal Democratic Republic of Ethiopia nel 1995, Meles abbandonò la linea marxista del TPLF, si avvicinò all'economia di mercato e, in netta discordanza con il processo di accentramento avviato nell'Ottocento, riorganizzò lo Stato in termini federali.<sup>27</sup> L'esperienza della dittatura e la nascita di fronti di liberazione con base locale durante la guerra contro il Derg avevano posto le basi per riconoscimento dei diritti all'autogoverno e all'autonomia culturale. Privata di una parte del cuore simbolico e geografico del glorioso passato di cui l'Eritrea era parte fondante, nella costituzione del 1995 l'Etiopia fu definita “nazione di nazioni” e la sua legittimità fu edificata intorno al rispetto della multietnicità interna (Clapham 2002; Donham 2002).

In Eritrea, ottenuta formalmente l'indipendenza con il referendum a suffragio universale nel 1993 (cfr. Tronvoll 1998b), l'EPLF divenne il solo partito al governo, con il nome di People's Front for Democracy and Justice (PFDJ), e dovette affrontare la difficile transizione “dalla guerriglia al governo” (Pool 2001). Nonostante le grandi speranze che la

---

<sup>26</sup> La carriera politica di Meles era nei movimenti universitari dei primi anni Settanta ad Addis Ababa e si era consolidata quando, tornato in Tigray, era divenuto uno dei leader del TPLF.

<sup>27</sup> Dal punto di vista organizzativo, la federazione è costituita da nove Stati Regionali (*kilil*) (Afar, Amhara, Benishangul-Gumuz, Dire Dawa, Gambela, Oromia, Somali, Southern Nations, Nationalities and People's Region, Tigray) e due città a statuto speciale (Addis Ababa, Harari). Le Regioni sono divise in *zonal*, a loro volta suddivise in *wereda*, indicate spesso con l'inglese *district*, e infine in *kebele*, che corrispondono al vicinato.

vittoria contro l'imponente esercito etiope aveva suscitato, il processo di democratizzazione programmaticamente inserito nel nome del partito si infranse di fronte alla riproposizione dei valori e delle modalità autoritarie di gestione del potere che caratterizzavano il fronte, provocando una saldatura tra Stato, governo e nazione<sup>28</sup> (Reid 2005; Woldemikael 2009). La lotta armata, l'abnegazione e l'unità (*hadenet*) divennero la base della comunità immaginata nazionale in cui il controllo rimase saldamente in mano ai *tegadelti* e lo sviluppo autocentrato fu formulato come un dovere nazionale e civico di memoria e di rispetto per i martiri della guerra di liberazione (Hepner, O'Kane 2009). La storia nazionale è stata articolata come una successione di dominazioni esterne, dalla colonizzazione italiana alla guerra di liberazione, continuamente riattualizzate attraverso narrative in cui il Paese si autorappresenta come vittima di complotti e attacchi da parte delle grandi potenze internazionali (gli USA, ma anche L'ONU e la Banca Mondiale) e degli stati limitrofi (Tronvoll 1999).

La rilevanza attribuita all'unità nazionale ha favorito misure politiche volte a indebolire le frontiere sub-nazionali, attraverso la riorganizzazione della struttura amministrativa e l'istituzione di nuove entità regionali costruite non in base alle partizioni etniche e linguistiche ma ai bacini idrografici.<sup>29</sup> Le diversità locali non sono state negate, ma investite di uno specifico ruolo politico e poste in un rapporto organico e gerarchico con la cultura nazionale: mentre le prime sono intese nei termini di un patrimonio da preservare, la seconda emerge come un progetto da modellare e rimodellare.<sup>30</sup> Inoltre la sovranità è stata dispiegata all'interno di un campo transnazionale, ossia asserita non solo all'interno del territorio eritreo, ma anche tra gli Eritrei in diaspora, modellando un nazionalismo a lunga distanza (Anderson 1996 [1991]; Hepner 2008). A causa del lungo conflitto per l'indipendenza, infatti, molti Eritrei avevano cercato rifugio in Sudan, in Etiopia e nei paesi

---

<sup>28</sup> Stato, nazione e governo sono espressi in tigrino con due parole: *hager*, che indica il paese e la nazione, e *mengistu* che incorpora la nozione di stato e di governo.

<sup>29</sup> Le nove province coloniali sono state sostituite nel 1996 da sei regioni (*zobas*): la Regione Centrale con capoluogo Asmara, la regione Anseba (capoluogo Keren), quella del Sud (capoluogo Mendefera), quella del mar Rosso del Sud (capoluogo Assab) e del Nord (capoluogo Massawa) e quella del Gash Barka (capoluogo Barentu).

<sup>30</sup> La diversità culturale è spesso presentata in forma folklorica e celebrata attraverso programmi televisivi o feste nazionali (quali, la festa di indipendenza, il giorno dei martiri, etc.) regolate dallo stato. Mostrando concretamente l'ordine nazionale come inventato, tali celebrazioni lo fondano e lo rinforzano (Bozzini 2011).

## Capitolo I

occidentali, costituendo una comunità diasporica<sup>31</sup> fortemente coinvolta nelle questioni politiche della madrepatria (Bernal 2004; Hepner 2009).

Anche dopo la creazione di due Stati indipendenti, la separazione tra Etiopia ed Eritrea rimase però indefinita e sfumata, a causa dei legami storici, economici e culturali e della massiccia presenza di cittadini etiopi ed eritrei da entrambi i lati della frontiera. Tale indefinitezza fu favorita anche dalle politiche post-indipendentiste che non risolsero alcune questioni relative alla sovranità, quali ad esempio la condivisione della moneta, la non chiara delimitazione di alcuni tratti della frontiera territoriale, l'utilizzo da parte dell'Etiopia del porto di Assab e l'esistenza di persone con la doppia cittadinanza. Meles Zenawi e Isayas Afeworki avevano infatti stretti rapporti di collaborazione, come emergeva nei discorsi pubblici e nella libertà di circolazione di merci e uomini, e avevano temporaneamente messo da parte le frizioni sorte durante la guerra di liberazione. Tali legami tuttavia attutirono solo parzialmente le conseguenze legate all'imposizione della logica dello stato-nazione, che istituì nuovi status legali, rinforzando le pratiche di distinzione. Sebbene infatti, come ho cercato di mostrare nelle pagine precedenti, la frontiera territoriale non vada intesa soltanto come un dispositivo geopolitico imposto dall'esterno e i sentimenti di appartenenza fossero storicamente caratterizzati dal pluralismo interno e costruiti in relazione a processi dinamici di edificazione e abbattimento delle frontiere (Smidt 2010), l'indipendenza eritrea ha imposto una frontiera statale molto più divisoria e reificata rispetto alle fluide divisioni precedenti, introducendo l'idea dell'appartenenza esclusiva a uno stato-nazione e provocando conseguenze concrete nella vita delle persone coinvolte. La prima eloquente dimostrazione di tale cambiamento avvenne nell'immediato dopoguerra attraverso la brutale espulsione dall'Eritrea degli Etiopi che avevano prestato servizi civili e militari per il Derg e delle loro famiglie (circa centoventicinquemila persone) (cfr. 2.2.3).

Fu però con l'esplosione della guerra (1998-2000)<sup>32</sup> che la situazione cambiò radicalmente. Il conflitto esplose per un incidente di frontiera avvenuto a Badme, una delle zone in cui il tracciato frontaliero era rimasto indefinito che proprio in quel periodo era al centro delle

---

<sup>31</sup> Secondo stime approssimative, alla fine degli anni Novanta un milione di Eritrei, un quarto della popolazione, viveva all'estero (Al-Ali, Black, Koser, 2001). Gli Eritrei in diaspora sono stati ammessi a votare al referendum, muniti di una carta di identità e investiti di diritti e doveri nei confronti dello stato. Secondo Ruth Iyob, la politica di inclusione nei riguardi della popolazione in diaspora è in relazione al bisogno, emerso durante la guerriglia, di ampliare le risorse economiche e umane per combattere un nemico enorme (Iyob 2000).

<sup>32</sup> Sul conflitto tra Etiopia ed Eritrea cfr., tra gli altri, Berdal, Plaut 2004; Reid 2003; Tekeste Negash, Tronvoll 2000.

trattative tra Addis Ababa e Asmara. Il triangolo semidesertico e scarsamente popolato tra Badme, Adiabe e Sheraro era stato luogo di disputa già negli anni Settanta tra il TPLF e l'ELF, che lo aveva occupato per alcuni anni nonostante le proteste del primo e, negli anni Ottanta, quando il fronte tigrino e l'EPLF si accordarono di risolvere la questione dopo la vittoria sul Derg. Secondo Richard Reid (2003), per i due fronti la questione della delimitazione delle frontiere territoriali aveva un peso diverso, perché mentre per il TPLF era funzionale alla costruzione di uno stato-nazione, per l'EPLF aveva un'importanza secondaria, poiché le basi delle sue rivendicazioni nazionali poggiavano altrove. La guerra durò due anni e fu combattuta su diversi fronti (oltre agli altipiani, coinvolse tratti di frontiera in territorio afar e nelle terre basse occidentali) con costi enormi in termini economici e sociali.<sup>33</sup>

Agli occhi degli esperti d'area, la spirale di violenza in cui i due Paesi furono coinvolti risultò largamente inaspettata, come l'enorme proliferazione di articoli, libri e collettanee pubblicati in quegli anni sull'argomento dimostra, e fu al centro di un dibattito caratterizzato, ancora una volta, da una forte polarizzazione.<sup>34</sup> Sebbene comunemente definita "*border war*", guerra di frontiera, la mera estensione territoriale e i dissapori economici<sup>35</sup> furono ritenuti ragioni insufficienti a investire di senso un conflitto che provocò più di cinquecentomila sfollati e che frantumava le speranze internazionali rispetto a una "rinascita africana". Intendendo il concetto di frontiera in termini ampi e processuali, tuttavia, tale definizione appare adeguata a indicare una guerra che ha avuto un impatto profondo e duraturo sui confini simbolici, sui sentimenti identitari, sulle relazioni sociali e sulle memorie storiche a cavallo della frontiera.

In Etiopia ed Eritrea, guerra e violenza hanno svolto un ruolo fondamentale nell'esercizio del potere, nel processo di formazione degli stati e, dunque, nell'edificazione e nel consolidamento delle frontiere. Sin dal passato, in assenza di frontiere fisse, l'estensione

---

<sup>33</sup> Le persone sfollate furono più di cinquecentomila, centoventimila i deportati, decine di migliaia i morti. In Etiopia furono mobilitati circa quattrocentocinquanta mila soldati e trecentocinquanta in Eritrea, quest'ultima una percentuale enorme su una popolazione di poco più di tre milioni di abitanti.

<sup>34</sup> Un buon esempio, in questo senso, è lo *Special Issue* dell'*Eritrean Studies Review*, il giornale dell'*Eritrean Studies Association*, in cui l'enfasi è stata posta sull'espansionismo del Grande Tigray, sviluppato dall'area militante del TPLF, che avrebbe continuato a minacciare l'integrità territoriale Eritrea (Kidane Mengisteab 1999), in diretta continuità con le incursioni nel Mareb Melash del *negus* Yohannes e del suo comandante di fiducia *ras* Alula (Wordan Gebre-Medhin 1999). Come nota Reid (2003), le pubblicazioni prodotte in Etiopia, in Eritrea e all'estero dopo l'esplosione del conflitto potrebbero riempire numerosi volumi, non tutti scientificamente rilevanti.

<sup>35</sup> La diffusa interpretazione della guerra come conseguenza dell'introduzione di una moneta eritrea indipendente (il *nafka*) nel 1996 fu più volte smentita durante la guerra da entrambe le parti. Quella mossa aveva provocato un aumento dei prezzi dei beni di prima necessità e un mutamento dei già difficili rapporti commerciali tra i due Paesi.

## Capitolo I

territoriale delle diverse entità statali dipendeva dal controllo che i governatori erano di volta in volta in grado di stabilire sui territori periferici, delineando una condizione di conflittualità periodica e costante che ha portato al radicamento della violenza come modello di comportamento (Abbink 1995; Clapham 1996). Nell'Ottocento, tale modello è stato rinvigorito dall'espansionismo di Menelik II, dalle guerre coloniali e, nel secolo successivo, dalla repressione fascista, dalla violenza domestica delle politiche di modernizzazione di Haile Selassie e dai lunghi anni di lotta al regime del Derg. Secondo Abbink (1995), le memorie della violenza sono progressivamente penetrate nelle menti e nei corpi della popolazione e costituiscono un'esperienza condivisa di cui, come si vedrà in seguito, non si parla quasi mai apertamente.

Da un punto di vista prettamente politico, la guerra ha inoltre storicamente agito come meccanismo di unificazione, offrendo all'Etiopia durante il periodo coloniale e all'Eritrea durante la guerra di indipendenza, un Altro rispetto al quale coagularsi e promuovere sentimenti di identità nazionale (Clapham 1996). Se inserito all'interno di questa cornice interpretativa, il conflitto tra Etiopia ed Eritrea può essere inteso come parte di un processo di consolidamento delle frontiere territoriali e dei confini simbolici in un contesto in cui separazione e differenziazione si alternavano senza soluzione di continuità. Come ha asserito Tronvoll, infatti, "le frontiere eritree inizialmente nacquero dalla violenza, furono poi indebolite attraverso la violenza e, infine, riasserte dalla violenza" (1999: 1044). All'indomani dell'indipendenza, l'Eritrea ha avuto dispute frontaliere con tutti i suoi vicini – da Gibuti allo Yemen, dal Sudan all'Etiopia – che si sono trasformate negli ultimi due casi, in guerra aperta. Tali scontri possono essere messi in relazione con il bisogno di un territorio appena liberato di produrre simboli e miti nazionali per legittimare l'autogoverno e l'indipendenza e con le difficoltà del regime asmarino di uscire dalla mentalità della guerriglia e dal sentiero militare (Tronvoll 1999). Oltretutto, il nazionalismo eritreo non aveva mai assunto connotazioni etniche e si riferiva *in primis* a un territorio e, solo in seconda istanza, all'eterogenea popolazione che lo abitava. In questo senso, il nazionalismo, in quanto espressione di un processo di creazione identitaria, ha coinciso con un processo di creazione, negoziazione e mantenimento delle frontiere (*id.*). Sconfiggendo il Derg e stabilendo buone relazioni con l'Etiopia, l'Eritrea aveva perso l'Altro significativo rispetto al quale aveva costruito la propria identità nazionale (il proprio noi) spingendo il governo a creare nuovi Altri significativi attraverso la violenza. La mobilitazione del 1998-2000 coinvolse tutti i gruppi etnici e fu dunque funzionale a sostenere l'unità nazionale e a contrastare le minoranze.

La guerra è stata anche un'occasione di memoria, ossia di rilettura del passato per allineare le nuove identità nazionali all'assetto geopolitico emerso dopo gli anni della dittatura in entrambi i lati del Mareb. Essa fu, infatti, accompagnata da una violenta propaganda che lo storico Alessandro Triulzi (2002) ha interpretato nei termini di una "guerra di parole", finalizzata non solo ad asserire le reciproche prerogative frontaliere ma a reinventare i confini tra il Noi e l'Altro. In Etiopia, il conflitto fu osservato e commentato con "gli occhi rivolti al passato" e l'Eritrea fu rappresentata come una forza esterna che minacciava l'integrità del Paese analogamente a quanto l'Italia coloniale aveva fatto in passato (*id.*). Emersero vecchi e nuovi siti ed eventi memoriali che, collegando le vecchie aggressioni con la responsabilità eritrea per il conflitto attuale, aiutarono a sostenere lo sforzo bellico e a instillare un senso di appartenenza a una nazione di cui l'Eritrea non era, in maniera definitiva, più parte. La guerra di parole fu combattuta attraverso dichiarazioni ufficiali, ma soprattutto attraverso vignette e filmati che circolarono sia nei media locali sia su internet. In questa intensa produzione bellica, gli Eritrei erano apostrofati con termini quali banda, fascisti o *ascari*, volti a costruire una continuità con i vecchi dominatori coloniali (Guazzini 2001), e i due governi erano chiamati Shabya e Woyane, facendo emergere nell'arena pubblica quei contrasti che nei periodi di difficile alleanza contro il Derg erano rimasti secretati.

Seguendo Triulzi, la guerra può essere intesa come un "luogo di memoria" (Nora 1986) in cui sono stati rivelati, o meglio reinventati, vecchi risentimenti causati dalla partecipazione eritrea all'invasione dell'Etiopia nel 1935 e dall'espulsione degli Etiopi nel 1991 che cozzava con il privilegio della doppia cittadinanza concesso in Etiopia agli Eritrei. In maniera significativa, la battaglia di Badme del 1999 fu chiamata "la seconda Adwa" e festeggiata il primo marzo, con una manifestazione enorme che richiamò cinquecentomila persone ad Addis Ababa, rendendo ormai inconciliabile la spaccatura tra i "due fratelli in guerra" (parafrasando il titolo del testo di Negash e Tronvoll 2000). Dopo alcuni mesi di sospensione nel corso del 1998, infatti, la guerra era ripresa con maggior vigore all'inizio del 1999 e, con un'offensiva molto intensa,<sup>36</sup> l'Etiopia riconquistò Badme e penetrò sin dentro il territorio eritreo, contraddicendo la mitologia eritrea del trionfo militare. La firma dell'accordo di Algeri nel 2000, la definizione del tracciato e l'istituzione della missione di

---

<sup>36</sup> L'offensiva, che ha previsto lo schieramento di ottantamila soldati etiopi e quarantamila eritrei sul fronte, fu chiamata *Operation Sunset*, sovvertendo ironicamente le parole pronunciate da Isayas all'indomani dell'esplosione della guerra, che paragonavano le mire etiopi su Badme alla pretesa che il sole non sorgesse la mattina, definendole impensabili, moralmente inaccettabili e fisicamente irrealizzabili.

pace delle Nazioni Unite<sup>37</sup> non hanno fornito una soluzione definitiva a causa della radicalizzazione dei due Paesi nelle proprie posizioni, cristallizzando una situazione di tensione in cui non sono rari i rischi di destabilizzazione.

### 1.7. L'ERITREA E LA DERIVA AUTORITARIA

Oltre a causare la rottura dei rapporti diplomatici tra i due Paesi, la guerra ha provocato un netto peggioramento delle condizioni di vita in Eritrea in termini di precarietà materiale (a causa dello sforzo bellico e della chiusura dei rapporti commerciali con l'Etiopia) e di irrigidimento repressivo. Il sogno utopico di un'Eritrea indipendente e autonoma coltivato negli anni della guerra di liberazione si è infatti trasformato nell'incubo distopico (Iyob 2011) di una dittatura in cui l'arresto e la tortura sono divenuti sistematici strumenti di repressione e in cui è stato istituito un capillare sistema di controlli e spionaggio che intrappola i cittadini nella sensazione di essere costantemente sotto lo sguardo dello Stato (Bozzini 2011; Hepner, O'Kane 2009). La crescita dell'autoritarismo ha avuto un momento di svolta nel 2001, quando le elezioni (le prime indette nella storia del Paese) sono state cancellate, i partiti, le associazioni e i media indipendenti sono stati banditi, l'organizzazione degli studenti dell'Università di Asmara è stata repressa e i membri del G-15<sup>38</sup> sono stati arrestati senza processo (HRW 2009; ICG 2010).

La mobilitazione bellica costante e la sindrome dell'accerchiamento hanno favorito inoltre un processo di militarizzazione che non ha riguardato solo la taglia dell'esercito, ma ha investito progressivamente l'intera amministrazione statale, attraverso la valorizzazione della vita militare sugli altri modi di contribuire alla nazione.<sup>39</sup> L'enfasi sociale sui valori marziali ha confermato la centralità della figura del soldato, in quanto difensore della sovranità nazionale e principale agente dello sviluppo del Paese. La militarizzazione ha preso corpo attraverso l'impiego dei militari in interventi di sviluppo e nell'istituzione nel

---

<sup>37</sup> La United Nations Mission in Ethiopia and Eritrea è stata interrotta nel 2008 a causa delle restrizioni imposte dal governo eritreo. Cfr. <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/past/unmee/index.html>.

<sup>38</sup> Si tratta di un gruppo di quindici alti esponenti della gerarchia governativa che scrissero una lettera al PFDJ chiedendo l'attuazione, a tutt'oggi non avvenuta, della costituzione del 1997 e l'avvio di un processo di democratizzazione. Rimasti ancora senza processo, i quindici sono in parte scomparsi, in parte evasi e fuggiti all'estero.

<sup>39</sup> Come nota Catherine Lutz (2004), la militarizzazione è un processo complesso e non si riferisce solamente alla taglia dell'esercito, ma è intrecciato con l'organizzazione dello stato, con i valori sociali e con le narrative familiari. Secondo una consuetudine storicamente radicata, in Eritrea il soldato rappresenta il pilastro della sovranità (Reid 2006).

1994 di un servizio nazionale obbligatorio per tutti i cittadini tra i diciotto e i quaranta anni. Ufficialmente il servizio prevede sei mesi di formazione militare e dodici mesi di lavoro nei settori amministrativi e dello sviluppo ed è investito della cruciale missione educativa di trasmettere alle nuove generazioni i valori coltivati durante la guerra, incluso quello del sacrificio, ponendo il bene collettivo al di sopra dei bisogni individuali (Treiber 2009). Per i giovani che lasciano l'Eritrea e che sono al centro del lavoro etnografico che ho condotto, la svolta repressiva seguita alla guerra contro l'Etiopia ha preso forma principalmente nel blocco della smobilitazione e nell'allungamento del servizio nazionale<sup>40</sup>, ribattezzato campagna *yikaelo-warsay*.<sup>41</sup> Per un numero sconosciuto di anni, i coscritti sono al servizio del governo, che decide il servizio e il luogo in cui assegnarli, se e quando trasferirli, per una paga irrisoria di 450 *nakfa*<sup>42</sup>, espropriandoli della possibilità di controllo sulle proprie vite presenti e sui progetti futuri (Müller 2013; Riggan 2009; Riggan 2013b). Dopo aver trascorso l'ultimo anno di scuola a Sawa, un campo di addestramento militare nelle aree desertiche del nord dell'Eritrea, i coscritti (*agalgalot*) sono assegnati, sulla base dei risultati scolastici, all'esercito oppure ai college che hanno sostituito l'Asmara University, chiusa nel 2003, e obbligati a prestare servizio dopo la conclusione degli studi.<sup>43</sup> Essi vengono impiegati in vari settori, dall'insegnamento all'agricoltura, dalla costruzione delle strade al controllo delle frontiere.

Il servizio costituisce uno dei punti nodali del progetto nazionale perché, nelle retoriche governative, rende possibile lo sviluppo e la ricostruzione postbellica nel rispetto del principio dell'autosufficienza. Tuttavia esso agisce principalmente come un dispositivo disciplinare che tenta di fabbricare, o almeno di ridefinire, i soggetti (Bozzini 2011). A Sawa, i giovani sono allontanati da relazioni e routine quotidiane, dalla consueta organizzazione del tempo, dello spazio e dei rapporti e sono risocializzati in unità militari e attraverso l'incorporazione dei valori morali della lotta (Hirt, Mohammad 2013). In quanto eredi (*warsay*) dei combattenti (*tegadelti*), i loro sacrifici sono messi in relazione con le sofferenze e le privazioni vissuti dai secondi, provocando una specifica saldatura generazionale (*id.*). L'incorporazione di questi valori si intreccia inoltre con il piano legale,

---

<sup>40</sup> Secondo una legge del 1995, il servizio può essere esteso in caso di mobilitazione e di guerra, condizioni che dal 1998 non sono più state revocate. Attualmente sono esonerati dal servizio solamente coloro che sono dichiarati inadatti da una commissione medica o che hanno partecipato alla lotta per la liberazione.

<sup>41</sup> Nei discorsi egemonici, la gioventù è definita come erede (*warsay*) dei *tegadelti*, chiamati anche *yikaelo*, ossia "coloro che possono". Opponendosi a questa genealogia, i giovani in servizio chiamano se stessi *agalgalot*, che significa appunto, in servizio.

<sup>42</sup> A seconda delle fluttuazioni del cambio si tratta di una cifra che oscilla tra i venti e i trenta euro.

<sup>43</sup> Il completamento del servizio è una precondizione al rilascio dei certificati scolastici e universitari.

## Capitolo I

poiché il completamento del servizio è un passo fondamentale per l'acquisizione della pienezza dei diritti di cittadinanza, che risultano così ancorati all'acquisizione di quelle specifiche virtù morali che definiscono l'essere eritreo (Bozzini 2011). Prima di essere smobilitati, i giovani non possono avere accesso a licenze commerciali e a proprietà fondiaria, né lasciare il Paese, incrementando la centralità della frontiera nella definizione dei destini e delle aspirazioni generazionali. Se, come mostrerò in maniera più dettagliata in seguito, la nazionalità eritrea è definita in maniera inclusiva, attraverso criteri di discendenza e di residenza, l'accesso a una piena cittadinanza risulta molto più restrittivo e si salda alla partecipazione a una cornice morale condivisa tra i combattenti e loro eredi. La transizione tra generazioni è una vera propria ossessione nei discorsi nazionalisti ufficiali, in cui i *tegadelti* hanno l'obbligo di trasmettere i valori, mentre i giovani sono rappresentati in termini di ricettori passivi e privati dell'agency (Bozzini 2011). Il legame generazionale è rinforzato dalla sovrapposizione tra la genealogia nazionale e quella familiare, attuata dall'EPLF e dal PFDJ attraverso l'appropriazione dell'idioma parentale, e dall'esiguità numerica della popolazione a causa della quale combattenti e martiri (*s'wat*) sono presenti quasi in ogni gruppo familiare. Il rapporto con la nazione, e dunque con lo Stato e con il governo, appare dunque intimo e affettivo e la critica e la dissidenza sempre moralmente sospetti. La svolta repressiva ha messo fortemente in discussione questi legami, così come l'immagine di uno Stato protettivo e benevolo modellata durante gli anni della guerra, minando, senza tuttavia cancellare, la legittimità dello Stato e della nazione (Connell 2011; Gaim Kibreab 2009; Reid 2009).

Per quanto riguarda gli *agalgalot*, gli sforzi governativi di disciplinamento e controllo nei confronti dei potenziali disertori compongono un eterogeneo e contraddittorio insieme di dispositivi di controlli, che sono intrecciati con la modalità di governo e modellano il rapporto tra i cittadini e le istituzioni statali. Il più evidente si compone di frequenti posti di blocco (*kella*), istituiti sia in città sia in campagna, e di rastrellamenti improvvisi (*gffa*) di giorno o di notte, in strade o bar specifici (Treiber 2009), il cui obiettivo è scovare, arrestare e punire coloro che sono trovati "fuori posto" rispetto all'area indicata sul lasciapassare (*menkekasi*). Le persone in servizio non possono infatti muoversi liberamente nel Paese ma, salvo specifiche concessioni o licenze, devono risiedere nel luogo in cui sono assegnati. Si tratta di forme di sorveglianza visibili ed esibite in cui il potere e i suoi effetti si mostrano e si applicano (Foucault 2005 [1975]), ma delineano anche un campo di controllo potenziale e invisibile. Posti di blocco e rastrellamenti sono, infatti, imprevedibili e la mancanza di procedure ufficiali e di comunicazioni tra i ministeri, così come i

cambiamenti continui, rendono le regole, per utilizzare un'efficace espressione riportata da Jennifer Riggan (2013a), "scritte a matita". L'incertezza di non sapere se e quando si sarà controllati e se i propri documenti sono in regola, ossia l'impossibilità di sentirsi al riparo, alimenta sentimenti di paura e insicurezza anche tra coloro che non disertano, modellando una specifica relazione tra Stato e cittadini che coinvolge il piano emotivo, oltre che quello cognitivo (Aretxaga 2003). L'incertezza e il dubbio sono caratteristiche comuni dei dispositivi di sorveglianza e, più in generale, dei sistemi burocratici, tuttavia nel caso eritreo, i malfunzionamenti strutturali incrementano l'efficacia, legandosi con la paura di quello che "non stare in regola" può comportare (Bozzini 2011). D'altra parte, lo Stato non deve essere inteso come un'entità esterna al contesto sociale su cui si impone e ai soggetti che tenta di modellare. Prendendo le distanze da ogni forma di determinismo culturale e non dimenticando il ruolo egemonico che il modello occidentale di potere politico ha avuto a livello globale, esso è piuttosto "il prodotto dei contesti sociali in cui prende forma e con cui ha sempre relazioni di costruzione reciproca" (Massa 2016a).

A un livello più nascosto e sottile di controllo, vi sono gli informatori del governo, le spie (*sellea*), la cui presenza è istituzionalizzata dall'Internal Security Agency (ISA), fondata nel 1998. Sebbene, le spie governative siano malamente addestrate, e dunque facilmente riconoscibili, "non si può mai essere sicuri" (Treiber 2009) della loro assenza. I sospetti, le paure e le conseguenze discorsive e pratiche di tali sentimenti svolgono un ruolo centrale nel rinforzare l'efficacia del sistema di controllo, rendendo le spie presenti anche nell'incertezza della loro presenza. Analogamente a quanto notato dall'antropologo Marco Di Nunzio (2014) in relazione ad Addis Ababa, la sorveglianza di Stato non può essere intesa come un modello panottico, perché ha a che fare con la capacità di "sentire" informazioni, molto più che con quella di "vedere", risultando quasi indistinguibile dal fare gossip.<sup>44</sup> La varietà di soggetti che possono essere (e che dunque sono sospettati di essere) spie è molto ampia: sentinelle di quartiere, vecchi *tegadelti* mal adattati alla vita civile, militanti del partito, funzionari dell'amministrazione locale, personale impiegato dall'ISA, ma anche giovani appena usciti dal carcere o disertori che fuggono agevolmente alle retate (Bozzini 2011). Per i disertori, la potenziale presenza delle spie incide sulla possibilità di muoversi e di agire sia nello spazio pubblico sia nello spazio privato, confondendo i confini tra i due, mentre per tutti gli altri riguarda l'esistenza di ambiti di non detti e di tabù implicitamente negoziati nelle interazioni pratiche e quotidiane. Per gli altri, il silenzio

---

<sup>44</sup> In tigrino, le spie sono chiamate anche *nayezni*, ossia persone in grado di cogliere ogni singola parola.

## Capitolo I

emerge come pratica quotidiana per non farsi sentire da orecchie indiscrete sul confine sempre scivoloso e mai certo tra quello che si può dire e quello di cui non si può parlare (Massa 2016a).

Durante la guerra di liberazione, il segreto e il silenzio costituivano una strategia di lotta, per mantenere l'autonomia del fronte di liberazione, per scongiurare i rischi di infiltrazioni, per garantire la riuscita delle imboscate, per minimizzare la fuga di informazioni sensibili attraverso gli interrogatori sotto tortura che vessavano coloro che venivano catturati dall'esercito del Derg (Pool 2001). I racconti eroici della guerra di liberazione sono costellati di operazioni clandestine che implicavano l'infiltrazione e il sabotaggio (Iyob 1995), lasciando intravedere il valore attribuito alla segretezza e una cultura del silenzio nell'EPLF che si riflette nelle modalità di governo attuali. Se nell'analisi storica, segreto e silenzio riguardano principalmente l'ambito del politico e della lotta, quello che qui interessa è la loro penetrazione nelle relazioni intime e quotidiane. Il sospetto e la paura influenzano i luoghi e le modalità espressive in cui certi ambiti del discorso possono essere affrontati, le persone con cui affrontarli, modellano gli argomenti di cui è preferibile non sapere o far finta di non sapere, incidendo nella costruzione dei legami emotivi e nella possibilità di condividere. L'indifferenza e il silenzio emergono sia come un modo per proteggersi sia come una forma indiretta di solidarietà (Bozzini 2011). Non sapere, non voler sapere, far finta di non sapere sono in stretta continuità con il non detto e con il taciuto e sono modi per mettere al sicuro se stessi, gli altri e quello di cui si non dovrebbe parlare, sapere, ascoltare.

Accanto alle diserzioni, in cui la sopravvivenza è garantita da articolate strategie che permettono di evitare i controlli, esistono molte forme di dissidenza silenziose e opache, che si sviluppano negli interstizi e nelle zone d'ombra del sistema. Esse includono il ritardo nel tornare nel luogo di assegnazione dopo i congedi, il rifiuto di leggere il giornale che riporta la versione ufficiale del nazionalismo politico, il sabotaggio dei macchinari per chi ha ruoli tecnici o informatici. Benché possano apparire come forme di resistenza passiva, tali azioni rimangono spesso sempre interne alle narrative egemoniche e mettono raramente in discussione l'esaltazione della lotta, l'eroicizzazione dei *tegadelti* del passato o l'unità nazionale.<sup>45</sup> Analogamente ambivalente risulta la migrazione che, sebbene sia un atto

---

<sup>45</sup> Le posizioni egemoniche e quelle marginali si trovano in un'interazione complessa e reciproca e, per certi gradi, sono costruite assieme (Abu-Lughod 1991; Herzfeld 2003 [1997]). In Eritrea, le pratiche di resistenza sono, infatti, spesso discrete e quasi invisibili (ad esempio, il sarcasmo, le barzellette, la corruzione, la diserzione) e, agendo all'interno dell'ideologia dello stato, indirettamente la reificano.

fortemente condannato dal governo, costituisce l'ossatura dell'intero Paese. È infatti grazie alla tassa del 2% sul reddito annuo che i cittadini in diaspora sono obbligati a pagare allo Stato eritreo che la guerra di liberazione, lo sforzo bellico contro l'Etiopia e l'autosufficienza nazionale che infarcisce i discorsi e i programmi politici sono possibili (Bernal 2004). Senza il sostegno informale delle rimesse, inoltre, la maggior parte degli individui non potrebbe soddisfare i propri bisogni fondamentali. D'altra parte, la centralità della diaspora è riconosciuta anche in maniera ufficiale poiché i cittadini che vivono all'estero, e che sono in regola con il pagamento del 2%, sono titolari di una cittadinanza piena e possono godere di diritti che sono invece preclusi a coloro che nascono all'interno delle frontiere territoriali (tra cui l'esenzione dal servizio nazionale e la possibilità di entrare e uscire dal Paese), rendendo la migrazione un campo ambivalente (Riggan 2013b).

### **1.8. SVILUPPO E DECENTRAMENTO IN ETIOPIA**

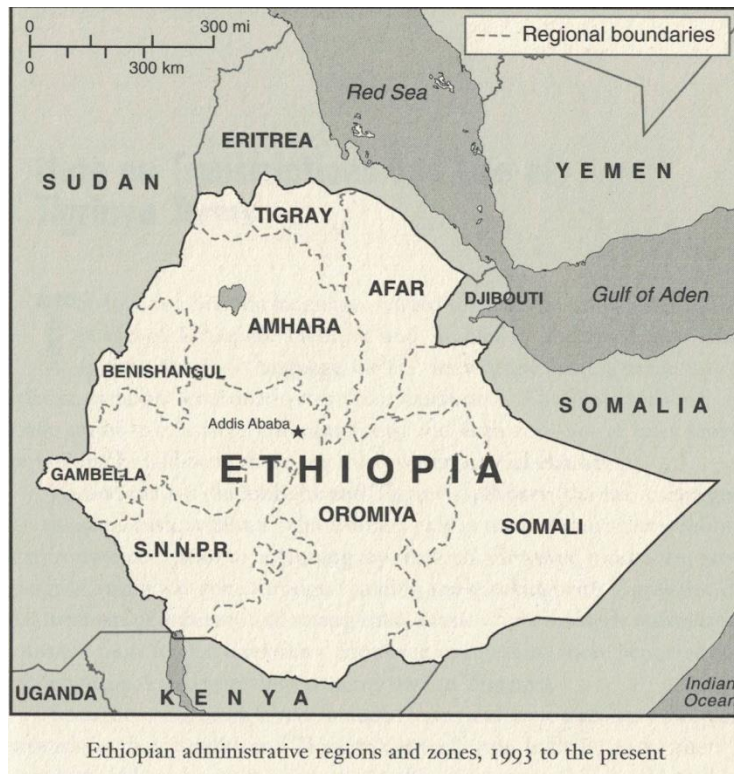
Negli ultimi anni, l'Etiopia è stata caratterizzata da un imponente sviluppo economico, con tassi di crescita annui superiori al 10%, ben visibile nei rapidi cambiamenti che riguardano il sistema viario, le strutture sanitarie e l'accesso alle tecnologie comunicative. Dopo l'abbandono del marxismo come dottrina politica e l'adozione di una democrazia di mercato, la trasformazione economica e strutturale del Paese si è mossa in direzione di un capitalismo sviluppatista basato sull'interrelazione tra il progetto di sviluppo e il consolidamento del potere centrale e che, riprendendo il modello del *developmental state* asiatico, prevede il massiccio intervento dello Stato nell'economia (Hagmann, Abbink 2011). Mentre gestiscono direttamente settori-chiave quali le telecomunicazioni, l'energia, le banche e la produzione agricola, le istituzioni statali assicurano al tempo stesso l'inserimento nell'economia globale neoliberale attraverso l'istituzione di oligopoli gestiti da imprese affiliate (che riguardano vari settori, dai trasporti alle assicurazioni) e attraverso la gestione centralizzata degli aiuti internazionali allo sviluppo (*id.*).

In continuità con l'esperienza della guerra di liberazione, il governo è definito come una democrazia rivoluzionaria, ossia un complesso pragmatico frutto dell'ibridazione tra fattori endogeni e globali (Fantini 2009; Vaughan 2011; Villanucci 2014). Dietro la facciata federale, decentralizzata e democratica del sistema politico, il potere risulta tuttavia gestito in maniera monopolistica e autoritaria, a danno soprattutto delle minoranze e delle frange che non si allineano alla linea del partito (Vaughan, Tronvoll 2003). Lo Stato è infatti quasi

## Capitolo I

organicamente controllato dal partito di governo, ossia l'EPRDF, a sua volta egemonizzato dal TPLF che non solo ha svolto un ruolo centrale nella sua fondazione e nella definizione della linea politica, ma è ancora fortemente presente nei processi decisionali e nelle posizioni di leadership.

Dopo aver perso una consistente porzione di consenso nelle elezioni politiche del 2005, caratterizzate dall'esplosione di violenti scontri ad Addis Ababa e tra le popolazioni periferiche da parte dei sostenitori dei partiti di opposizione che accusavano di brogli il governo centrale, l'EPRDF ha cercato di consolidare il proprio potere attraverso il reclutamento di nuovi membri e l'implementazione di misure restrittive nei confronti degli oppositori, muovendo verso un sistema autoritario e monopartitico (Hagmann, Abbink 2011; HRW *a* 2010). Sebbene da alcuni attribuito ai progressi compiuti nel campo dello sviluppo, dunque, il trionfo nelle successive tornate elettorali nel 2010 e nel 2015 deve essere ricondotto anche alla capacità del partito di dispiegare un'efficiente macchina di mobilitazione. 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, anche attraverso provvedimenti restrittivi e intimidatori ai danni degli esponenti e dei simpatizzanti dell'opposizione (HRW 2010*b*; Tronvoll 2011). Inoltre, le regole elettorali emesse in vista delle elezioni amministrative del 2008 hanno aumentato il numero di posti nei consigli locali, rendendo nei fatti impossibile, per le forze di opposizione, aspirare a controllare la maggioranza e rinsaldando la sovrapposizione tra le strutture del partito e quelle dell'amministrazione locale (Aalen, Tronvoll 2009).



Gli ostacoli incontrati dall'EPRDF nell'asserire il proprio controllo all'interno delle frontiere della Federazione sono intrinsecamente legati alla configurazione eterogenea della sua popolazione che ha reso ancor più tortuoso la creazione di una nazione immaginata (Anderson 1996 [1991]) attorno alla quale coagularsi. L'Etiopia è infatti percorsa da forti spinte indipendentistiche e da profondi malcontenti che si organizzano spesso proprio lungo le linee di distinzione etniche e che sono intrecciate anche con il grande peso che il TPLF, rappresentante solo del 4% della popolazione federale, gioca nel governo centrale (Tronvoll 2009). La guerra di frontiera combattuta contro l'Eritrea ha in parte riconfigurato i discorsi sull'identità etiope, ponendo le basi per costruzione di una nuova "etiopicità". Dopo il 1991, la riconfigurazione dello Stato unitario, privato di una parte del suo territorio e alle prese con le pesanti eredità lasciate dal regime del Derg e dalla guerra di liberazione, è avvenuta attraverso l'istituzione di una federazione in cui l'accento posto sulla dimensione etnica è stato e continua a essere centrale. Nei primi anni Novanta, il nazionalismo era, infatti, assente dai discorsi ufficiali, dalle politiche economiche alla distribuzione degli aiuti internazionale, dalle iniziative culturali ai programmi scolastici (Abbink 1995; Turton 2006; Aalen 2002a). La guerra contro l'Eritrea ha in parte modificato questo assetto, favorendo, sia tra la popolazione sia tra i leader politici, lo sviluppo di

## Capitolo I

narrative basate su un sentimento di identità nazionale etiope. Come ha mostrato Kjetil Tronvoll (2009) si è trattato di un processo molto controverso, che ha avuto enfasi differenti nelle diverse regioni della federazione ma che ha riconfigurato l'immagine del sé e dell'altro, agendo come meccanismo di coesione. A livello centrale, ad esempio, la distinzione con l'Eritrea è stata tessuta attorno ai principi di libertà e democratizzazione di cui il governo si presentava, e si presenta tuttora, come portatore in opposizione al regime di Isayas Afeworki. Benché il riconoscimento dei diritti umani e le elezioni democratiche garantite dalla costituzione del 1995 abbiano un valore meramente nominale, esse sono state utilizzate per la costruzione di stereotipi binari per immaginare se stessi e screditare l'Eritrea per i modi autoritari e violenti di governo e per l'assenza di principi di democrazia e libertà (*id.*). In Tigray, come si vedrà meglio attraverso l'etnografia, la guerra ha agito come un forte motore per la creazione di un nuovo sentimento di identità sovra-regionale attraverso un duplice processo di chiusura nei confronti dell'Eritrea e di apertura nei confronti degli Amara. Se questi ultimi durante la guerra di liberazione combattuta dal TPLF contro il Derg, erano stati raffigurati come nemici, dopo il conflitto con l'Eritrea sono stati ripensati come "fratelli", attraverso un complesso sistema di rimaneggiamento dei confini simbolici (Barth 1994 [1969]).

A dispetto delle critiche in materia di autoritarismo e le accuse di violazioni dei diritti umani, l'Etiopia continua a essere uno dei maggiori beneficiari degli aiuti internazionali allo sviluppo e il suo esempio è frequentemente presentato dalle organizzazioni internazionali e dai *donors* come un modello per l'intero continente. Il Paese è uno dei pochi Stati africani sulla via del raggiungimento degli Obiettivi di Sviluppo del Millennio stabiliti dalla Nazioni Unite e la sua stabilità è un elemento da preservare in un quadro geopolitico instabile (Fantini 2013). Il governo ha inoltre attratto ingenti investimenti da parte sia di investitori privati sia dei governi di Cina, India e Turchia, che permettono la realizzazione di grandi opere infrastrutturali. Tuttavia tali opere destano al contempo polemiche internazionali, tra le altre cose, in relazione alla locazione di grandi appezzamenti terrieri nel sud del Paese e alle sue conseguenze sulle economie e sulle società locali (Hagmann, Abbink 2011). La morte di Meles Zenawi nell'estate del 2012 ha lasciato aperti molteplici scenari di evoluzione politica. Durante la ricerca, il governo era retto dall'ex vice-premier, nominato primo ministro ad interim, Hailemariam Dessalegn, un politico in netta discontinuità con i capi di Stato etiopi del passato, poiché di religione protestante e di origine Wolayta, un gruppo etnico localizzato nel sud dell'Etiopia



## CAPITOLO II

### CONFINI ISTITUZIONALI E MOBILITÀ PLURIME

Al centro di questo lavoro, come già scritto, vi sono gli spostamenti di popolazione dall'Eritrea a Mekelle occorsi in un arco di tempo che va dall'indipendenza della prima fino agli anni recenti. Da un punto di vista istituzionale, tali migranti sono distinti in due categorie: i cittadini etiopi originari del Tigray, rimpatriati in seguito all'indipendenza e, soprattutto, alle violenze civili esplose durante la guerra di frontiera, e i cittadini eritrei rifugiati, in fuga dalla svolta repressiva che ha caratterizzato il regime di Isayas Afeworki. Per rifugiati e rimpatriati l'attraversamento della frontiera si riveste di implicazioni concrete e significati simbolici radicalmente differenti: mentre gli uni scappano dalla nazione di appartenenza e sono accolti in una nemica in base alle norme internazionali sul diritto di asilo, gli altri fanno un percorso inverso, seppur geograficamente coincidente. Tuttavia, le somiglianze linguistiche, religiose e culturali, le continuità storiche, i legami sociali e intimi rendono impossibile una separazione netta. Gli altipiani tigrini ed eritrei sono infatti abitati in prevalenza da persone di religione cristiano-ortodossa che parlano la stessa lingua (il tigrino), che condividono le configurazioni sociali e culturali (l'organizzazione politica, il sistema di gestione delle terre, le strutture parentali, etc.), che si designano e sono designati con il termine *habesha* (abissini) e, fino agli anni Novanta, hanno costituito un'area di scambi e di intensa circolazione. L'istituzionalizzazione di una frontiera di Stato e la sua chiusura pochi anni dopo costituiscono due momenti che hanno creato nuove cesure nel tessuto sociale, ridefinendo e differenziando le specificità della mobilità transfrontaliera ma che, in ogni caso, si sono innestate in un continuum.

Questo capitolo ha un duplice obiettivo: da un lato, esso si presenta come un'introduzione e una presentazione dei modi, dei tempi e delle cause che modellano le mobilità in esame, esplorandole in relazione alle dinamiche storiche, alle reti sociali, ai significati culturali, alle esperienze dei soggetti e ai dispositivi politici e umanitari. Dall'altro lato, esplicito le ragioni per cui ho ritenuto imprescindibile assumere la distinzione tra rimpatriati etiopi e rifugiati eritrei. Esso si compone dunque di tre sezioni, le prime due dedicate alle cause e ai significati di cui è investita la partenza rispettivamente per i rimpatriati e i rifugiati e la terza ai sistemi di accoglienza in Etiopia.

## **2.1. RIMPATRIATI E RIFUGIATI TRA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ**

La distinzione tra rifugiati e rimpatriati è dunque costruita in opposizione a continuità storiche, culturali e sociali e, analogamente tende a sfumare se si prende in considerazione la tipologia di migranti in questione: oltre aver compiuto lo stesso viaggio, rimpatri e rifugiati sono entrambi rubricabili come migranti forzati. Seguendo una linea interpretativa piuttosto affermata nei *refugee studies*, a prescindere dalle cause per cui si è obbligati a migrare, dalle etichette, dagli strumenti normativi e dai programmi dedicati, nella mobilità forzata vi sono delle conseguenze simili per chi ne è direttamente coinvolto (Bascom 1998; Colson 2003; Turton 2004). La perdita di capitali sociali e materiali, la mancanza di fiducia nella società e nelle istituzioni, la diffidenza verso le forme di assistenza accomunano i migranti forzati e, in effetti, caratterizzano i vissuti di chi ha attraversato il Mareb. Secondo questa prospettiva, uno dei compiti delle scienze sociali è di sviluppare strumenti analitici per superare le divisioni che scaturiscono dalle etichette istituzionali e che orientano le politiche e gli interventi umanitari. Tale riflessione si colloca nel più ampio dibattito critico sulle etichette e sulle categorie politiche che percorre gli studi sulla migrazione forzata e che suggerisce di prendere le distanze dalle partizioni istituzionali. Se, nel suo lavoro seminale, Roger Zetter ha mostrato l'etichettamento dei rifugiati come un processo in cui viene formata e manipolata una specifica identità burocratica, mostrandone le conseguenze profonde sulla vita reale degli individui e dei gruppi (Zetter 1991), in anni più recenti il

## Capitolo II

dibattito si è focalizzato sul rapporto tra le categorie analitiche e quelle politiche<sup>1</sup>. La tendenza dei ricercatori ad assumere queste ultime, che sono il prodotto di preoccupazioni politiche piuttosto che scientifiche (Black 2001), come riferimento per le proprie indagini è stata interpretata come uno dei fattori di maggior debolezza di questo ambito di studi che ha portato a rendere invisibili popolazioni e situazioni che si pongono negli interstizi dello sguardo politico (Bakewell 2008).

La riflessione antropologica ha contribuito a scardinare la presunta neutralità e universalità dei principi su cui si basa il sistema politico e umanitario, mostrando le etichette come prodotti storici e come vettori di un duplice processo di omogeneizzazione interna e differenziazione esterna. Da un lato, infatti, esse sono il risultato dell'intreccio di, come scrive Lisa Malkki:

storie lunghe e complicate, storie della carità e della filantropia, storie della legge internazionale, delle missioni di pace e della diplomazia, storie di bando e protezione legale, storie di imperi e dominio coloniale, storie di discorsi di civilizzazione ed emancipazione e di lavori missionari, storie della Banca mondiale e di altre iniziative di sviluppo in Africa, e molto altro (Malkki 1996: 389).

Nel caso dei rifugiati, ad esempio, lo sviluppo di uno specifico apparato concettuale, legislativo e pratico è stato messo in relazione con il fallimento del regime migratorio degli anni trenta (Long 2003), con le politiche europee di dislocamento legate al secondo dopoguerra e alla decolonizzazione (Malkki 1995a), con il declino dello stato-nazione e dei diritti umani (Arendt 2009 [1951]), con la ragione umanitaria intesa come pratica discorsiva tipica della contemporaneità (Fassin 2012 [2010]). Dall'altro lato, queste etichette postulano soggetti che sono portatori di bisogni e vissuti tra loro analoghi e differenti da chi non ne fa parte. Il dispositivo umanitario viene infatti dislocato tenendo in scarsa considerazione le dinamiche locali e storiche, i rapporti di forza, le differenze di classe o genere e le cause dello spostamento che caratterizzano i contesi di intervento. Le retoriche e le pratiche di assistenza, composte di linguaggi e azioni modellati sulle etichette istituzionali, emergono in questo senso come dispositivi universalizzanti che producono e

---

<sup>1</sup> Nel 2007, ad esempio, il Journal of Refugee Studies ha ospitato un acceso dibattito intorno all'oggetto delle ricerche nel campo della migrazione forzata. Posizioni puriste secondo cui i *refugee studies* dovrebbero dedicarsi solo alle situazioni che rientrano nella definizione dell'UNHCR, si sono affiancate all'opinione di chi suggeriva di includere anche i dislocati interni e a punti di vista integrazionisti che propendevano per l'ampliamento dell'analisi ai contesti sociali e politici in cui la migrazione forzata si origina (cfr. Adelman, McGrath 2007; Cohen 2007; DeWind 2007; Hathaway 2007).

riproducono i migranti forzati de-umanizzandoli, o più precisamente, “umanizzandoli in un particolare modo” (Malkki 1995a), riducendoli a vittime assolute e silenziose e a soggetti passivi e dipendenti (Harrell Bond 2005 [1999]; Van Aken 2005a, 2005b).

Oltre che attraverso la riflessione teorica, nel caso etnografico in esame la rigidità tassonomica delle etichette si sfalda di fronte alle continuità tra rifugiati eritrei e rimpatriati etiopi e alla pluralità di fattori, talvolta anche casuali, che hanno determinato su quale lato del crinale categoriale ogni migrante si colloca. Come mostrerò in particolare nel capitolo settimo, i percorsi migratori sono frequentemente caratterizzati dall’attraversamento dei confini tra le etichette, oltre che di quelli tra Stati, e non sono rari i casi in cui i membri di una famiglia sono in parte rifugiati e in parte rimpatriati, in parte Etiopi e in parte Eritrei. Inoltre, il rimpatrio degli Etiopi rappresenta una tipologia di migrazione forzata che si colloca ai margini delle diverse categorie politiche, poiché irriducibile sia alle caratteristiche del rifugio, sia a quelle del dislocamento interno. La liminalità rispetto alle etichette classiche dell’aiuto ha agito come una sorta di *triage* (Nguyen 2010), modellando forme di esclusione che si sono concretizzate in un “vuoto umanitario” solo blandamente riempito dall’intervento diretto del governo.<sup>2</sup> Gli strumenti legislativi, le pratiche e le etichette che modellano gli ambiti di intervento e di assistenza in favore dei movimenti forzati di popolazione appaiono, anche in questa prospettiva, come non neutrali ma come una specifica politica della vita (Fassin 2012 [2010]; 2014) che distribuisce risorse e definisce i criteri di accesso ai servizi. Nel caso dei rifugiati eritrei, invece, la categoria stessa di migrazione forzata appare inadeguata a restituire le complesse dinamiche che sottendono questa mobilità, suggerendo di ripensare la dimensione della “forzatura” e di affiancare, senza tuttavia sostituire, il termine mobilità a quello di migrazione, per includere un più ampio ventaglio di movimenti geografici – che riguardano persone ma anche immagini e oggetti – e per intendere contesti in cui l’immobilità può configurarsi come condizione anomala e coercitiva.

Tuttavia, se l’adozione di una prospettiva critica al concetto di migrazione forzata e alle logiche dell’umanitario e le specificità del contesto di indagine suggeriscono di decostruire la distinzione tra rifugiati eritrei e rimpatriati etiopi, in questa etnografia tale partizione è

---

<sup>2</sup> Come si vedrà a breve, a causa delle persecuzioni subite durante la guerra, i rimpatriati sono stati espulsi o costretti fuggire dall’Eritrea, paese in cui sono nati o in cui hanno vissuto a lungo; tuttavia, poiché accolti in quello che, almeno sulla carta, è il proprio paese né di fatto né a livello giuridico possono essere definiti rifugiati e accedere all’apparato di accoglienza. Analogamente, avendo attraversato una frontiera che divide due entità statali separate, i rimpatriati non sono stati etichettati come dislocati interni i quali, nel periodo post-bellico, hanno beneficiato di sostanziosi programmi di aiuti implementati dal Relief Society of Tigray (REST) e finanziati da USAID.

## Capitolo II

mantenuta ed è stata addirittura posta alla base della ricerca e della sua restituzione scritta. Come cercherò di mostrare in questo capitolo e, più in generale, nel resto del lavoro, si tratta di una distinzione che conta, poiché modella non solo il valore istituzionale dell'attraversamento della frontiera e il sistema umanitario su cui i migranti possono contare in Etiopia. Rimpatriati etiopi e rifugiati eritrei hanno vissuti e progetti migratori, aspirazioni future e reti diasporiche differenti, pur nelle somiglianze. Soprattutto, si pensano come gruppi diversi e non solo a causa del potere dell'umanitario di influenzare *habitus* e plasmare soggettività (Ong 2005 [2003], Vacchiano 2005, Malkki 1995a), ma in base a specifici confini simbolici che sono strettamente intrecciati con il processo di edificazione nazionale e che affondano le proprie radici in processi storici e culturali di più lunga durata. La distinzione tra rifugiati e rimpatriati, inoltre, è spesso maneggiata dagli individui, che la reificano e la utilizzano tatticamente per attingere a certi diritti, per marcare confini simbolici e per superare barriere istituzionali. La sola decostruzione rischierebbe dunque di oscurare i molteplici significati di queste categorie istituzionali alcuni dei quali, per parafrasare Wittgenstein, risiedono nell'uso.

### **2.2. LA COMUNITÀ TIGRINA IN ERITREA**

#### **2.2.1. Da spostamento interno a migrazione internazionale**

Tra la fine del colonialismo e l'indipendenza eritrea, la circolazione di persone tra Etiopia ed Eritrea era piuttosto intensa: si spostavano i soldati e i funzionari del governo di Addis Ababa, i guerriglieri dei fronti di liberazione, i commercianti e gli uomini di affari, i giovani benestanti in cerca di opportunità formative, gli abitanti delle campagne attratti dalle città. Gli altipiani del nord erano percorsi da un denso flusso migratorio dal Tigray all'Eritrea, e in particolar ad Asmara, che può essere inteso nel quadro dei movimenti tra città/campagna. Asmara era la capitale economica e culturale del nord del Paese, ben più fiorente di Mekelle e più vicina, dal punto di vista geografico, culturale e linguistico, di Addis Ababa. Il suo sviluppo risaliva al colonialismo italiano, quando divenne la sede di importanti imprese manifatturiere, e agli ultimi anni dell'Impero, quando Haile Selassie vi canalizzò molte risorse. Non pochi erano, inoltre, coloro che si spostavano nelle campagne del bassopiano dove, sin dal colonialismo, grazie alla disponibilità di terre coltivabili per le bonifiche e per

l'arruolamento dei contadini eritrei, si era formata una stabile comunità di persone provenienti dall'altopiano (Chelati Dirar 2009).

La maggior parte dei rimpatriati che hanno partecipato alla mia ricerca erano originari delle aree del Tigray a ridosso del tracciato frontaliero, ossia delle campagne intorno ad Adwa, Aksum, Adigrat e Debre Damo, e si erano spostati (o lo avevano fatto i loro genitori) in Eritrea tra gli anni Sessanta e Ottanta. Gli spostamenti erano avvenuti di solito in piccoli gruppi di coetanei e i nuovi arrivati avevano potuto contare sulle reti di solidarietà dei Tigrini emigrati in precedenza per affrontare le difficoltà dell'arrivo e la ricerca del primo lavoro. La comunità tigrina in Eritrea era infatti piuttosto coesa, anche perché l'allentamento delle strutture sociali di partenza favoriva la riorganizzazione dei rapporti su basi amicali e familiari. Benché quasi tutti arrivassero senza competenze e senza capitali e fossero inizialmente impiegati in settori non qualificati (come manovali, domestici o camerieri), non pochi furono quelli che riuscirono a raggiungere uno status economico elevato e, in alcuni casi, ad avviare attività imprenditoriali redditizie. Accanto all'integrazione economica, la comunità di origine tigrina godeva anche di una discreta integrazione sociale, il cui livello tuttavia variava in base all'area di residenza e al ceto sociale di appartenenza. Ad Asmara, dove la loro presenza era maggiore, i Tigrini erano concentrati in specifici quartieri (Edaga Arbi, Arbaete Asmara, Hadish Adi) abitati in prevalenza da lavoratori manuali, in cui i contatti con gli Eritrei erano radi e occasionali. Più frequenti erano per chi abitava in zone in cui la presenza di Tigrini era minore e per chi apparteneva a fasce sociali più alte.

La storia di Gebremeskel, un uomo di circa settanta anni che ritornerà a più riprese in questo testo, costituisce un buon esempio di una traiettoria migratoria di successo. Nato in un piccolo villaggio (*kushet*) nei pressi di Adwa, egli era partito per Asmara a sette anni insieme al fratello maggiore in seguito alla morte del padre. Di quei primi tempi in città, Gebremeskel ricordava le difficoltà ad abituarsi ai giochi che facevano i bambini asmarini, molto diversi da quelli che lui era solito fare nel villaggio. Mi ha raccontato un pomeriggio, mentre bevevamo insieme un *bunna*<sup>3</sup> (caffè) seduti sul divano della sua bella casa a Mekelle: "Giocavano sempre a calcio e io non avevo mai nemmeno visto un pallone!

---

<sup>3</sup> Il consumo, soprattutto domestico, del caffè (*bunna*) è accompagnato da una curata cerimonia di preparazione che presenta caratteristiche spiccatamente rituali, quali la delimitazione dell'area della casa in cui il caffè è preparato attraverso dei fili d'erba fresca o un tappeto, l'utilizzo di stoviglie e strumenti specifici, la cura di dettagli estetici e olfattivi (l'aspersione dell'incenso). I chicchi di caffè sono tostati, poi tritati e infine mischiati con l'acqua e portati a ebollizione in una brocca di terracotta (*jebena*). Il caffè è preparato e servito tre volte consecutivamente e ogni volta accompagnato con cibi di vario tipo, di solito pop-corn e frutta.

## Capitolo II

Quando provai la prima volta, il pallone fece un balzo in alto e schizzò via e tutti si misero a ridere. Ma poi da grande sono arrivato a giocare in prima categoria!”. Con il tempo, Gebremeskel aveva imparato a giocare a calcio, a *salvati* e a *ballina*<sup>4</sup>, a parlare con l’accento di Asmara e, dopo la scuola, aveva ottenuto una posizione di grande responsabilità in banca. Il suo imparare i giochi dei bambini asmarini, in particolare il calcio di cui era diventato giocatore professionista, era la metafora ricorrente attraverso la quale egli rappresentava simbolicamente l’esito positivo della propria migrazione.

L’interruzione della sua carriera calcistica era avvenuta in concomitanza al colpo di stato militare con cui, a metà degli anni Settanta, il Derg prese il potere e con il suo coinvolgimento nella lotta contro la dittatura. Egli aveva provato dapprima a diventare membro dell’ELF e, dopo essere stato rifiutato per le sue origini tigrine, era stato un membro attivo del TPLF per molti anni. Pur non partecipando alla lotta armata, era parte di una cellula che si occupava di trasmettere informazioni segrete e di scovare e pedinare gli agenti segreti del Derg ed era finito più di una volta in carcere. Inoltre, aveva spesso collaborato con l’EPLF, poiché intendeva la guerra come un’unica lotta contro la dittatura amarica. In quasi tutti i racconti sul passato che ho ascoltato, prima dell’indipendenza il confine simbolico tra Tigrini ed Eritrei era quasi impalpabile. Gebremeskel aveva ad esempio sposato un’ex compagna di scuola originaria di un villaggio poco distante da Asmara e, benché entrambe le famiglie si fossero mostrate contrarie al matrimonio, tale contrarietà era riconducibile alla consuetudine degli abitanti degli altipiani tigrini a organizzare i matrimoni tra famiglie originarie o residenti in villaggi vicini (cfr. cap. 7.1). I migranti tigrini in Eritrea erano, infatti, soliti mantenere legami affettivi e simbolici con il villaggio di provenienza, mentre blandi o assenti erano quelli con entità regionali o nazionali, quali il Tigray o l’Etiopia. Per utilizzare ancora le parole di Gebremeskel: “Prima dell’indipendenza non pensavamo mai a questa cosa degli Etiopi e degli Eritrei. Vivevamo insieme, bevevamo insieme, se uno moriva andavamo insieme al funerale, se uno si sposava andavamo al matrimonio insieme, sempre tutti insieme”.

Quest’enfasi sulle continuità che ha portato Gebremeskel a minimizzare l’esclusione dall’ELF avvenuta sulla base di differenziazioni etniche e territoriali può essere pienamente compresa spostando l’attenzione dagli avvenimenti di cui ci informa l’intervista al loro significato, ossia a quello che questi hanno voluto dire per chi li ha vissuti e raccontati.

---

<sup>4</sup> Si tratta di giochi, corrispondenti a nascondino e alle biglie, legati al colonialismo italiano e di conseguenza tipici di Asmara.

Indipendentemente dalla sua veridicità, l'organizzazione e l'intreccio narrativo della storia di Gebremeskel, che compare anche in molti altri racconti, permette infatti di toccare con mano il processo di reificazione di una frontiera che da porosa e opaca è divenuta netta e insuperabile e di intravedere l'esistenza di progetti politici alternativi mai realizzati, attorno ai quali hanno ruotato tante traiettorie biografiche. Come ha asserito Alessandro Portelli, infatti, "l'interesse della testimonianza non consiste solo nella sua aderenza ai fatti ma anche nella sua *divaricazione* da essi, perché in questo scarto si insinua l'immaginazione, il simbolico, il desiderio" (2007: 13).<sup>5</sup> In questa prospettiva, il racconto può essere inteso come un atto politico in cui il soggetto svela la propria posizione e come una critica dell'esistente che prende forma in un contenitore memoriale collettivo.

Con l'indipendenza eritrea, lo status legale dei cittadini etiopi residenti in Eritrea cambiò all'improvviso: essi erano diventati cittadini stranieri e il loro spostamento da migrazione interna si era trasformato in una migrazione internazionale. Da un punto di vista legislativo, la loro posizione fu immediatamente regolamentata, a causa dell'inammissibilità della doppia cittadinanza nel diritto etiope e della necessità della neonata nazione eritrea di monitorare la propria popolazione. Un permesso di soggiorno chiamato *becha tesera* ("documento giallo", per il suo colore) regolarizzava la loro presenza ma la loro posizione in Eritrea era diventata per molti versi ambigua. Pur nella persistenza di aree di sovrapposizione e di pratiche di attraversamento della frontiera, la creazione di una frontiera nazionale aveva cambiato gli status legali, portando a un assottigliamento dei diritti e delle tutele, e rinforzava pratiche di distinzione. Benché per la maggior parte degli Etiopi la vita quotidiana sia proseguita senza sostanziali discontinuità, tanti hanno iniziato a sentirsi in *siddet* (in esilio) e alcuni hanno deciso precocemente di trasferirsi in Tigray.

### **2.2.2. Forzare frontiere, rinforzare confini**

L'esplosione del conflitto segnò una brusca discontinuità nella vita quotidiana, non solo per le persone che abitavano nelle aree direttamente coinvolte negli scontri. Mentre gli eserciti cercavano di forzare le frontiere territoriali, i governi tentavano di erigere confini

---

<sup>5</sup> Con queste parole Alessandro Portelli commenta il racconto di un anziano partigiano e militante comunista ternano che riportano un suo sogno a occhi aperti, ossia l'aver messo quasi in minoranza Togliatti sulla scelta di rimuovere la prospettiva socialista dal Partito Comunista dopo la resistenza, raccontandolo come fosse realmente accaduto. Secondo lo storico, l'inattendibile evento non è il frutto dei vaneggiamenti senili dell'uomo ma di un complesso leggendario in formazione di eventi che alcuni settori delusi della classe operaia e della Resistenza avrebbe voluto fossero veri. L'errore, l'omissione e la manipolazione rivelano dunque porzioni importanti di verità.

## Capitolo II

nel tessuto sociale, ossia di rinforzare, attraverso violenze e discriminazioni, le identità nazionali (Bowman 2001). Le politiche della differenza e le violenze istituzionali attuate durante la guerra possono essere infatti, seguendo Robert Hayden (2005 [1997]), intese come il tentativo di ribadire quel modello ideale di collettività distinta e omogenea su cui si basa il progetto di *nation-building*, un modello che, nella realtà sociale dell'Eritrea degli anni Novanta, era continuamente messo in discussione. Sebbene il governo di Asmara avesse rassicurato i cittadini etiopi residenti sul suolo nazionale, che, contrariamente a quanto stava avvenendo in Etiopia<sup>6</sup>, non sarebbe stata effettuata alcuna deportazione, la situazione degenerò piuttosto rapidamente. Soprattutto in seguito all'attacco all'aeroporto di Asmara, il 5 giugno 1998, si scatenò un'ondata di discriminazioni, deportazioni e violenze ai danni di quelli che erano diventati nemici interni.

L'oppressione della comunità etiope prese molteplici forme, prime tra tutte quella della discriminazione istituzionale<sup>7</sup> attraverso lo sforzo amministrativo e legislativo di differenziare gli Etiopi e risolvere le questioni relative alla cittadinanza lasciate insolute dalle politiche post-indipendenza. Già prima della guerra, era stato sospeso il rilascio del visto di uscita ai cittadini etiopi e, durante il conflitto, le modalità di rimpatrio furono rese complicate e dispendiose. Inoltre, il rinnovo della *becha tesera* divenne costoso e i documenti di identità erano talvolta arbitrariamente sequestrati. Il governo eritreo cercò poi in diversi modi di azzerare le risorse economiche della comunità etiope, confiscando beni, revocando le licenze commerciali, bloccando i conti bancari e sfrattando chi abitava in residenze governative, sulla base di generiche accuse di spionaggio o per motivi di non meglio precisata sicurezza. Ha raccontato Kibron, un rimpatriato che quando è scoppiata la guerra abitava ad Asmara, la sua città natale, e aveva poco più di venticinque anni:

Un giorno sono arrivati e ci hanno detto che in tre giorni avremmo dovuto chiudere e sgomberare tutta la nostra fabbrica. Ma come potevamo? La fabbrica di mio padre era

---

<sup>6</sup> Circa un mese dopo l'esplosione della guerra, il governo etiope avviò una massiccia operazione di arresti e deportazioni che, con la scusa di colpire chiunque fosse sospettato di supportare l'Eritrea, coinvolse chiunque avesse partecipato al referendum del 1993, ossia tutti coloro che lo stato eritreo riconosceva in quanto cittadini (HRW 2003). Contestualmente, il governo revocò licenze economiche e commerciali e congelò i conti correnti di migliaia di persone.

<sup>7</sup> Le discriminazioni burocratiche e amministrative ai danni delle "minoranze" sono una conseguenza diretta di quel processo storico che, nei moderni Stati europei e nei contesti coloniali, ha sedimentato le idee di numero, classificazione e misurazione come strumento di controllo della popolazione e come elemento chiave dell'immaginazione dello Stato (Appadurai 2001 [1996]). Imponendo pratiche ed etichette prescrittive, l'istituzionalizzazione di trattamenti differenziali per alcuni sottogruppi della popolazione può essere intesa, in primo luogo, come un modo per costruire pubblicamente, ufficialmente e performativamente l'*altro*, ossia di marcare i confini, in secondo luogo, come una forma di regolamentazione e disciplinamento in grado di imporre specifici modelli comportamentali e determinati spazi di azione.

grandissima [...]. Siamo riusciti a portare via qualcosa e nei mesi successivi abbiamo vissuto vendendo di nascosto i nostri macchinari perché non potevano ritirare le migliaia di milioni di *nakfa* che avevano in banca.

Poco dopo, la famiglia di Kibron fu sfrattata dalla casa in cui aveva sempre abitato, “perché decisero che le case degli Etiopi appartenevano al governo”, e non ebbe altra scelta se non rimpatriare. Tuttavia, il governo negò al padre il rilascio del visto di uscita, lo vessò con tasse molto alte e gli concesse di lasciare l'Eritrea solo alcuni anni dopo, quando le frequenti detenzioni lo avevano ridotto in fin di vita. L'atteggiamento del governo eritreo era dunque contraddittorio, perché se in alcuni casi disponeva la chiusura immediata dell'attività e la confisca dei beni, in altri obbligava i titolari delle licenze a rimanere sul territorio nazionale, tassando in maniera straordinaria le attività. Gli sforzi per erodere il benessere economico di cui godeva una parte della comunità etiope, oltre a etichettare l'altro, ebbero l'effetto di riaffermare quei principi di autonomia e rifiuto della dipendenza che tuttora orientano la politica eritrea: se prima della guerra l'intreccio tra l'economica eritrea e quella etiope era infatti fittissimo, con il conflitto tale intreccio fu sciolto.

Le misure discriminatorie riguardarono anche il settore della formazione. Negli anni del conflitto, agli alunni etiopi era preclusa la partecipazione ad alcune attività ed era piuttosto comune che fosse chiesto agli studenti di dichiarare pubblicamente la propria nazionalità. L'episodio che racconta di un insegnante che entra in classe e chiede agli Etiopi di alzare la mano è narrato molto di frequente, quasi a costituire una sorta di episodio collettivo che esemplifica la situazione sofferta (De Felice 2011). Molti ragazzi abbandonarono la scuola perché espulsi o perché i genitori preferivano tenerli in casa per proteggerli e a tutti era stata preclusa l'istruzione superiore, riservando l'accesso all'università solo a chi aveva effettuato il servizio militare, ossia ai cittadini eritrei.

La situazione peggiorò in maniera sostanziale a seguito della riconquista di Badme da parte dell'Etiopia nell'inverno del 1999. La pratica dell'arresto, già molto diffusa, fu intensificata e uomini e donne, giovani e anziani venivano reclusi, per poche ore o per qualche settimana, nelle carceri o presso le stazioni di polizia, di solito per ragioni pretestuose. Tra il 1999 e il 2000 ci furono dei rastrellamenti a danno degli uomini in età militare che erano poi reclusi in campi di detenzione collocati nelle aree più aride e inospitali del Paese e, dopo un tempo variabile e arbitrario, forzatamente rimpatriati. Le condizioni di detenzione erano molto dure, come ha descritto Tekle, arrestato insieme a molti uomini di origine etiope che vivevano come lui nella città di Keren: “Dormivamo per terra, non c'era la doccia, il bagno

## Capitolo II

era un barile, ci davano un *bani* [pane] al giorno e se eri fortunato un bicchiere di acqua. Il pane era secco, senza sale e l'acqua era sporca e raccolta in un bidone. Se l'acqua del bidone finiva, eri finito anche tu". I prigionieri erano spesso trasferiti da un centro di detenzione all'altro, talvolta erano reclusi in celle sotterranee, altre volte ancora costretti ai lavori forzati. Mi ha raccontato Aklilu, detenuto a diciotto anni per dieci mesi insieme a tutti i giovani maschi maggiorenni di origine etiope nati o residenti a Gindae.

Per nasconderci dalla Croce Rossa ci misero sotto terra, in una costruzione fatta dagli italiani a Wi'a.<sup>8</sup> [...] Poi fummo separati dai nostri padri e portati al porto di Massawa dove eravamo costretti a caricare dei sacchi sui camion. Ogni tanto venivamo picchiati, soprattutto quando i marinai bevevano. Quando qualcuno si ammalava lo confinavano in una tenda e solo se la situazione peggiorava lo portavano in ospedale.

Gli abusi non si esercitarono solamente in maniera *top-down* ma la violenza si insinuò progressivamente nelle relazioni intime e quotidiane, nel vicinato, tra amici, sui banchi di scuola, sgretolando il tessuto sociale. Le campagne propagandistiche anti-etiope fomentarono, infatti, un universo morale in cui la paura di avere il nemico in casa e il sospetto che quest'ultimo potesse infiltrarsi tra gli amici, i vicini e i parenti si intrecciavano con l'ansia cognitiva per l'indeterminazione e per la confusione categoriale che la posizione liminale della comunità tigrina suscitava (Appadurai 2005; Douglas 2011 [1970]). Quest'ultima emergeva come un'area in cui il limite della comunità immaginata nazionale diveniva poroso, sfumando la separazione netta verso il vecchio invasore. Le discriminazioni e le violenze possono dunque essere messe in relazione con questa incertezza insieme storica, linguistica, sociale e categoriale e intese come un modo per estrarre certezza da una situazione di confusione che la guerra aveva reso angosciata e intollerabile, come un tentativo non tanto di eliminare le anomalie, quanto di dare ordine

---

<sup>8</sup> Wi'a è una località situata nella depressione della Dancalia e caratterizzata da temperature torride e condizioni particolarmente inospitali e ha una tradizione tristemente lunga di luogo di detenzione: istituita in epoca coloniale, è stata utilizzata da tutti i poteri che si sono succeduti nell'area ed è tuttora impiegata dal regime eritreo.

alla realtà (Appadurai 2005).<sup>9</sup> In questo senso, è significativo il frequente utilizzo dell'epiteto dispregiativo "*agame*" per riferirsi o insultare le persone che erano nate in Tigray o che avevano genitori tigrini. *Agame* è il nome di una regione frontaliere del Tigray, nei dintorni della città di Adigrat, da cui provenivano molti degli Etiopi ad Asmara. Impiegato come insulto, *agame* si riferisce all'immagine stereotipata dei migranti come poveri e sporchi, come lavoratori manuali ancorati alla tradizione e alla superstizione. *Agame* copre dunque un'area semantica che richiama i concetti di sporcizia e di arretratezza che costituiscono il riflesso rovesciato delle qualità positività che la pulita, moderna e tecnologica Asmara rivendicava a sé, differenziandosi dal Tigray (cfr. 3).

A causa di questa situazione, molti Etiopi vivano nascosti e uscivano di casa solo se necessario, per paura di essere picchiati, colpiti con una mazza di legno in cui era conficcato in chiodo o di essere cosparsi con escrementi. Le parole di Tigisti, una donna colta dal conflitto a trent'anni, ben descrivono il modo capillare in cui sfiducia, sospetto e paura penetrarono nella vita quotidiana asmarina e negli spazi intimi e ordinari:

Avevo amici eritrei molto stretti, avrebbero fatto tutto per me e io avrei fatto tutto per loro. Celebravamo insieme le feste, erano con me durante il battesimo dei miei figli. Ma quando Badme è stata occupata sono cambiati, noi eravamo diventati i loro nemici. Ci gettavano le pietre addosso, ci sputavano e ci insultavano. Ci chiamavano *agame* [...] Una mattina bussarono alla porta. Io non aprii perché erano già venuti a prendere mio marito: avevano detto che gli avrebbero fatto solo qualche domanda e invece lo picchiarono e lo misero in carcere. Quando tornarono il giorno dopo fui costretta ad aprire. Una vicina mi aveva denunciato perché mi vide bere il caffè quando Badme fu occupata e pensava stessi festeggiando. Restai in prigione per sedici giorni.

Oltre ai racconti delle esperienze personali, tra i rimpatriati a Mekelle circolano moltissime storie di pestaggi avvenuti per strada, di detenzioni arbitrarie e di soprusi. Riporto un brano

---

<sup>9</sup> In contrasto alle tesi primordialiste (che interpretano i conflitti etnici come la conseguenza di contrapposizioni ataviche) e a quelle realiste (che riducono la violenza etnica all'espressione di soggiacenti conflitti economici), Arjun Appadurai ha posto le forme attuali di violenza in relazione al senso di incertezza e all'ansia da incompletezza legate alla globalizzazione, intesa come "forma specifica in cui sono venuti a organizzarsi gli Stati, i mercati e le idee di commercio e governo" (Appadurai 2005: 13). Secondo l'autore, "gli spostamenti, le commissioni, gli stili culturali e le rappresentazioni dei media suscitano profondi dubbi su chi esattamente possa essere conteggiato nel 'noi' e chi invece nel 'loro'" (ib.: 11), entrando in contraddizione con la cosmologia totalizzante della sacralità nazionale e producendo in specifiche condizioni un impulso alla purificazione nazionale. Seppur meno legate a uno scenario di flussi globali, il conflitto etiope-eritreo mi sembra sia stato animato da un'analogia stridente contraddizione tra il desiderio di certezza identitaria, veicolato dal processo di costruzione dello stato-nazione, e le incertezze causate dalle somiglianze e dalla conseguente impossibilità di distinguere in maniera netta tra l'interno e l'esterno, il connazionale e lo straniero, l'amico e il nemico.

## Capitolo II

registrato nel corso di un'intervista collettiva svolta in casa di una famiglia sulla quale la repressione eritrea si era abbattuta in maniera piuttosto pesante.

Ti ricordi quando gli studenti erano mandati a picchiare gli Etiopi? Ti ricordi i due ciclisti uccisi con una sega? Ti ricordi il ragazzo grasso ucciso ad Abi Abeyto<sup>10</sup> con un coltello? Ti ricordi del giorno in cui sono stati uccisi quindici Etiopi e non furono seppelliti? Ti ricordi della testa ritrovata nel camion della spazzatura? Tutti conoscono questi episodi e sono così tanti che, anche se parlassimo fino a domani, non finiremmo di raccontarli.

L'importanza di queste storie non risiede nella loro veridicità o nella loro aderenza ai fatti, ma nel veicolare il significato che la violenza ha assunto per le persone che l'hanno esperita. Le testimonianze, con la loro opera di selezione, spostamento e condensazione e con i modelli metanarrativi che le compongono (Portelli 2007), riportano il modo in cui fatti storici sono incarnati nella vita quotidiana e negli spazi privati. Il racconto, ossia il modo in cui le cose si raccontano ma anche l'errore del ricordo, riferisce dunque il senso degli eventi e il peso che essi esercitano nella vita dei soggetti.

Questi racconti costituiscono inoltre un terreno su cui la memoria sociale ha coagulato una specifica convergenza di emozioni, esperienze e paure. Le narrazioni di violenza subita in prima persona, vista accadere ai propri familiari e amici o ascoltata dai vicini hanno infatti contribuito a creare un'atmosfera di paura e terrore che ha avvolto gli individui, penetrando nelle relazioni intime e sociali. Come ha osservato Michael Taussig (2005), anche quando sono solo rumours presunti o storie immaginate, i resoconti di terrore amplificano gli effetti della violenza subita, contribuendo a comporre l'immaginario e la memoria di coloro che ne sono stati protagonisti, testimoni o anche solo uditori. Violenza e paura, lungi dall'essere vissuti soggettivi e immediati, sono infatti esperienze collettive, le cui conseguenze si dipanano ben oltre la fine degli eventi, producendo come si vedrà nel corso di questo testo un cuneo di sfiducia e un clima di sospetto (Green 1995).

Tuttavia, il quadro che emerge da queste memorie è piuttosto scomposto e contraddittorio e ai toni di rancore o sofferenza di alcuni rimpatriati, si sono affiancate le parole dei molti che hanno minimizzato la durezza di quegli anni o l'hanno dipinta come qualcosa di distante. Ad esempio Lemlem ha descritto così la sua esperienza:

Durante la guerra si dicevano terribili, ma nel mio vicinato le cose andavano bene. Il mio rapporto con i vicini era così stretto che non posso dire di aver sofferto, perché soffri solo

---

<sup>10</sup> Abi Abeyto è un piccolo villaggio poco distante da Asmara sede di un enorme carcere.

quando ti accade qualcosa di crudele e invece non è accaduto niente né a me né alla mia famiglia [...]. I miei vicini mi hanno sempre incoraggiato e non mi hanno mai fatto sentire abbandonata. Mi hanno sempre invitato ai funerali, ai matrimoni, a ogni evento. Come potevo soffrire mentre ero trattata così bene?.

Lo scarto tra i vari resoconti mostra i differenti tentativi di organizzare il ricordo in una forma significativa e l'ambivalenza di una sofferenza inflitta da persone sino ad allora vicine. Inoltre, quasi nessuno attribuiva le violenze civili ai loro esecutori, accusati al massimo di essere eccessivamente emotivi e incapaci di prendere le distanze dalla propaganda di stato, ma la responsabilità degli eventi era addossata interamente al governo. Come in altri contesti di violenza (Dei 2005a, D'Orsi 2013), la brutalità delle azioni può spingere a deresponsabilizzare i perpetratori materiali, rendendoli moralmente neutri: togliere agentività agli altri può essere inteso come un modo di ricostituire la domesticità del mondo, di fronte a una violenza che era penetrata nella sfera intima e ordinaria. In effetti, sebbene rabbia e rancore siano sentimenti che permangono in coloro che sono stati più direttamente e intensamente colpiti dalle aggressioni, il dimenticare viene spesso invocato come un modo per superare il dolore legato agli eventi passati e per reinserirsi nel flusso della vita o per spezzare il vortice di violenze, vendette e ritorsioni, traghettando verso la pacificazione. Per utilizzare le parole di una donna di cinquant'anni, deportata da Gindae, la sua città natale:

Non parliamo del passato, non abbiamo tempo, dobbiamo lavorare. Abbiamo quasi dimenticato la vita che avevamo in Eritrea, ricordiamo solo i nostri amici. È meglio dimenticare, è meglio lasciare stare, perché se lo raccontiamo, anche le nuove generazioni combatteranno. All'inizio eravamo molto coinvolti, ma ora abbiamo dimenticato, ed è meglio così.

Come si vedrà meglio nel capitolo quinto, le memorie del passato svolgono un ruolo articolato tra i rimpatriati, in cui l'assenza di forme di memoria pubblica, le posizioni di chi sostiene che non ci siano le condizioni per raccontare e che la realtà non vada esplicitata, si affiancano a quelle di coloro che vivono nella nostalgia di un passato irrimediabilmente perduto.

### **2.2.3. Deportazioni e rimpatri (1998-2013)**

## Capitolo II

Le discriminazioni, i soprusi e le violenze che hanno caratterizzato l'Eritrea negli anni del conflitto hanno avuto ripercussioni profonde sui movimenti di popolazione dall'Eritrea al Tigray che, dopo il 1998, hanno subito una brusca impennata. I primi rientri erano avvenuti già dopo l'indipendenza dell'Eritrea, nonostante le politiche di entrambi gli Stati non ostacolassero la presenza di comunità straniere. L'ondata di rimpatri aveva riguardato, in primo luogo, gli ex funzionari e militari del Derg, poiché l'instaurazione dei nuovi governi ad Asmara e ad Addis Ababa aveva comportato la sostituzione dei quadri dirigenziali e amministrativi del Derg e la smobilitazione dell'imponente esercito.<sup>11</sup> In secondo luogo, le misure attuate dal governo in favore dei propri cittadini (ad esempio l'esclusione degli stranieri dagli impieghi pubblici e dai lavori di responsabilità) furono interpretate da alcuni come discriminazioni che rendevano impossibile continuare a vivere in Eritrea. Gebremeskel, ad esempio, era tornato in Tigray nel 1991, dopo che in banca fu relegato a un ruolo molto meno prestigioso del precedente. Per lui, come per molti altri, lo stesso dato politico dell'indipendenza eritrea risultava insopportabile poiché in netto contrasto con il progetto Tigray-Tigrinya che mirava invece alla riunificazione politica di tutta la popolazione di lingua tigrina. Anche tra coloro che erano restati in Eritrea nella speranza che con il tempo le cose sarebbero tornate alla normalità, molti hanno allacciato rapporti più stretti con il Tigray, recandovisi regolarmente, costruendovi case o attività lavorative o divenendo membri della Tigrayan Development Association (TDA), un ente benefico nato con obiettivo è convogliare le rimesse dei migranti Tigrini in progetti di sviluppo e di cooperazione.

Durante il conflitto, come si è visto, entrambi i Paesi utilizzarono le espulsioni di massa come arma di guerra, ma molti furono spinti a fuggire “volontariamente”. In quanto cittadini stranieri, gli Etiopi in Eritrea ricadevano sotto la tutela della Quarta Convenzione di Ginevra<sup>12</sup> e, di conseguenza, i due governi si accordarono per gestire i rimpatri attraverso un programma di *round* diretti dall'International Committee of Red Cross (ICRC). Tra agosto e dicembre 1998, quasi diciannovemila Etiopi lasciarono l'Eritrea grazie al Safe Passage Operation (ICRC 2000), passando attraverso i posti di frontiera di Rama e

---

<sup>11</sup> L'esercito della dittatura del Derg contava circa cinquecentomila persone e nel 1991 le spese militari arrivarono a coprire il 48% del reddito nazionale (World Bank 1995: 82). La smobilitazione dell'esercito, una novità nella storia del Paese, è in relazione al desiderio di rifondare sui principi di pace e democrazia il sistema politico etiope (Yisak Tafere 2003).

<sup>12</sup> Le quattro convenzioni di Ginevra del 1949 e i due protocolli aggiuntivi del 1977 costituiscono i principali strumenti del Diritto Umanitario, il *corpus* di norme internazionali che regolano le situazioni di conflitto armato. Benché Eritrea vi abbia aderito nel 2000, era tenuta a osservare tali norme in quanto ex regione dell'Etiopia, Paese firmatario. La Quarta Convenzione è dedicata alla protezione dei civili in situazioni belliche.

Zalambessa. Nonostante gli accordi internazionali, il governo eritreo aveva tuttavia reso le modalità di rimpatrio estremamente complesse e dispendiose per i cittadini etiopi i quali dovevano dimostrare di non avere debiti (attraverso certificati rilasciati a pagamento dalle banche e dalle agenzie di pubblica utilità) e regolare i conti con la contribuzione eritrea. Inoltre, mentre cercava di ritardare e ostacolare i processi di rimpatrio regolare, il governo eritreo mise in atto numerose espulsioni coatte, in una sorta di atteggiamento schizofrenico che ricalcava le ambivalenze che caratterizzano i rapporti tra Eritrei e Tigrini. Le deportazioni<sup>13</sup> avvenivano in massa ed erano precedute da rastrellamenti in aree specifiche del Paese in cui spesso gli uomini in età militare erano separati da donne e bambini, e mentre i primi erano detenuti, i secondi erano espulsi. Riporto alcuni stralci del racconto di Netsanet, una donna deportata dalla città di Keren nell'agosto del 1999 insieme con altre decine di donne e bambini, che disegnano un canovaccio di eventi che, sebbene con alcune differenze, caratterizza molte delle narrazioni che ho ascoltato.

Era sera. Ci dissero di uscire da casa e ci rinchiusero tutti nel *gioco* [stadio]. La mattina dopo all'alba ci trasportarono al villaggio di Kساد Eika [...] il viaggio riprese la notte dopo. Era buio e pioveva e ci dissero di camminare. I soldati eritrei ci vietavano di accendere le torce e ci picchiavano con un bastone per farci andare più veloci. Camminammo per 15 km, fino alla città Rama. Le mie sorelle patirono molte sofferenze, furono picchiate e alcune furono violentate, ma io fui fortunata. Ero con i miei cinque figli ma tre li persi di vista. Ho provato ad avvisare le guardie, ma loro mi ordinarono di continuare a camminare se non volevo morire e grazie a Dio li ritrovai ad Adwa. [...]. Ci picchiavano e ci rubavano le cose. Quando attraversai la frontiera non avevo più niente, perché ero stanca e avevo lasciato la valigia che avevo portato. [...] Molte persone morirono mentre attraversavamo a piedi il fiume, altri furono sbranati dalle iene.

Avere una cifra precisa dei rimpatri avvenuti negli anni della guerra è difficile, perché alle operazioni regolari vanno sommate le deportazioni illegali e i rimpatri autogestiti. Il totale stimato è di settantamila persone rimpatriate in tre anni (HRW 2003). La firma del trattato di Algeri che sancì la fine delle ostilità non coincise con la fine dei rimpatri ma con il tempo

---

<sup>13</sup> A causa della carenza di fonti ufficiali, non è possibile ricostruire una mappa di tali azioni che hanno riguardato le aree urbane di Asmara, Massawa, Assab e alcuni centri minori. Tra le più massicce operazioni di espulsione coatta vale la pena ricordare i duemila ottocento donne e bambini deportati nel febbraio del 1999 dalle città di Tesseni e Barentu; le novantadue lavoratrici domestiche deportate a Gibuti nel luglio del 2000; i duemila settecento deportati da un campo di internamento a nord di Asmara nell'agosto del 2000, costretti a camminare per diciotto ore esposti alla mancanza di cibo e acqua e al rischio dei campi minati (HRW 2003). I deportati coinvolti in questa ricerca sono provenienti dalle città di Asmara, Gindae e Keren.

## Capitolo II

ci fu una sostanziale diminuzione dei flussi annuali, da più di mille nel 2003 a settanta persone più recentemente. Fino al 2009, il viaggio continuò a essere gestito dall'ICRC che metteva a disposizione autobus e camion per il trasporto dei passeggeri e dei loro bagagli e che organizzava il corridoio umanitario attraverso la frontiera militarizzata, da Asmara fino ai campi di accoglienza allestiti di Tigray. Dal 2009, il governo eritreo ha posto delle resistenze alla collaborazione con l'ICRC, nel quadro più generale della chiusura di Asmara ai supporti e alle relazioni internazionali, obbligando alla sospensione dei corridoi umanitari e alla riorganizzazione delle rotte di rimpatrio, che ora passano attraverso il Sudan e sono in parte autogestite.<sup>14</sup>

Benché la maggior parte dei rimpatri avvenne tra il 1998 e il 2001, nel corso dell'etnografia ho lavorato soprattutto con persone arrivate in Etiopia negli anni successivi e che hanno dunque inizialmente procrastinato il ritorno. Il rimpatrio implicava spese onerose per l'ottenimento dei permessi istituzionali che non tutti potevano immediatamente affrontare e la perdita di beni e risorse, poiché ai cittadini Etiopi era ed è tuttora vietato vendere immobili e portare macchinari produttivi e grandi somme di denaro oltre la frontiera. Il timore di arrivare senza risorse in un posto sconosciuto, quale l'Etiopia, ha spinto molti a rimandare il rientro, nella speranza che con il tempo le difficoltà quotidiane fossero attenuate. Inoltre, il viaggio era vissuto come momento pericoloso perché, nonostante la presenza dell'ICRC, implicava l'essere in balia delle forze militari eritree. Per paura di essere derubati dai soldati, molte persone nascondevano i propri beni di valore tra valigie piene di oggetti ordinari, cucivano i soldi nei vestiti e mettevano in conto che, parte di quello che stava portando oltre la frontiera, sarebbe potuto andare perduto.

Oltre alle implicazioni economiche e materiali, la partenza era un processo doloroso e ambivalente perché "ritorno" in un luogo sconosciuto e separazione dalla vita che si era scelto e costruito. Per la maggior parte dei rimpatriati, l'Eritrea era il luogo in cui erano diventati grandi, avevano costruito il proprio benessere o almeno l'indipendenza economica, era il luogo in cui si erano sposati e avevano fatto i figli, in cui erano nati e avevano gli affetti, era il luogo in cui avevano realizzato o pensato la propria vita. Era il

---

<sup>14</sup> Come mi ha spiegato Daniel (membro dell'ICRC ed ex impiegato nell'Ethiopian Red Cross) nel corso di numerosi colloqui privati, dal 2009 le rotte di rimpatrio passano per il Sudan e implicano un viaggio più lungo, pericoloso, a causa della presenza di trafficanti illegali presso la frontiera eritreo-sudanese, e costoso, perché in gran parte gestito in maniera privata. Periodicamente il dipartimento dell'immigrazione eritrea organizza minibus da Asmara fino alla città frontaliera di Omhajor da cui i rimpatriati proseguono autonomamente, a piedi o con l'aiuto di contadini e autisti privati, attraverso il Sudan. Dopo una notte trascorsa nella città sudanese di Hamdait, il viaggio prosegue fino al fiume Tekeze che traccia la frontiera con l'Etiopia e che viene attraversato a piedi o in barca, a seconda della stagione.

luogo in cui si sentivano a casa. L'Etiopia era invece uno spazio sconosciuto, in cui molti non erano mai stati, nonostante la prossimità geografica e i legami parentali, e in cui, soprattutto, non avevano mai preso in considerazione di trasferirsi a vivere. Inoltre, nell'immaginario condiviso, l'Etiopia era rappresentata come un Paese povero e rurale, flagellato da carestie, epidemie e guerre. Le immagini degli anni Settanta e Ottanta erano, infatti, utilizzate dalla propaganda governativa eritrea per screditare il nemico, ancora una volta rovesciando le caratteristiche positive che fondavano la nazione immaginata. Dunque, per coloro che, diversamente da come accadde a Netsanet, non furono forzosamente deportati e non vissero la violenza dell'espulsione, la partenza è stata un atto scelto e, al tempo stesso, subito.

Nel corso della ricerca ho cercato di comprendere le ragioni per cui i rimpatriati abbiano deciso, a un certo punto della vita, di trasferirsi in Etiopia. Le loro condizioni di vita erano, infatti, degenerate già dalla fine degli anni Novanta e, a detta di molti, con il tempo la situazione era per certi versi migliorata, nonostante il peggioramento del quadro economico e politico dell'Eritrea. Se alcuni sono stati spinti da ragioni contingenti quali la disponibilità economica, l'aggravamento della propria situazione personale o il litigio con un vicino eritreo, la maggior parte è stata mossa dalle aspirazioni per il futuro delle giovani generazioni. In Eritrea, a seguito della campagna *yikaelo-warsay*, l'ultimo anno di scuola superiore, il dodicesimo grado, si svolge nel campo di addestramento militare di Sawa, ed è dunque riservato solo a chi deve adempiere gli obblighi di leva. Di conseguenza, agli Etiopi sono stati interdetti l'istruzione universitaria e moltissimi ambiti lavorativi, oltre che tutti gli impieghi che implicano una diretta dipendenza dagli organismi governativi. Gli effetti delle discriminazioni hanno poi totalmente minato le possibilità di iniziativa imprenditoriale e di attività economiche redditizie. Gli Etiopi sono dunque relegati a lavori manuali e tecnici, quasi forzosamente costretti a occupare la nicchia sociale che l'immagine dispregiativa di *agame* disegna per loro. Sia per le famiglie con figli adolescenti che per i ragazzi soli, l'istruzione universitaria e la realizzazione lavorativa ritornavano spesso come gli snodi che hanno trasformato la potenzialità di partire in atto e possono essere messi in relazione con il ruolo di prestigio che la formazione occupa nelle retoriche governative e tra la popolazione (cfr. cap. 5) e con il generale cambiamento che riguarda la possibilità di immaginare futuri alternativi possibili, al centro del paragrafo successivo (Appadurai 2014 [2013]). Come ha detto Letai, una donna cinquantenne che tornerà nel capitolo sesto:

## Capitolo II

Durante il viaggio mi sentivo *amsa-amsa* [cinquanta e cinquanta], perché sapevo che i miei figli avrebbero potuto finalmente studiare ma stavo lasciando la mia casa e i miei amici. [...] Quando partimmo la gente piangeva e urlava come fosse un funerale. Anche mio marito era *amsa-amsa*, perché non avevamo niente qui e non conoscevamo il nostro Paese. È stata dura ricominciare tutto da campo, ma abbiamo dovuto farlo per il bene dei nostri figli.

Speranza e tristezza si mescolavano di frequente nei racconti di viaggio che ho ascoltato, imbevendo l'esperienza di attraversamento della frontiera di un'intrinseca ambivalenza che caratterizza anche i vissuti dei rifugiati.

### 2.3. GIOVANI IN FUGA

#### 2.3.1. “Noi abbiamo la fuga come modello”

L'arrivo in Tigray di persone che, in accordo al discorso giuridico, sono etichettate come rifugiati eritrei risale alla guerra del 1998-2000 ed è strettamente intrecciato alla svolta repressiva che ha caratterizzato il regime di Asmara negli anni successivi al conflitto di frontiera. A un primo sguardo, i giovani<sup>15</sup> che sin da allora varcano le frontiere dell'Eritrea e che compongono un flusso in crescita costante<sup>16</sup> appaiono come migranti in fuga dall'incertezza materiale ed esistenziale in cui la povertà, il servizio militare illimitato e l'oppressione politica ingabbiano le loro vite. Tuttavia, a uno sguardo più attento, una rappresentazione in termini di “migrazione forzata” incentrata sui fattori propulsivi di “fuga” dall'Eritrea, risulta inadatta a restituire i significati complessi di cui l'attraversamento della frontiera viene investito. Oltre che da condizioni di oppressione, infatti, il viaggio è alimentato da uno specifico immaginario di modernità, è radicato nella

---

<sup>15</sup> L'impiego della categoria di gioventù, che come ho già notato (cfr. introduzione) non è definita sulla base di fattori anagrafici ma in accordo a criteri locali e relazionali, richiede alcune cautele metodologiche in quanto è al tempo stesso una lente di analisi e un oggetto di studio. Secondo Dino Cutolo (2014), il suo uso andrebbe limitato a quelle situazioni in cui essa è utilizzata da parte degli stessi soggetti in campo come criterio di identificazione oppure costituisce un *locus* sociale in cui esprimere e pensare tensioni che collegano e oppongono generazioni diverse. Essa risulta pertanto pertinente in relazione all'Eritrea contemporanea, dove occupa un posto centrale nelle politiche governative e nei discorsi istituzionali (basti pensare al servizio nazionale il cui nome richiama il nesso tra i combattenti del passato e i loro eredi), ponendo i giovani in una condizione di subalternità ma anche costituendo uno strumento attraverso il quale rivendicano le proprie specificità.

<sup>16</sup> Gli Eritrei registrati risultano circa ottantaseimila (UNHCR 2013) e le stime per il 2015 superano le centotrentamila presenze. Tuttavia, si tratta di cifre approssimative che non tengono pienamente conto della continua mobilità degli individui.

storicità della migrazione eritrea, è investito di aspirazioni familiari all'interno di un discorso collettivo in grado di orientare comportamenti e rappresentazioni di sé. Esso può dunque essere posto in relazione al desiderio e alla capacità di aspirare intesa, con Arjun Appadurai (2014 [2013]) come la capacità sociale e collettiva di immaginare una mappa di condizioni alternative rispetto a quelle che le costrizioni sociali, politiche ed economiche impongono al soggetto. Si tratta di una meta-capacità in quanto si offre ai soggetti come la possibilità di pensare diversamente se stessi e di dare alla propria esistenza una forma diversa rispetto a quella che ha nel tempo presente. Pur se alimentata dall'attuale panorama di convergenze globali, trae la propria forza da sistemi di significati e valori locali e rende pensabili, prima ancora che realizzabili, opportunità inedite e moltiplica i futuri possibili, senza tuttavia deviare del tutto da quelle che Pierre Bourdieu ha chiamato "le probabilità oggettivamente connesse a un gruppo" (1972 [2003]: 210).

Le conseguenze della campagna *yikaelo-warsay* sono, infatti, incastonate nella frustrazione di non potersi conformare ai valori e ai ruoli sociali legati al diventare adulti e di non poter accedere ai sogni di altrove e di modernità che derivano dalla diaspora eritrea e dall'immaginario globale. L'indefinitezza del servizio nazionale, insieme con l'irrisorietà delle paghe e con l'impossibilità di avere una qualsiasi forma di controllo rispetto al luogo in cui risiedere, incatena infatti i coscritti in un'adolescenza prolungata (Treiber 2009). Per molti giovani *agalgalo* trovare un lavoro, possedere una casa, fare dei figli sono traguardi esistenziali che, benché in relazione a modelli socialmente e localmente costruiti di passaggio all'età adulta, non sono raggiungibili né pianificabili. La mobilità degli Eritrei è dunque strettamente intrecciata con il rallentamento, fino quasi all'interruzione, di quel "divenire sociale" (*social becoming*, Vigh 2009) che rende la giovinezza una condizione temporanea e con l'esclusione dal processo di riproduzione sociale che conduce alla maturità (cfr. Cutolo 2015). Nelle parole di molti rifugiati a Mekelle, emergeva, infatti, spesso il rammarico per "il tempo perduto", come nel caso di Huda, una ragazza islamica di ventiquattro anni, che sosteneva di sentirsi "già vecchia" perché, alla sua età, avrebbe dovuto già essere sposata e avere dei figli, oppure aver conseguito un master ed essere alla ricerca di un lavoro. Dopo la laurea era stata, invece, assegnata come insegnante in un piccolo villaggio vicino alla città di Dekamare, senza elettricità e con pochi *nakfa* al mese, dove è rimasta finché non ha deciso di attraversare la frontiera.

La bruciante sensazione di aver perso tempo era ancora più spiccata per chi, come Haftom, un uomo di trentadue anni, rifugiato da due, ha prestato servizio nell'esercito:

## Capitolo II

Quando ti dico che sono stato militare per dodici anni, vuol dire che ho perso tempo, non ho guadagnato niente, né soldi né abilità, è stato un tempo vuoto. Quando tornavo a casa per la pausa, non potevo fare niente, perché non avevo il tempo. [...] Come ti ho detto non abbiamo capacità, non sappiamo fare niente, diventiamo semplicemente niente.

Nelle parole di Haftom, il periodo trascorso sotto il servizio nazionale emerge come un tempo scandito e riempito dagli obblighi militari e dunque come un tempo reso vuoto, perché privo di valori e attività per lui significative. Esso si configura come un tempo perso, in disaccordo con il ritmo del processo sociale che conduce alla maturità, ma anche in disarmonia con il percorso individuale di affermazione di sé in quanto soggetto. A causa dell'arruolamento, Haftom aveva interrotto infatti le attività di cantante e di attore, per riprenderle solo dopo essere arrivato in Etiopia.

Comprendere la fuga, intesa qui come un ampliamento degli spazi di agentività dei soggetti, significa dunque includere anche il piano del desiderio, dell'immaginazione e della fantasia. Il sogno di realizzare se stessi in accordo al tessuto sociale si concretizzava spesso tra gli Eritrei nella volontà di continuare gli studi, all'interno del ruolo specifico che l'istruzione riveste nelle retoriche governative e di una concezione progressiva del tempo che l'educazione scolastica contribuisce a plasmare (cfr. 5). Come hanno messo in evidenza Jean e John Comaroff (2005), la gioventù è uno dei prodotti della modernità, poiché è rappresentata come una fase inevitabile di un processo di sviluppo che implica una concezione lineare del tempo, palesando un nesso tra essere giovani e aspirare al cambiamento. Analizzando l'intreccio tra futuro e concettualizzazione del tempo dei giovani disoccupati della città di Jimma, nel sud dell'Etiopia, Daniel Mains (2011) ha messo, ad esempio, in luce come le aspirazioni dei giovani sono spesso modellate su una narrativa di progresso, fatta di *step* e di miglioramenti successivi, che contrasta con l'immobilismo della disoccupazione. Lo iato tra visione progressiva del futuro e tempo presente è ancor più profondo tra gli *agalgilot* eritrei e si lega anche all'esigenza di trovare uno spazio sociale in cui esistere ed essere riconosciuti, al di fuori delle maglie di un sistema che costringe a una forzata omogeneizzazione (Treiber 2009). Il viaggio emerge dunque anche come uno spazio creativo, in cui affermarsi in quanto soggetti, in cui sottrarsi da quel "divenire niente" di cui parla Haftom.

Come in buona parte dell'Africa contemporanea (Comaroff, Comaroff 2005; Cutolo 2015) il raggiungimento dello status sociale di adulti è inoltre strettamente intrecciato con l'acquisizione di una nuova posizione all'interno delle reti di reciprocità e con l'affrancarsi

da una condizione di dipendenza economica. Anche da questo punto di vista, il servizio nazionale eritreo costituisce un ostacolo e costringe molti giovani coscritti a contare sui soldi dei genitori. Il desiderio di restituire l'aiuto ricevuto dalla propria famiglia è un fattore di spinta fondamentale e corre in parallelo con quello di realizzare se stessi come persone adulte. Ha spiegato Tesfay:

La vita migliore per me è, in primo luogo, migliorare il mio status economico e, subito dopo, aiutare la mia famiglia che ha affrontato terribili sofferenze e non ha mai conosciuto la pace<sup>17</sup>. Se avessi la possibilità, aiuterei anche altre persone, ma per prima cosa devo pensare a me stesso e alla mia famiglia.

Tesfay è originario di un villaggio sulla frontiera etio-eritrea distrutto nei bombardamenti del 1998-2000 e, ben prima dell'oppressione del servizio militare, aveva sofferto gli effetti più drammatici della recente guerra, ossia la paura, la fame e la fuga. Egli inoltre riconduceva le proprie difficoltà anche al disinteresse mostrato dai parenti in diaspora che non avevano mai supportato la sua famiglia né i suoi progetti di viaggio. Il suo sogno era pertanto quello di fare per la sua famiglia quello che i parenti non avevano mai fatto per loro.

Se per Tesfay il desiderio di altrove è costruito sia in relazione al desiderio di aiutare la propria famiglia sia in contrasto con la rete parentale più ampia, nel caso di Tsegahun, attraversare la frontiera è invece parte integrante di una strategia di sopravvivenza ben consolidata nel gruppo domestico. Il suo viaggio in Etiopia è stato, infatti, organizzato dal padre, emigrato da anni nella penisola arabica, quando l'età e il peggioramento delle condizioni di salute lo convinsero che presto qualcuno avrebbe dovuto sostituire le sue rimesse, fondamentali per il benessere familiare. Al di là delle idiosincrasie, gli esempi di Tsegahun e Tesfay evidenziano come il viaggio sia fortemente intrecciato al passaggio all'età adulta, inteso come l'assunzione di una nuova posizione all'interno delle relazioni di reciprocità intime in cui si è incapsulati.

Le traiettorie biografiche dei due giovani suggeriscono inoltre di spostare l'attenzione sul ruolo che la mobilità ha assunto sin dal passato nell'organizzazione sociale eritrea. Benché le popolazioni dell'altipiano eritreo siano storicamente agricole e sedentarie, l'instabilità e la violenza politica che hanno caratterizzato gli anni della guerra di liberazione hanno

---

<sup>17</sup> Nell'accezione comune, per pace (*selam*) non si intende l'assenza di guerra, ma una condizione più articolata, fatta di benessere materiale, assenza di preoccupazioni, relazioni sociali pacifiche, buona salute, etc.

## Capitolo II

determinato non solo lo spostamento locale dei civili e dei guerriglieri, ma anche la fuga all'estero di decine di migliaia di persone, che cercarono rifugio in Sudan, in Etiopia, in Egitto e nei Paesi occidentali.<sup>18</sup> Secondo stime approssimative<sup>19</sup>, alla fine degli anni Novanta un milione di Eritrei viveva all'estero, circa un quarto dell'intera popolazione nazionale (Al-Ali, Black, Koser 2001). In contesti caratterizzati da processi migratori di lunga durata, la trasmissione di idee, valori e pratiche sociali svolge un ruolo centrale nel modellare la propensione al movimento, dando forma a quella che è stata chiamata una "cultura della migrazione". Questo concetto, seppur nelle sue molteplici accezioni<sup>20</sup>, indica l'influenza che la mobilità esercita in determinati contesti, non solo tra coloro che si spostano ma anche tra coloro che rimangono, divenendo, come scrive Alice Bellagamba, "una strategia del vivere (prima ancora che del sopravvivere) sedimentata nel tempo e contraddistinta da una propria economia morale" (Bellagamba 2011: 12-13).

In Eritrea, la diaspora<sup>21</sup> ha sempre avuto un forte coinvolgimento nelle questioni politiche della madrepatria e nel processo di *nation-building* e ha un ruolo centrale nella vita quotidiana di chi non è partito. Le rimesse costituiscono, infatti, un sostegno per far fronte alle difficoltà materiali, marcando profondamente le differenze di tenore di vita tra chi può e chi non può contare su gli aiuti provenienti dall'estero. I percorsi di successo di chi vive

---

<sup>18</sup> Gli spostamenti di popolazione iniziarono durante il colonialismo quando, per ragioni economiche e politiche, molti migrarono in Etiopia e si riorientarono negli anni Sessanta verso la penisola arabica, grazie alle nuove opportunità lavorative legate al settore petrolifero. Nel corso delle instabili decadi successive, gli Eritrei cercarono accoglienza nei campi profughi del vicino Sudan, da dove alcuni, soprattutto gli esponenti della classe media cristiana e urbanizzata, raggiunsero l'Europa, l'Australia e gli Stati Uniti d'America (Gaim Kibreab 2004).

<sup>19</sup> L'imprecisione di questa cifra è dovuta anche al fatto che, sino al 1993, gli Eritrei all'estero erano registrati come cittadini etiopi.

<sup>20</sup> Se i primi lavori (Kandel, Massey 2002; Massey et al. 1987, 1993) hanno mostrato di trascurare i pericoli insiti in un approccio essenzializzante al concetto di cultura, riflessioni più recenti hanno esplorato la storicità delle pratiche di mobilità e il ruolo centrale assunto dalla trasmissione di idee, valori e pratiche sociali nel dar forma alle culture della migrazione (cfr., tra gli altri, de Bruijn et al. 2001; Hahn, Klute 2007; Cohen, Sirkeci 2011; Giuffré, Riccio 2012). Per una rassegna sistematica, cfr. Degli Uberti 2014.

<sup>21</sup> Il termine diaspora (*siddet*) è utilizzato in maniera piuttosto unanime nella letteratura di area per riferirsi a coloro che lasciarono l'Eritrea tra la seconda guerra mondiale e gli anni Ottanta, ma anche in Eritrea e nelle comunità all'estero per definire il proprio posizionamento identitario politico e culturale. Nonostante la densità di associazioni politiche e reti di relazioni che costellano il campo sociale transnazionale eritreo, la popolazione in diaspora ha iniziato presto a distaccarsi dalla vita quotidiana di chi era rimasto in patria, mantenendo un legame con un'Eritrea astratta e reificata (Conrad 2006a, 2006b). Lungi dall'essere un'entità compatta e omogenea, la diaspora costituisce un insieme fortemente frammentato per ragioni politiche, religiose, regionali e, in ultimo, generazionali. I migranti che, negli ultimi anni, fuggono dal servizio nazionale illimitato sono infatti portatori di esperienze biografiche e posizioni politiche differenti da quelle dei loro predecessori, alimentando pregiudizi e incomprensioni e complicando il loro assorbimento nelle strutture diasporiche esistenti, pur senza minare le reti di supporto e di solidarietà (Costantini 2015; Treiber 2007). Le divergenze tra le diverse generazioni di migranti sono inoltre incrementate dai cambiamenti che, dagli anni Novanta, hanno investito le politiche migratorie a livello globale, suggerendo di affiancare all'analisi delle continuità storiche, lo studio delle discontinuità che riguardano le congiunture culturali e politiche locali e globali.

altrove si palesano attraverso le rimesse, i social network, le costruzioni a due piani che plasmano il volto urbano di Asmara e i viaggi di ritorno<sup>22</sup>, contribuiscono a modellare aspirazioni e immaginari di realizzazione individuale (Belloni 2015). Come ha evidenziato Riccio (2007), nelle località di emigrazione le immagini dei Paesi stranieri e degli emigrati diventano frequentemente metafore attraverso cui pensare la mobilità sociale, poiché rappresentati come in grado di offrire un prestigio e un benessere che la realtà locale non è in grado di assicurare. La mobilità può dunque essere intesa come un “modo di vivere” (*way of life*) (Timera 2001: 40) alimentato da quella circolazione di immagini e valori, di oggetti materiali e risorse economiche che al movimento delle persone sono intrecciate (de Bruijn et al. 2001: 9). Oltretutto, le reti diasporiche costituiscono un capitale economico e sociale anche rispetto alle possibilità di movimento, ossia alla realizzazione dei progetti migratori, divenendo degli strumenti per aggirare gli ostacoli globali alla mobilità.

L'imponente fuoriuscita di giovani che caratterizza l'Eritrea si dipana dunque in un contesto marcato da una lunga storia migratoria in cui, tuttavia, un ruolo fondamentale è giocato anche dalla congiuntura attuale. La mobilità è spesso presente nella vita quotidiana dei giovani anche attraverso i racconti di amici e di conoscenti che sono usciti dal Paese e lo scambio di informazioni sui modi per attraversare illegalmente la frontiera. Si tratta di ambiti di discorso pericolosi e vietati, ma attraverso cui “le persone imparano a migrare e a desiderare di migrare” (Ali 2007: 39). Nelle parole di molti dei rifugiati che ho incontrato in Tigray, l'attraversamento della frontiera era rappresentato come un'idea sempre presente e spesso messo in relazione con la partenza di amici stretti e con l'immagine di un'Asmara svuotata. Per utilizzare le parole di Temesghen:

Tutti noi abbiamo assunto la fuga come un modello e desideriamo profondamente di raggiungere gli Stati Uniti d'America, l'Europa o qualsiasi altra destinazione. Quando camminavo per Asmara mi ricordavo dei miei amici che passeggiavano, chiacchieravano e facevano un sacco di cose. Era quasi spaventoso, perché soprattutto la sera non c'era più nessuno e allora mi chiedevo di continuo: “Che cosa ci faccio qui?”.

Il viaggio emerge dunque come un'opzione frequente e ordinaria tanto che, come mi ha spiegato ancora Temesghen “se qualcuno sparisce per una settimana o dieci giorni, tutti capiscono che è andato via”. Parlando dei suoi compagni di classe, egli raccontava che otto

---

<sup>22</sup> I migranti che tornano durante le vacanze sono ironicamente chiamati in tigrino *beles*, fico d'india, poiché proprio come i frutti della pianta molto diffusa negli aridi altipiani “compaiono” numerosissimi solo in estate.

## Capitolo II

di loro, più della metà, hanno lasciato il college e hanno organizzato la partenza, delineando l'immagine di un'intera generazione in viaggio.

Da un punto di vista più strettamente politico, le posizioni del governo in relazione all'emigrazione e alla diaspora sono altamente contraddittorie. Se infatti uscire dal Paese, o anche solo progettare di farlo, è un'azione illegale per coloro che non hanno adempito gli obblighi di leva e punita con anni di duro carcere, i cittadini in diaspora godono di numerosi privilegi e spesso fungono da “buon esempio” nelle retoriche governative. Attraverso il pagamento della tassa del 2% (cfr. cap. 1), essi accedono infatti a diritti che sono preclusi ai cittadini interni, quali la libertà di attraversare la frontiera, la possibilità di possedere appezzamenti di terreno e di edificare e l'esenzione dal servizio nazionale. Tali privilegi possono essere intesi come tentativi del governo di rinforzare l'attaccamento della popolazione diasporica alla nazione, riconoscendone implicitamente la centralità. Come si è visto nel capitolo precedente, la diaspora ha giocato un ruolo costitutivo nella formazione dell'Eritrea che fornisce un esempio rilevante di “nazionalismo a lunga distanza” (cfr. Hepner 2009). A questo proposito, riprendendo un concetto introdotto da Aihwa Ong (1999), Jennifer Riggan (2013*b*) ha inteso il diverso trattamento riservato ai cittadini in patria e a quelli all'esterno nei termini di politiche di “cittadinanza graduata”, caratterizzate cioè da modi differenziali di governo in riferimento a segmenti diversi di popolazione. Secondo l'antropologa, la presenza nello stesso contesto stato-nazionale di idee e pratiche di cittadinanza divergenti suggerisce di intrecciare il desiderio di “andare altrove” condiviso dalle nuove generazioni, non solo con la fuga dalle condizioni repressive, ma anche con la volontà di servire l'Eritrea in un modo diverso, modellando dunque la partenza non come un atto antinazionale, ma alternativamente nazionale.

Attraverso un'etnografia svolta tra gli studenti delle scuole superiori di Assab nel 2004, Riggan ha rilevato come, sebbene i dibattiti sull'argomento oscillassero tra la posizione di coloro che intendevano la partenza come un tradimento alla nazione e quella di coloro che la ritenevano una scelta obbligata a causa delle condizioni politiche, la maggior parte dei giovani cercava una posizione intermedia, enfatizzando i sacrifici che la loro partenza avrebbe implicato e i benefici che la collettività ne avrebbe ricavato. Analogamente ai giovani Eritrei studiati da Riggan, gran parte dei rifugiati che ho incontrato a Mekelle metteva in relazione il desiderio di partire con la volontà di aiutare il Paese, cercando di mediare tra le molteplici e contraddittorie istanze in cui era immersa (attaccamento alla nazione, senso di responsabilità verso i genitori, desideri di successo personale, etc.). Malgrado molti avessero posizioni antigovernative, il sentimento di appartenenza

all'Eritrea non era mai messo in discussione ma, al contrario, costituiva un legame forte e profondo, reso ancor più evocativo dalla fusione tra genealogia nazionale e familiare. Non solo infatti, come spesso accade, il lessico parentale è mobilitato per fondare la nazione, ma il massiccio coinvolgimento della popolazione nella guerra di liberazione contro il Derg e le esigue dimensioni del Paese, hanno fatto sì che quasi tutti possano annoverare un combattente o un martire tra i familiari più stretti. Come si è visto, sin dalla guerra di liberazione, il processo di *nation-building* è stato edificato intorno alla celebrazione del sacrificio dei combattenti (*tegadelti*) e all'elevazione a martiri (*s'wat*) di coloro che persero la vita per il bene collettivo, investendo la reciprocità e l'altruismo di un ruolo fondamentale nella costruzione dell'immagine della nazione. Rispetto a questa cornice valoriale, come mostrano alcuni discorsi pronunciati da Isayas Afeworki e riportati da David Bozzini (cfr. 2011), coloro che emigrano sono paragonati a coloro che fuggirono durante la guerra di liberazione e sono contrapposti a quelli (i *tegadelti*) che preferirono soffrire nel loro Paese piuttosto che godersi la vita altrove, esortando i genitori a insegnare ai propri figli l'importanza dei martiri. La partenza è dunque rappresentata in maniera piuttosto esplicita come una rottura del vincolo morale con la nazione e con le figure mitizzate del combattente e del martire. Oltre che riferirsi alla migrazione, questa narrativa contribuisce a codificare i giovani rispetto agli adulti e a posizionare le generazioni sulla scena pubblica mediante un codice morale che, in quanto egemonico, diviene un capitale simbolico spendibile.

Tra i rifugiati a Mekelle, queste narrative erano spesso condensate nel concetto di egoismo, che veniva però utilizzato e maneggiato in modi eterogenei dai soggetti. Se per alcuni, essere egoisti era un'accusa grave, poiché in contrasto con il ruolo che la condivisione, a livello nazionale e familiare, occupa nel modo di immaginare la nazione, altri utilizzavano quest'accusa per connotare se stessi e la propria partenza, rinforzando a propria discontinuità rispetto alle retoriche nazionali. In questo senso, la rivendicazione dell'egoismo si legava anche ai modelli di gioventù neoliberale, su cui mi soffermerò a breve, che sono intrecciati con i desideri migratori e che implicano l'affermazione, seppur velata e abbozzata, di un nuovo tipo di soggetto divergente rispetto al modello modellato attraverso la campagna *yikaelo-warsay*. In altri casi, invece, l'accusa di egoismo era rivolta verso il governo e verso le vecchie generazioni, mostrando un'appropriazione, seppur rovesciata di segno, della gerarchia di valori promossa dal potere egemonico.

Come si vedrà a più riprese nel corso di questo testo, le forme di opposizione rimangono spesso all'interno dei perimetri tracciati dal governo e si muovono dunque negli spazi che

## Capitolo II

esso lascia alla resistenza. Ciononostante, esse non devono essere viste solo come un sintomo dell'incapacità dei giovani di produrre codici alternativi e di sfidare quelli egemonici, ma anche come la conseguenza di un'intenzionale volontà di rimanere in una posizione di ambivalenza, per non collocarsi del tutto al di fuori delle cornici di senso ereditate ma piuttosto in un'esclusione includente (Herzfeld 2003 [1997]). L'ambivalenza, il voler stare al contempo dentro e fuori il perimetro tracciato dal discorso egemonico era piuttosto evidente nelle discussioni relative alla tassa del 2% tra i rifugiati a Mekelle. Benché alcuni criticassero aspramente quei cittadini in diaspora che erano in regola con il pagamento, la maggior parte riconosceva il peso di alcuni dei diritti che quella tassa garantiva, tra cui il poter mandare i soldi, telefonare o tornare in Eritrea, e assumeva pertanto posizioni più sfumate. Ancora una volta, dunque, la molteplicità dei modelli e delle poste in gioco suggerisce di ampliare lo sguardo alla molteplicità di orientamenti valoriali, pressioni sociali e affetti che caratterizzano il contesto, al tempo stesso locale e globale, in cui i soggetti sono immersi.

Benché l'Eritrea abbia una posizione marginale in quell'intensa circolazione di idee e immagini che caratterizza il mondo contemporaneo, le reti diasporiche, internet e i media satellitari svolgono un ruolo fondamentale nel plasmare le aspirazioni di mobilità dei giovani. In Eritrea, come in molti altri Paesi africani, le aspirazioni e i sogni prendono infatti forma anche su una scala globale ed egemonica di valori morali e standard di successo, che definisce ciò che è moderno<sup>23</sup> e, di conseguenza, desiderabile. Si tratta di una scala strettamente intrecciata a una cultura dei consumi di cui la gioventù è il target privilegiato (Comaroff, Comaroff 2005) e in cui gli oggetti rappresentano molto più del loro valore d'uso poiché costituiscono un modo in cui partecipare al mondo e ai suoi flussi, addomesticare l'alterità e sentirsi a tempo (Bayart 2007). Come hanno illustrato Jean e John Comaroff (2000), il capitalismo neoliberale è percorso da numerose contraddizioni, in quanto meccanismo che insieme include e marginalizza, produce aspettative ed erode certezze, arricchisce chi è in posizione dominante e minaccia l'esistenza concreta di chi non lo è. In uno scenario caratterizzato dal deragliamento delle narrative del progresso, il desiderio di essere moderni assume molteplici sfaccettature ed emerge come una richiesta

---

<sup>23</sup> Come esploro più ampiamente in seguito (cfr. 3), ancorandosi al colonialismo italiano e incarnandosi simbolicamente nell'architettura di Asmara, il richiamo alla modernità ha storicamente e politicamente un significato specifico in Eritrea, poiché ha giocato un ruolo fondamentale nel processo di costruzione dell'identità nazionale e di edificazione dei confini con l'Etiopia. Utilizzare parole in italiano, conoscere nomi di piatti tipici o di città importanti implica dunque, da un lato, inserirsi in un'accezione di modernità radicata nel contesto culturale e, dall'altro, investirla dei nuovi significati globali.

di appartenenza a un mondo da cui ci si sente forzosamente disconnessi, combinandosi con un senso acuto che la vita sia meglio altrove e con uno slittamento dell'idea di progresso da un movimento nel tempo a un movimento nello spazio (Ferguson 1999, 2006). Tuttavia, se quella consapevolezza acuta di essere esclusi dal mondo privilegiato di prima classe che James Ferguson ha chiamato "abiezione" è un nodo dell'Africa contemporanea, essa è ancor più stridente in Eritrea, dove la distanza tra desideri e vita quotidiana è ancor più radicale. In un mondo globalizzato in cui è possibile "concepire un più vasto repertorio di vite possibili" (Appadurai 2001 [1996]: 77), tra gli Eritrei spesso i desideri più urgenti sono legati alla possibilità di muoversi liberamente, di scegliere se lavorare o studiare, di immaginare il proprio futuro, come la vicenda di Bereket illustra.

Bereket, un rifugiato di ventinove anni di Asmara, sosteneva che una delle cose peggiori della sua vita in Eritrea era l'incertezza che derivava dal non conoscere "il proprio futuro, perché non si può sapere quanto a lungo il governo ti terrà con sé". Prima di emigrare egli aveva lavorato per diversi anni in un ospedale pubblico di Asmara come operatore sociale e il servizio nazionale gli aveva garantito una paga misera ma sicura e la vicinanza con le sue reti sociali e familiari. La sua situazione appariva ben più incerta a Mekelle dove, nel periodo dei nostri primi incontri, era appena arrivato, non conosceva nessuno e non aveva entrate fisse. Dietro la precarietà lamentata da Bereket in riferimento ad Asmara è possibile dunque intravedere un paradossale eccesso di sicurezza dovuto ai meccanismi di controllo dello Stato e, dunque, la frustrazione da lui esperita in Eritrea può essere messa in relazione con l'impossibilità non solo di conoscere, ma anche di immaginare il proprio futuro e di avere una qualche forma di controllo su di esso. In questa prospettiva, l'attraversamento della frontiera emerge come un'azione che si oppone alla costrizione e come un tentativo di collocarsi in uno scenario di possibilità, suggerendo di problematizzare il significato che l'aggettivo "forzata" assume nella migrazione. La dicotomia tra spostamento volontario e forzato perde di centralità, non perché non ci sia forzatura, ma poiché l'impossibilità di vivere in Eritrea si intreccia con desideri, aspettative e orizzonti simbolici più ampi e profondi. La mobilità eritrea, da questo punto di vista, può essere meglio compresa in quel gioco soggettivo tra desiderio e incertezza che costituisce una delle cifre della condizione postcoloniale (Comaroff, Mbembe, Shipley 2010), intendendo l'incertezza come una condizione di vulnerabilità estrema ma anche di possibilità. Tutto ciò non significa porre in secondo piano il ruolo svolto dalla natura repressiva del governo né la valenza politica del viaggio, ma inserire questi fattori in una cornice più ampia che restituisca la complessità delle poste in gioco.

### 2.3.2. Racconti di viaggio

La metafora carceraria, utilizzata da David Bozzini (2011) per raffigurare il carattere totalitario e disciplinante del regime eritreo, ne rappresenta anche un'altra specificità, ossia il suo essere uno spazio di reclusione e di confinamento. Attraversare la frontiera è, infatti, un privilegio di cui solo pochi cittadini possono godere poiché il completamento del servizio militare è un prerequisito indispensabile per ottenere un passaporto e un visto di uscita. Per le decine di migliaia di giovani emigrati negli ultimi anni, uscire dal Paese ha significato pertanto infrangere una delle restrizioni più significative imposte dal governo, implicando alti fattori di rischio. Le frontiere dell'Eritrea sono altamente controllate e chi viene sorpreso nel tentativo di attraversarle rischia di essere ucciso o imprigionato e torturato dai militari, oppure di essere rapito dai trafficanti (HRW 2009). Per tali ragioni, quella messa in atto dai giovani eritrei è di rado una fuga improvvisata ma piuttosto “un'evasione” a lungo pianificata, benché i meccanismi di sorveglianza rendano pericolosa anche la fase di preparazione.

Nonostante l'attraversamento della frontiera costituisca un argomento pericoloso, in Eritrea se ne parla di continuo. Si parla degli amici e dei conoscenti che sono appena fuggiti dal Paese, dei successi e dei fallimenti di chi è partito già da qualche tempo, si parla dei modi in cui si prosegue il viaggio e dei trucchi per aggirare i controlli. Tra i giovani Eritrei a Mekelle è emersa una conoscenza diffusa delle abilità necessarie a varcare la frontiera, una conoscenza che, come mostrano le parole di Temesghen, è spesso accumulata lentamente, talvolta in maniera casuale e indipendente dalla decisione di partire.

Ci sono gli ostacoli, c'è la polizia e ci sono diversi modi per uscire [dall'Eritrea]... Tu già sai tutto, e sai che ti devi nascondere da tutti, anche dalla tua famiglia. Ti nascondi e, nel cuore della notte, vai da solo. Non conosci il viaggio, non puoi mai sapere quello che accade perché nessuno lo sa, ma sai che non devi andare in hotel, che non devi fare niente di pubblico e che per la maggior parte del tempo dormirai all'aperto... e che ci sono le iene! [...] Nel corso degli anni raccogli tutte queste informazioni. Lo sai che ci sarà il giorno in cui anche tu attraverserai la frontiera. Quindi raccogli informazioni e quando arriva il tuo giorno decidi semplicemente che strada fare. Le informazioni sono già lì, devi solo incontrare le persone.

I progetti di fuga individuali sono di solito avviluppati in una cortina di silenzio, a causa della paura di essere scoperti dalle forze dell'ordine o dalle spie governative, che struttura sentimenti di isolamento anche nei confronti delle persone più intime, facendo intravedere

una condizione di solitudine collettivamente costruita, vissuta e narrata. Molti rifugiati hanno raccontato di quanto sia stato difficile “mantenere il segreto” e di quanto fosse stato doloroso non poter salutare amici, fratelli e genitori. Ha raccontato ad esempio Ermias, le cui vicende saranno meglio analizzate nei capitoli quarto e quinto:

Avevo una fidanzata ad Asmara e non le ho detto che stavo partendo perché è meglio che nessuno lo sappia. Senza rendermene conto però mi comportavo diversamente, la portavo ogni giorno in un posto diverso. Lei si è accorta che qualcosa era cambiato e mi chiedeva cosa fosse successo. Anche se la mia bocca mi forzava a parlare, ho mantenuto il segreto. [...] La sera prima della partenza sono andato nel dormitorio delle ragazze, era vietato farlo! Quando mi ha visto si è spaventata e mi ha portato subito fuori dal dormitorio. Mi ha chiesto perché fossi lì e io ho risposto che non riuscivo a dormire. Poi ci siamo baciati e quello è stato il nostro ultimo bacio.

La segretezza costituisce una tattica per proteggere se stessi e i propri cari da rischi e ripercussioni, reali o percepiti, e può essere intesa come parte delle competenze necessarie a organizzare la fuga, ossia come un comportamento socialmente appreso e condiviso. La paura di essere scoperti e l'importanza del silenzio sono alimentate dai racconti e dai rumours che avviluppano il campo esperienziale del viaggio (indipendentemente dai pericoli concreti), plasmando il modo in cui quest'ultimo è vissuto e influenzando le modalità narrative che caratterizzano i racconti individuali. Le parole di Ermias e di Temesghen non restituiscono tanto, o meglio non solo, le condizioni materiali di repressione e di violenza, quanto il modo in cui tali condizioni si fanno esperienze vissute, ossia come il silenzio e il segreto le modellano, plasmando i racconti che ho ascoltato.

Esistono diversi modi per uscire illegalmente dall'Eritrea all'interno dei quali gli aspiranti migranti scelgono in base a vari criteri, quali il luogo di partenza, le disponibilità materiali, le reti sociali, le informazioni raccolte, la valutazione dei rischi, le contingenze. Le vie principali di fuga sono due: l'una, verso il Sudan, passa nelle terre basse occidentali o lungo la costa del mar Rosso e arriva a nord della città di Tesseni; l'altra, verso l'Etiopia, si snoda più a sud attraverso le città di Senafe e Adiqwala. Benché sia stato possibile individuare

## Capitolo II

dei criteri<sup>24</sup> secondo cui le persone scelgono se recarsi in Etiopia o in Sudan, per la maggior parte dei miei informatori il luogo di approdo era poco importante poiché la fuga dall'Eritrea si configurava, da un lato, come un moto *da* luogo, ossia come una fuga da una situazione non più tollerabile, dall'altro lato, come il primo *step* di un viaggio che si immaginava come molto più lungo. Etiopia e Sudan sono, infatti, entrambi spazi di transito in cui i migranti si aspettano di restare per periodi brevi di tempo per poi proseguire verso l'Europa, gli Stati Uniti o il Canada. Inoltre, i due Paesi sono collegati da un'intensa circolazione illegale di persone che si muovono autonomamente o si affidano a trafficanti. Se spesso l'Etiopia è scelta per ragioni di continuità culturale e geografica o per la presenza di network sociali e parentali, il Sudan è una tappa obbligata per raggiungere le coste settentrionali del Mediterraneo, attraverso il Sahara e la Libia.

Quasi tutti i giovani che ho incontrato a Mekelle erano di Asmara, dunque risiedevano piuttosto lontano dalla frontiera, e hanno organizzato il proprio viaggio affidandosi a guide, chiamate *pilot*. Si tratta di trafficanti talvolta improvvisati, talvolta di professione che, conoscendo bene le aree di frontiera, i pericoli e le strategie per aggirarli, guidano gli aspiranti migranti lungo le vie più sicure e lontane dai presidi militari. Entrare in contatto con i *pilot* è pericoloso per i rischi di essere intercettati dalle spie e perché gli stessi trafficanti possono essere spie del governo. Il contatto avviene pertanto in modi indiretti, mediante il telefono e la posta elettronica, attraverso intermediari in Eritrea e in diaspora. I prezzi richiesti dai *pilot* variano in base al luogo di partenza, al percorso e ai mezzi scelti per spostarsi, ma sono in genere molto alti per chi, come gli *agalgalot*, non ha fonti di guadagno personali.<sup>25</sup> La presenza di una rete diasporica su cui contare emerge dunque, da un punto di vista economico, come un fattore fondamentale nel determinare le possibilità migratorie dei soggetti, creando profonde disuguaglianze e percorsi a velocità molto differenti.

Di solito, l'incontro con il *pilot* avviene nelle città di frontiera che gli aspiranti migranti, raramente muniti di lasciapassare (*menkesakesi*) per muoversi nel Paese, raggiungono ricorrendo a varie tattiche per aggirare i controlli, quali scendere dai minibus prima

---

<sup>24</sup> Quasi tutti miei interlocutori hanno affermato di aver scelto di recarsi in Etiopia per la vicinanza della frontiera dal luogo di partenza, per la presenza di reti parentali, per le differenze religiose, linguistiche e culturali con il Sudan, per la possibile presenza di spie eritree e per la paura dei Rashaida. Questi ultimi sono un gruppo nomade che abita tra la costa settentrionale dell'Eritrea e il Sudan e che è coinvolto nella gestione i viaggi illegali tra l'Eritrea, il Sudan e l'Africa settentrionale. Il timore dei rifugiati eritrei si basava sulla circolazione di storie in cui i Rashaida effettuavano rapimenti per ottenere lauti riscatti o agivano come spie del governo eritreo.

<sup>25</sup> Oltre ad essere elevati, i prezzi sono anche in continua crescita: mentre nel 2005 si aggiravano sui diecimila *nakfa*, nel 2010 e nel 2011 raggiungevano i sessantamila *nakfa* (cfr. Mulu Getachew 2012).

dell'ingresso nelle città o prima dei *check-point*, percorrere tratti di strada a piedi, aggregarsi a cortei funebri e matrimoniali, indossare gli abiti tipici dei contadini per dissimulare il proprio status di cittadino e studente.<sup>26</sup> Non tutti fanno tuttavia ricorso ai *pilot* e, tra le persone che hanno partecipato alla mia ricerca, l'attraversamento della frontiera è stato organizzato in maniera autonoma da coloro che non disponevano dei capitali economici per rivolgersi ai *pilot*, da chi conosceva la strada perché originario delle aree di frontaliere e dai soldati assegnati alle basi militari di frontiera. Con il *pilot* o meno, l'ultimo tratto di viaggio è percorso a piedi e di notte, attraverso zone disabitate, lontano dai sentieri battuti, con la paura di incontrare i soldati e le iene o di imbattersi nei campi minati, residui della recente guerra. La durata del percorso può essere di poche ore o di diversi giorni, a seconda del sentiero scelto, delle condizioni di sicurezza o dello stato di salute dei viaggiatori. La presenza di compagni di viaggio è valutata in maniera contraddittoria, perché se da un lato offre sostegno, dall'altro lato è considerata come un ulteriore fattore di rischio, comportando maggiore visibilità e il dovere di adeguare la velocità della fuga al ritmo dei soggetti più lenti. L'enfasi che soprattutto i ragazzi ponevano sull'importanza di affrontare da soli il viaggio può essere messa in relazione con la solitudine che plasma l'esperienza collettiva della migrazione ma anche con i connotati eroici che l'attraversamento del Mareb ha assunto nelle narrazioni di molti.

L'attraversamento della frontiera ha costituito una sorta di eccezione nella reticenza degli Eritrei a raccontarsi: i miei interlocutori mi hanno, infatti, quasi sempre fornito narrazioni ricche di particolari ed emotivamente dense del loro viaggio. Esse sono inoltre caratterizzate da elementi ricorrenti che, se in parte dipendono dalla similarità dei vissuti, lasciano intravedere l'esistenza di *topos* narrativi che modellano i racconti individuali all'interno di un canovaccio collettivo. In effetti, come ancora le parole di Temesghen riportate in alto confermano, di viaggio si parla di continuo: ad Asmara, commentando le esperienze di chi è partito, immaginando e progettando la propria migrazione, in Etiopia, raccontando il proprio attraversamento agli altri rifugiati e ai colleghi di università. Alcuni ragazzi conoscevano i viaggi dei propri amici fin nei particolari e il racconto, in termini eroici e avventurosi, costituiva anche una risorsa per entrare in relazione con i compagni

---

<sup>26</sup> Quest'ultimo costituisce uno stratagemma storicamente radicato, come è ben messo in luce da "*Hdri*", un celebre film eritreo che racconta il drammatico viaggio di una benestante famiglia asmarina attraverso il deserto eritreo e sudanese per fuggire dalle violenze degli anni del Terrore Rosso e che rappresenta molto bene la "trasformazione" dei migranti da cittadini a contadini avvolti in abiti tradizionali per confondersi tra gli abitanti delle zone rurali. Questa interpretazione mi è stata suggerita dai rifugiati e dai rimpatriati con cui mi è capitato di vedere il film che viene trasmesso almeno una volta l'anno dalla ERITV (la rete televisiva governativa eritrea) in occasione della festa dei martiri celebrata il 20 giugno.

## Capitolo II

dell'università etiopi o per far colpo sulle ragazze. L'attraversamento della frontiera è infatti un momento cruciale in relazione ai molteplici significati e investimenti di cui il viaggio è caricato. Si tratta di un viaggio fondativo del sé, che segna il distacco dalla famiglia e da un ambiente sociale e spaziale noto e a cui si è affettivamente legati e che marca l'ingresso in una fase nuova della vita. Esso è un modo per riattivare quel divenire sociale interrotto (Vigh 2010), per cercare di reinserirsi nel processo di riproduzione sociale e si configura anche come un movimento attraverso tappe della vita storicamente e culturalmente costruite. Uscire dall'Eritrea è inoltre un modo per riconfigurare le proprie relazioni con le generazioni precedenti e la propria posizione nel corpo della nazione. Da questo punto di vista, è significativo che i *topos* narrativi dei viaggi attuali (i controlli sugli autobus, la sosta dai parenti che abitano nel villaggio di frontiera, le spiegazioni dei trafficanti, lo smarrimento, la stanchezza, la morte dell'elemento debole, l'incontro con una persona che inizialmente spaventa ed è spaventato e poi accoglie, cura e rifocilla) caratterizzano anche il film "*Hdri*" (cfr. nota 27, cap. 2), i cui protagonisti sono persone in fuga dal regime del Derg, evidenziando la presenza di un legame transgenerazionale.

Riporto alcuni stralci del racconto di Berhane, un giovane di ventiquattro anni, che condensa molti dei nuclei tematici che accomunano le narrative dei rifugiati. Le sue parole evidenziano come la narrazione di un'esperienza personale si intrecci con le informazioni accumulate ad Asmara, con le indicazioni del *pilot*, con le esperienze di chi lo ha preceduto ma anche con i numerosi racconti ascoltati nel campo di Adi Harush, ad Addis Ababa e Mekelle, dove ha vissuto nei tre anni precedenti i nostri incontri.

A Senafe ho incontrato la persona che mi ha aiutato a raggiungere la frontiera. L'accordo era che mi avrebbe accompagnato alla frontiera ma lui non l'ha rispettato ed è venuto con me solo fino a un certo punto, lasciandomi proseguire da solo. Ho iniziato a camminare alle sette di sera, avevo un po' di pane in tasca e un bastone per proteggermi dagli animali e dalle persone. Ho desiderato avere una pistola per sentirmi più, ma potevo solo pregare Dio. La strada saliva e scendeva e io non sapevo bene dove andare: il *pilot* mi aveva avvisato che se fossi andato troppo a sinistra sarei tornato in Eritrea e se fossi andato troppo a destra lo stesso sarei tornato in Eritrea. Prima di lasciarmi mi aveva mostrato la foto di un grande albero, dicendo che quando lo vedevo dovevo iniziare a correre. Mi aveva anche detto che subito dopo l'albero avrei raggiunto il villaggio di Maicha che è per metà in Eritrea e per metà in Etiopia e che non dovevo entrare nella prima casa, perché ci sono le guardie eritree. Conosco una persona che aveva raggiunto un villaggio sulla frontiera e, pensando di trovarsi in Etiopia, ha detto che era un Eritreo. Invece era ancora

in Eritrea e allora è stato arrestato e portato in prigione [...] Non so in che modo, ma l'albero l'ho raggiunto e l'ho riconosciuto. In quel momento, ho preso la mia vita e ho cominciato a correre come un atleta: non pensavo di poter correre così veloce! C'erano tantissimi cani che abbaiano, ma per fortuna non c'erano soldati.

Il buio, la paura dei soldati, delle iene e di sbagliare strada, la corsa, il fiume, il latrare dei cani ricorrono in molti racconti e possono essere interpretati sia come una prefigurazione attraverso cui si immagina e ci si prepara al viaggio, sia come una messa in forma collettiva di un'esperienza personale. Il viaggio emerge dunque come un luogo vissuto e immaginato e la sua narrazione ricorrente e collettiva può essere intesa come un modo per addomesticarne le imprevedibilità, per inserire un vissuto solitario in una cornice di senso collettivo e per entrare a far parte di un nuovo gruppo sociale.

Arrivato a Maicha, ho bussato alla terza casa e mi ha aperto una donna [...]. Dentro c'era un soldato che indossava un'uniforme che sembrava quella eritrea, allora ho iniziato a urlare alla donna: "Dove sono? Dimmi dove sono per favore". La donna ha risposto: "Figlio mio sei a Maicha". Ma io sapevo che Maicha è metà eritrea metà etiope: "Sono nella parte eritrea o in quella etiope? Sono nella parte di Shabya o in quella di Woyane?" [...] La donna mi ha rassicurato dicendo che ero in Etiopia e che quello era suo figlio, mi ha offerto del cibo, ma io avevo solo tanta sete per la corsa. [...] La mattina all'alba mi ha accompagnato dai soldati che appena mi hanno visto hanno iniziato a urlare, erano sorpresi e mi chiedevano da dove venissi e come fossi arrivato lì. Quando ho detto che ero di Asmara, il loro capo si è avvicinato e mi ha fatto tante domande: anche lui era nato ad Asmara, pur se era un Etiope, e voleva sapere tutte le novità. Mi ha detto che amava Asmara e che gli mancava molto.

Il "soldato buono" costituisce un elemento ricorrente nelle narrazioni e nelle memorie non solo dei rifugiati eritrei ma, più in generale, dei protagonisti di eventi dolorosi, violenti e bellici. Nelle sue riflessioni sulle stragi nazi-fasciste, Pietro Clemente (2005) ha, ad esempio, interpretato la presenza del soldato buono nei termini di un *trickster*, di una "figura di confine" che media la distanza tra il soggetto e l'eccezionalità del suo vissuto e che offre degli appigli per codificare alterità radicali ed esperienze impensabili attraverso avvicinamenti progressivi. Nei racconti dei rifugiati, il soldato buono, figura "di" confine e "sul" confine, consente infatti di arginare la paura e i rischi che la migrazione comporta e di addomesticare le incognite connesse all'attraversamento della frontiera. Nelle rappresentazioni che precedevano il viaggio, l'Etiopia era immaginata non solo come

## Capitolo II

povera e arretrata, ma anche come pericolosa e nemica, dunque ben diversa da come appariva in seguito (cfr. cap. 5). Il soldato buono costituisce pertanto una figura capace di mediare tra l'Etiopia immaginata e quella vissuta, consentendo di colmare lo sgretolamento delle aspettative pregresse. Benché la frontiera vissuta e raccontata dai rifugiati sia definita da alcuni marcatori specifici e ricorrenti (quali il fiume, i cani, i soldati, la corsa), le difficoltà di Berhane nel capire dove si trovasse, il timore di incontrare soldati eritrei in territorio etiope, il carattere ambiguo di Maicha sono elementi comuni che denotano l'arrivo in un paesaggio simile a quello di partenza e diverso da quello immaginato. Molti giovani mi hanno ad esempio riportato lo stupore di non aver visto, dall'altro lato del Mareb, i presidi militari e l'esercito in assetto di guerra che si aspettavano oppure di non essere stati immediatamente fermati dalle forze dell'ordine ma di esser potuti penetrare nel territorio etiope. L'impossibilità di individuare il tracciato esatto della frontiera si pone inoltre in contraddizione con la rilevanza di quella spaccatura nella costruzione dell'identità nazionale eritrea ed evidenza, nell'esperienza dei giovani, le indissolubili continuità tra Eritrea e Tigray che accompagnano il loro transito in Etiopia. Tuttavia, malgrado la sua non sempre facile tracciabilità sul territorio, come vedremo nel paragrafo successivo, il dispositivo politico e governamentale della frontiera accompagna i migranti sin dal loro ingresso in Etiopia e differenzia le posizioni sociali, gli spazi di azione e i modi di vivere Mekelle dei rimpatriati e dei rifugiati, attraverso i luoghi e le forme dell'accoglienza.

### **2.4. L'ACCOGLIENZA IN ETIOPIA**

Pur nelle loro profonde differenze, i sistemi di accoglienza riservati in Etiopia ai rimpatriati e ai rifugiati presentano delle caratteristiche comuni, tra cui l'organizzazione verticistica e centralizzata. Come è stato ampiamente messo in luce attraverso indagini di tipo politologico (cfr. Fantini 2009), la gestione dell'enorme afflusso di aiuti umanitari che l'Etiopia riceve annualmente è quasi del tutto in mano alle istituzioni federali, che impongono alle agenzie internazionali e alle organizzazioni non governative spazi di azione fortemente limitati. Nel caso dei rifugiati e dei rimpatriati, i tentativi di controllo del governo risultano accresciuti dalla posizione liminale che, come si vedrà nel corso di tutto il lavoro, essi occupano, seppur in maniera diversa, rispetto ai confini simbolici dello stato-nazione. Le politiche di accoglienza per i rimpatriati e i rifugiati sono stabilite rispettivamente dall'Administration for Refugee Returnee Affairs (ARRA) e

dall'Immigration Office, entrambi dipartimenti del neonato National Intelligence and Security Service. Come ho già mostrato, entrambi sono stati particolarmente reticenti a fornirmi dati e informazioni e ad aprirsi a qualsiasi forma di collaborazione. Pertanto, le seguenti pagine non intendono offrire un'analisi puntuale dei meccanismi di funzionamento dell'apparato umanitario, ma forniscono una panoramica dei due diversi sistemi di accoglienza per delineare il contesto generale in cui si muovono i rimpatriati e i rifugiati.

#### **2.4.1. Rimpatriati**

In Etiopia, i ritorni dall'Eritrea sono gestiti da organismi internazionali – ossia l'ICRC – e federali – quali l'Immigration Office, incaricato delle procedure di screening e identificazione, e la Disaster Preparedness and Prevention Commission (DPPC)<sup>27</sup>, coinvolta nell'accoglienza e nell'assistenza dei nuovi arrivati. Nel periodo in cui gli arrivi erano più massicci, i rimpatriati erano collocati in campi di accoglienza istituiti ad Adwa e Adigrat in cui, oltre a provvedere alle prime necessità, era gestito il delicato momento dell'approdo di coloro che, pur essendo già cittadini, stavano entrando a far parte in modo nuovo della comunità nazionale. In base alla logica della nazione, infatti, i rimpatriati rappresentano una popolazione critica, poiché palesano la parzialità e l'incompletezza che caratterizzano ogni progetto nazionale (Appadurai 2005). Benché l'Etiopia abbia costruito la propria legittimità intorno al rispetto della multietnicità interna, come emerge dall'assetto federale e dalla definizione dell'Etiopia come “nazione di nazioni” nella costituzione del 1995, i rimpatriati costituivano una presenza sovrabbondante, che complicava il processo di separazione netta con l'Eritrea e poneva problemi profondi di lealtà e attaccamento. Analogamente a quanto era accaduto loro in Eritrea, pertanto, anche in Etiopia essi occupano una posizione liminale, non rientrando *in toto* in nessuna delle categorie esistenti. Nei campi erano organizzati colloqui individuali e riunioni collettive che, in base ai racconti di chi vi ha preso parte<sup>28</sup>, avevano il duplice obiettivo di introdurre i rimpatriati al loro Paese e di accertarne l'identità. Durante tali *meeting*, i rimpatriati ricevevano informazioni sull'Etiopia, sui nuovi diritti di cui erano divenuti titolari – tra cui la possibilità di spostarsi e di fare qualsiasi lavoro – e sui concetti di democrazia e libertà. Inoltre, i responsabili delle

---

<sup>27</sup> La DPPC è stata istituita durante il periodo del Derg per la gestione di tutte le emergenze e da alcuni anni è un ufficio del Ministero dell'Agricoltura. In relazione alle instabilità tra Etiopia ed Eritrea, la DPPC ha fornito aiuto e assistenza sia agli sfollati interni sia ai deportati e ai rimpatriati.

<sup>28</sup> Come ho già illustrato in precedenza, il rifiuto delle istituzioni ad accettare qualsiasi forma di collaborazione e dialogo con me mi ha obbligato a basare le mie analisi solo sulle narrazioni dei rimpatriati.

## Capitolo II

procedure di identificazione raccoglievano pubblicamente informazioni sui nuovi arrivati, per assicurarsi della loro identità e della loro fedeltà alla nazione. Nonostante i rimpatriati fossero certificati come cittadini etiopi dalla Croce Rossa Internazionale e dalla Tigrayan Development Association, questi *screening* collettivi erano volti a scongiurare il rischio che tra loro si nascondessero cittadini eritrei o cittadini etiopi il cui passato li rendesse marginali e pericolosi rispetto alla comunità nazionale. Ai partecipanti era chiesto di indicare chi, tra i presenti, avesse avuto connessioni con il governo eritreo, chi avesse commesso soprusi e violenze sui propri connazionali, chi fosse membro di un partito etiopico di opposizione. Un'attenzione particolare era posta, poi, su coloro che avevano rapporti intimi, di filiazione o matrimoniali, con Eritrei. Più di un intervistato ha raccontato di aver assistito a episodi in cui i cosiddetti *half cast*, i meticci, dovevano motivare le ragioni del loro arrivo ed erano sospettati di utilizzare l'Etiopia come un ponte per andare altrove.<sup>29</sup> Anche in Etiopia, dunque il rischio sempre presente di confondere tra il Noi e l'Altro favoriva un atteggiamento di sospetto e timore che, nei campi, si traduceva in pratiche minuziose di controllo. Coloro che erano incolpati o sospettati di qualcosa o di avere legami troppo intimi con gli Eritrei, erano posti al centro di discorsi educativi e poi separati dagli altri per colloqui personali. Richiamando il *gimgam*<sup>30</sup>, questi meeting avevano anche la funzione di ribadire i confini della comunità nazionale e di reinventare nuove relazioni con l'Eritrea, sradicando i legami più intimi e profondi. Mediante la messa in scena dei diritti e delle forme di controllo e l'esplicitazione dei comportamenti sanzionabili, erano dunque momenti se non di produzione della cittadinanza, quanto meno di una sua embrionale elaborazione (Ong 2005 [2003]).

Con la diminuzione dei flussi i campi sono stati chiusi e i rimpatriati, che ora arrivano attraverso il fiume Tekeze, sono trasportati da minibus privati nella città di Humera, nel Tigray occidentale, ospitati in un hotel messo a disposizione dal governo e assistiti dall'ICRC e dalla DPPC. Dopo l'identificazione, sia in passato che oggi, i rimpatriati scelgono il luogo di residenza e sono poi segnati su liste successivamente inviate alla

---

<sup>29</sup> Per l'analisi dell'utilizzo delle appartenenze nazionali come strumento di mobilità da parte dei figli delle coppie miste, cfr. 6.

<sup>30</sup> Il *gimgam* è uno strumento di valutazione, autocritica e sanzione introdotto dal TPLF che mescola gli insegnamenti maoisti con le tecniche di amministrazione della giustizia tipiche delle comunità tigrine. Utilizzato inizialmente come strumento di valutazione per l'operato dei singoli all'interno dei battaglioni del TPLF, fu in seguito esteso alle organizzazioni di massa del fronte con l'obiettivo di raggiungere il consenso in merito agli obiettivi del programma rivoluzionario. È stato poi ripreso all'interno della coalizione di governo dell'EPRDF, ma la sua applicazione in tempo di pace nella pubblica amministrazione è controversa (Fantini 2009; Villanucci 2014; Young 1997).

*kebelle*<sup>31</sup> di afferenza. Prima della partenza, a ogni rimpatriato sono rilasciati i documenti di identità provvisori con cui presentarsi alle autorità locali e una quantità di soldi sufficiente a pagare i trasporti fino al luogo di destinazione indicata. Nei mesi successivi, essi beneficiano di un aiuto monetario, variabile in funzione del periodo storico, della dimensione della famiglia e dell'età dei riceventi, che in genere corrisponde a tremila *birr* per gli adulti e mille *birr* per i ragazzi.

#### **2.4.2. Rifugiati**

Collocata al centro di numerose aree di crisi, l'Etiopia è il Paese africano che ospita il più alto numero di rifugiati e richiedenti asilo, 629.718 (UNHCR 2014a), raccolti quasi tutti in ventitre campi che sorgono in prossimità delle aree di frontiera. I rifugiati provengono principalmente da Somalia, Sud Sudan ed Eritrea, spinti da instabilità croniche che di tanto in tanto si riacutizzano, e sono gestiti attraverso un sistema di accoglienza composto di leggi, convenzioni, istituzioni e associazioni internazionali e locali, governative e non governative. Il diritto di asilo è assicurato e promosso dalla Refugee Proclamation promulgata nel 2004, in accordo con il quadro legislativo nazionale (art. 55 della Costituzione del 1995) e internazionale (la Convenzione di Ginevra del 1951, il Protocollo aggiuntivo del 1967 e la Convenzione dell'OUA del 1969<sup>32</sup> di cui l'Etiopia è firmataria). La questione dei rifugiati è, a livello federale, in mano all'Administration for Refugee Returnee Affairs (ARRA), i cui compiti sono di esaminare le istanze di riconoscimento dello status, di gestire a livello programmatico e concreto la presenza dei rifugiati e di assicurare loro protezione, sicurezza e dignità. Il partner principale dell'ARRA è l'United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR), che orienta le politiche, monitora che gli interventi del governo siano in linea con le dichiarazioni sottoscritte e fornisce le risorse economiche, gestendo i rapporti con i donatori. Altre agenzie internazionali, enti

---

<sup>31</sup> Le *kebelle* sono le unità più piccole, a livello di vicinato, dell'apparato amministrativo federale etiope.

<sup>32</sup> Pietra miliare del regime internazionale di protezione dei rifugiati, la Convenzione di Ginevra fu originariamente ratificata per gestire l'emergenza degli sfollati in Europa durante e dopo la seconda guerra mondiale, presentando restrizioni spaziali, temporali e di contenuto. Nel 1967 fu istituito un protocollo aggiuntivo per eliminare le riserve spaziali e rendere la Convenzione applicabile a livello globale. Tuttavia le misure di protezione non includevano chi fuggiva da disastri naturali, guerre civili e aggressioni da parte di un paese straniero, escludendo così dalla sua tutela la maggior parte degli sfollati africani degli anni Sessanta e Settanta. Secondo l'art. 1, infatti, la protezione è garantita in base al ben fondato timore di persecuzioni per ragioni di razza, religione, nazionalità appartenenza a un gruppo o opinione politica. Di conseguenza, nel 1969, l'Unione Africana ha esteso la definizione di rifugiato a chiunque lasci il proprio paese per aggressione, occupazione, dominazione straniera o evento che disturba gravemente l'ordine pubblico.

## Capitolo II

governativi e organizzazioni non governative contribuiscono infine a soddisfare i bisogni e le necessità dei rifugiati e a realizzare programmi e progetti specifici.

Secondo l'articolo 21(2) della Refugee Proclamation, i rifugiati hanno l'obbligo di risiedere nel luogo che l'ARRA ha designato per loro e, con l'eccezione degli *urban refugees*, che per ragioni di sicurezza o salute godono di speciali diritti, questo luogo è un campo. Secondo i regolamenti dell'ARRA, i rifugiati possono uscirne solo previa autorizzazione, per periodi limitati e ragioni specifiche (quali riposo, problemi di salute, visita a un parente, impegni burocratici ad Addis Ababa). Come altrove, il campo profughi è dunque un dispositivo paradossale, che accoglie e controlla, che disciplina lo spazio e il movimento delle persone, collocandole in un luogo "definitivamente temporaneo" (Rahola 2005) e in una condizione, come ha scritto Agier (2008), in cui il precario diviene permanente. La possibilità di individuare soluzioni alternative al campo (il rimpatrio, l'accoglienza in un Paese terzo, la stabilizzazione in Etiopia) è infatti pressoché nulla, a causa del perdurare delle instabilità nei Paesi di origine, della riduzione dei canali di *resettlement* e delle limitazioni imposte dal Paese di accoglienza, prolungando in maniera indefinita i tempi di permanenza nel campo.

Tra la fine degli anni Novanta e l'inizio del Duemila, gli Eritrei erano accolti in un campo temporaneo nei pressi di Sheraro, poco lontano dalla frontiera, poiché l'individuazione di un luogo in cui istituire un campo stabile ha posto notevoli criticità. Come mi ha raccontato Ato Iyob, l'attuale responsabile dell'Ufficio Protezione dell'ARRA ad Addis Ababa e che all'epoca lavorava nella sede tigrina dell'agenzia, alle difficoltà di trovare un'area dotata delle caratteristiche ambientali necessarie (tra cui la disponibilità di acqua, cibo e combustibile, la salubrità e la distanza dalla frontiera) si sono intrecciate le resistenze dei poteri governativi locali ad accogliere gli Eritrei, per effetto delle tensioni belliche appena terminate. Il campo rifugiati di Shimelba è stato inaugurato solo nell'aprile del 2004, ma i continui arrivi hanno saturato piuttosto in fretta le sue capacità di accoglienza, rendendo necessaria l'apertura di un nuovo campo. Nel frattempo, il trascorrere del tempo aveva reso meno urgenti le preoccupazioni per la sicurezza nazionale e di conseguenza meno problematica l'individuazione di un'area idonea. Il secondo campo è stato così aperto a Mai Aini, una zona più interna (e pertanto teoricamente più sicura per i rifugiati) ma arida e poco ospitale. Le peculiarità geografiche e demografiche del Tigray hanno reso inoltre impossibile l'istituzione di campi rifugiati grandi dimensioni e nel 2010 Mai Aini ha raggiunto la sua capienza massima (quindicimila persone) e le nuove accoglienze sono state dirottate prima nel poco distante campo di Adi Harush e, dal 2013, in quello di Hitsats.

I migranti sono di solito accolti e trasportati dalla frontiera al centro di registrazione e verifica di Endabaguna per la determinazione dello status e, dopo il rilascio dei documenti, trasferiti nel campo.<sup>33</sup> Nonostante le restrizioni, esistono innumerevoli modi per uscire e vivere clandestinamente fuori dai campi profughi (tra cui non tornarvi dopo aver ottenuto un permesso di uscita, allontanarsi di nascosto o corrompere le guardie) e, negli ultimi anni, vi sono anche delle possibilità legali. Dal 2010, il governo ha infatti implementato la cosiddetta *out-of-camp policy* che garantisce ai rifugiati eritrei che rispondono a specifici requisiti (*in primis* dimostrare di essere economicamente autosufficienti, attraverso uno sponsor, un conto in banca, una ricevuta di *money transfert*) di risiedere fuori dai campi. Malgrado tale possibilità non comporti la cancellazione delle restrizioni lavorative cui sono soggetti i rifugiati, molti dei beneficiari dell'*out-of-camp policy* svolgono attività remunerative con il consenso informale dell'ARRA e dell'UNHCR.<sup>34</sup> Inoltre, dall'anno accademico 2010/2011, il governo etiope ha ammesso i rifugiati eritrei a frequentare alcune università pubbliche del Paese<sup>35</sup>, previo superamento di un test di sbarramento preparato dal Ministero dell'Educazione.<sup>36</sup> Oltre al diritto allo studio, i rifugiati studenti godono di un contributo mensile di trecento *birr* elargito dall'ARRA, dell'accesso gratuito agli alloggi e alla mensa universitaria e della possibilità di aprire un conto in banca. Nei primi tre anni, gli studenti ammessi sono stati circa trecento l'anno, con un calo drastico nell'ultimo anno (2013/2014).

Tali programmi sono stati istituiti inizialmente a beneficio esclusivo dei rifugiati eritrei e solo più di recente sono stati estesi ai rifugiati somali e sudanesi. *Ato* Iyob, discutendo di quello che durante i nostri colloqui (marzo e giugno 2013) era ancora un privilegio degli

---

<sup>33</sup> Un'eccezione rispetto a questa procedura è rappresentata dagli Eritrei di etnia afar, un gruppo composto in prevalenza da pastori nomadi che abita nelle terre basse della depressione dancala tra Etiopia, Eritrea e Gibuti e che ha sempre avuto una posizione marginale e sovversiva rispetto ai governi centrali. In quanto nomadi e marginali, essi hanno la possibilità di risiedere in specifici villaggi dell'omonima regione etiope e di essere assistiti secondo il *community based approach*, una forma di assistenza comunitaria in cui l'UNHCR si limita a distribuire aiuti alimentari e a potenziare le risorse esistenti (quali scuole e ospedali), senza la necessità di una registrazione ufficiale.

<sup>34</sup> In numerosi colloqui, gli esponenti dell'ARRA e dell'UNHCR mi hanno spesso ripetuto che implicitamente il programma *out-of-camp* spinge i rifugiati a lavorare, seppur in maniera informale. Parafrasando le parole di un rifugiato in proposito: "Durante il meeting l'ARRA ci ha detto: non possiamo dirvi di lavorare, ma non possiamo nemmeno dirvi di non farlo, perché sarebbe come dirvi di non mangiare!". Tuttavia, la maggior parte dei rifugiati prendeva il divieto molto seriamente, considerandolo un impedimento alla possibilità di una stabilizzazione in Etiopia.

<sup>35</sup> L'apertura è stata preceduta da altre iniziative minori (quali borse di studio elargite dall'UNHCR e da un *donor* privato per la frequenza di college privati ad Addis Ababa) ma economicamente insostenibili.

<sup>36</sup> I rifugiati eritrei sono di solito privi di titoli di studio e certificati scolastici, sia perché questi vengono rilasciati con molte difficoltà dalle istituzioni formative eritree (e in ogni caso al termine del servizio nazionale), sia perché avvicinarsi alla frontiera con i documenti rende immediatamente riconoscibili come persona in fuga.

## Capitolo II

Eritrei, ha addotto tre ordini di motivazioni, che risultano interessanti se analizzati in quanto tracce del contraddittorio atteggiamento delle istituzioni etiopi. In primo luogo, egli ha sostenuto l'importanza di tenere in considerazione il background dei diversi gruppi di rifugiati: facendo un paragone con i rifugiati somali, egli ha descritto gli Eritrei come una popolazione urbanizzata, giovane (il 79% ha tra i diciotto e i trent'anni), istruita e con esigenze che mal si adattano alle condizioni dei campi. Al contrario, la comunità somala è stata da lui dipinta come composta principalmente da donne e bambini e più abituata a vivere in condizioni simili a quelle dei campi. Rappresentati come vittime esemplari (Malkki 1996), nelle parole di Iyob, un uomo di origine tigrina e da qualche anno residente ad Addis Ababa, i rifugiati somali apparivano come l'altro rispetto al quale l'etichetta identificativa *habesha* – che unifica gli Eritrei e gli Etiopi dell'altopiano sulla base di criteri culturali e sentimenti di superiorità – prendeva corpo. In secondo luogo, se grazie alle fitte reti familiari e sociali in Etiopia, gli Eritrei vivevano spesso fuori dai campi, la recente guerra implicava la regolamentazione della loro presenza. Anche in questo caso il termine di paragone di Iyob sono stati i Somali, la cui folta comunità illegale residente ad Addis Ababa è tollerata perché “meno minacciosa”: affermazione stridente se messa in relazione con il fallito attentato rivendicato dagli uomini di Al-Shabab proprio pochi giorni prima del nostro colloquio di giugno. In terzo luogo, la concessione di privilegi agli Eritrei è messa in relazione con la volontà politica del governo di migliorare i rapporti, di cambiare l'immagine che gli uni hanno degli altri e, in ultima istanza, di cercare di disattivare la condizione di belligeranza. Riporto di seguito le sue parole:

Ci sono molti dibattiti in materia, l'Eritrea è una questione che fa discutere, perché c'è la storia comune, perché molte persone sono contrarie all'indipendenza, alcuni vorrebbero lo sbocco al mare. Ma è il governo che decide. E ha deciso così perché siamo fratelli, abbiamo lo stesso sangue, la stessa lingua. E poi siamo vicini e lo saremo per sempre. Quindi la situazione va migliorata.

Emerge dunque una situazione ambivalente, in cui i legami sociali, le somiglianze culturali e l'ostilità politica si combinano e rendono necessarie forme maggiori di controllo e, al tempo stesso, più ampi spazi di libertà in vista di una pacificazione. Se, da un lato, la presenza degli Eritrei fuori dai campi non può essere tollerata se non regolamentata da permessi ufficiali, dall'altro lato le porosità, i legami e le somiglianze garantiscono alcuni privilegi basati sul comune essere *habesha*. Tale ambivalenza, come mostrerò nel corso del

lavoro, costituisce una caratteristica centrale delle relazioni tra Tigrini ed Eritrei e del modo in cui i due gruppi si immaginano e si rappresentano reciprocamente.

Per concludere, benché la distinzione tra rifugiati e rimpatriati debba essere maneggiata tenendo a mente i rischi che l'assunzione delle etichette istituzionali a fondamento dell'analisi scientifica comporta, essa è risultata un presupposto imprescindibile nello sviluppo di questo lavoro. In quanto intrecciata al processo di costruzione degli statizzazione, alla guerra di frontiera e ai sistemi umanitari che regolano la mobilità e l'accoglienza nel Paese di approdo, ossia a forze politiche in grado di plasmare *habitus*, spazi di azione e di pensabilità, tale distinzione influenza i valori e le ragioni di cui è investita la migrazione, le forme che assumono i ricordi del passato e le aspirazioni future, la costruzione di confini simbolici per distinguere tra "noi" e "gli altri". Più che categorie di analisi, le etichette di rifugiato e di rimpatriato sono apparse dunque come oggetto di studio: esse sono infatti fatte proprie e maneggiate dai soggetti e si intrecciano con altre partizioni che attraversano il tessuto sociale. Come si vedrà nel capitolo successivo, si tratta di partizioni storicamente e simbolicamente dense che in parte attraversano in parte ricalcano quelle istituzionali, i cui utilizzi delineano scenari di incertezza e di possibilità.



### **CAPITOLO III**

## **FARE LA DIFFERENZA**

*“Seek simplicity and distrust it”*

Alfred N. Whitehead

Nei capitoli precedenti ho analizzato la “biografia” della frontiera territoriale e politica tra Etiopia ed Eritrea e il processo di costruzione della divisione istituzionale tra rimpatriati e rifugiati. In questo capitolo opero invece quello slittamento semantico che i concetti di confine e frontiera hanno subito nel discorso antropologico, intendendoli, come ha scritto Robert Alvarez (1995), in senso metaforico e non-letterale. Riprendendo la distinzione proposta da Didier Fassin (2011) richiamata in precedenza (cfr. Introduzione), focalizzo l’attenzione sui confini sociali (*boundaries*), intesi come costrutti più fluidi e porosi ma non meno densi e reali delle frontiere geopolitiche (*borders*), che plasmano differenze simboliche, che implicano contraddizioni e conflitti e che con le frontiere geopolitiche sono strettamente intrecciati. Nelle seguenti pagine cerco dunque di comprendere non solo le logiche sottese, ma anche i modi in cui i confini sono costantemente tracciati e sono usati, ossia il ruolo che essi svolgono nella vita quotidiana dei soggetti mobili a Mekelle, nel modo in cui essi interpretano la realtà e danno forma ai rapporti sociali e politici. Tali confini modellano infatti appartenenze nazionali ed etniche, emergono attraverso micro-pratiche quotidiane, concezioni igieniche e lavorative, tratti comportamentali e rapporti di genere, influenzano le rappresentazioni del passato e gli immaginari futuri, plasmando tanti “noi” differenti che si intrecciano nel paesaggio urbano di Mekelle.

Dopo i primi due paragrafi in cui chiarisco l’orizzonte teorico e le specificità etnografiche, prendo dunque in esame situazioni pratiche e percorsi biografici che, in accordo a

## Capitolo III

quell'etnografia del particolare di cui parla Lila Abu-Lughod (1991), consentono di esaminare cosa le persone concretamente fanno nelle circostanze specifiche delle loro vite quotidiane. Quello su cui ritengo importante porre l'accento, non è infatti la descrizione dei diversi confini o la loro mappatura in stile "mosaico delle culture" e neppure l'analisi delle comunità che essi definiscono, come se fossero isole indipendenti dai processi che avvengono al loro interno e al loro esterno. Nell'osservare i confini è a mio avviso più rilevante comprendere le relazioni dei soggetti con eredità storiche più o meno pesanti e, soprattutto, i modi in cui essi abitano e inventano il quotidiano (De Certeau 2010 [1990]). Attraverso le peculiarità biografiche di due giovani *in-between*, Ab e Mahari, mi focalizzo sul modo in cui essi ricostruiscono la propria storia e i propri plurimi posizionamenti nel tempo e modellano la propria progettualità futura, inserendo i desideri personali in un frammentato immaginario collettivo di migrazione. Più che illustrare in maniera esemplificativa l'uno o l'altro confine, le loro vicende mostrano a un livello più generale i meccanismi di funzionamento e le logiche che le distinzioni simboliche sottendono e i modi in cui sono usate in situazioni sempre contestuali e relazionali. Nella seconda parte del capitolo, mi concentro su una radio, intendendola come un prisma etnografico attraverso cui ragionare su alcuni usi concreti dei confini. Radio Wegahta, seppur apertamente schierata contro il regime eritreo, è oggetto di numerose rumours che riguardano la nazionalità dei giornalisti, considerati da alcuni rifugiati eritrei e da altri Etiopi nati ad Asmara, con profonde ripercussioni sulla sua credibilità. Le controversie riguardanti l'attendibilità delle notizie riportate permettono di cogliere l'intreccio tra confini istituzionali e simbolici e confine del credibile, tra ciò che è considerato emicamente politico e le politiche dell'identità che riguardano il discrimine tra chi è Etiope e chi è un "vero" Eritreo.

### 3.1 CONFINI (IN)VISIBILI

#### 3.1.1. Antropologie spontanee

Durante gli ultimi mesi di campo abitavo, insieme ad alcuni colleghi, in una villetta alla periferia di Mekelle. Sebbene la casa fosse quotidianamente frequentata da interpreti e amici, ero stata inizialmente reticente a invitarvi i rifugiati eritrei per un senso di pudore che provavo, in maniera forse un po' ingenua, rispetto alle ristrettezze della loro vita

quotidiana. Tuttavia, man mano che i miei rapporti con alcuni di loro sono diventati più intimi, il mio timore si è attenuato e così una sera ho deciso di invitare Berhane e di organizzare una cena a base di quegli *spaghetti* che erano il piatto forte della cucina di sua madre e di cui sentiva tanto la mancanza. Berhane, come molti altri rifugiati e rimpatriati, era particolarmente orgoglioso del suo essere asmarino che, sin dal nostro primo incontro, manifestava anche attraverso l'ostentazione della capacità di maneggiare certe eredità coloniali tra cui, appunto, il gusto culinario. Dopo aver mangiato un piatto di pasta con il pesto *made in Italy* che Berhane aveva particolarmente apprezzato, la serata si era trasformata in una sorta di competizione nel raccontare storielle locali divertenti, in cui noi *forengy* dimostravamo la nostra competenza e lui arricchiva il nostro repertorio. Tra le più esilaranti raccontate da Berhane, una recitava più o meno così:

Durante le fasi di tregua della guerra tra Etiopia ed Eritrea, i soldati dei due schieramenti rimanevano appostati da un lato e dall'altro della linea di frontiera, così vicini da potersi sentir parlare. Ogni tanto, per ingannare il tempo, i soldati eritrei pronunciavano ad alta voce i nomi "tipicamente tigrini" come Gebremikael o Gebremariam e quando qualcuno dall'altro lato rispondeva "*men?*" (chi è?), loro in coro dicevano: "*Turua* (vaffanculo) soldati sul confine!". La stessa cosa facevano i Tigrini, pronunciando i nomi tipicamente eritrei, come Dawit o Daniel.

Se per me, che da tempo avevo posto la frontiera al centro dei miei interessi, quella storiella era un'occasione per ridere di gusto, i miei due giovani colleghi non sembravano altrettanto divertiti. La diversa reazione tra noi *forengy* costituiva, per me, un'implicita conferma della mia familiarità con quell'universo simbolico. Come ricorda Leonardo Piasere (2002) riprendendo la lezione di Wittgenstein e le riflessioni di Judith Okely, infatti, per sapere quando si ride e per saperlo teorizzare è necessaria una conoscenza delle regole del gioco, acquisita attraverso la pratica prolungata del vivere-con e appresa "non solo attraverso l'orale e il trascritto, ma attraverso tutti i sensi, attraverso il movimento, attraverso i [nostri] corpi e l'intero essere, in una pratica totale" (Okely 1992: 16, cit. in Piasere 2009: 75). La barzelletta faceva ridere perché svelava, attraverso il registro esplicitamente fantasioso, lo scarto amaro di una guerra combattuta tra due popolazioni così intime da condividere non solo una stessa lingua, il tigrino, ma da conoscere le differenze regionali di diffusione dei nomi propri. Essa implicava un gioco sulle ambiguità di tale intimità, sulla tensione tra similarità e costruzione delle differenze e sui suoi utilizzi. La dimensione ironica disattivava la violenza, sostituendo i colpi di arma da fuoco con una presa in giro, e, al

### Capitolo III

tempo stesso, si muoveva lungo il confine simbolico strettamente intrecciato con il conflitto. Anche la scelta dei nomi appariva significativa: il prefisso *gebre* posto prima del nome di una figura religiosa importante (l'arcangelo Michele e Santa Maria) assume il significato di “figlio di”, “servo di” e, secondo un'opinione diffusa tra i giovani eritrei, si richiama a una rappresentazione gerarchica della realtà ancora molto presente tra i Tigrini e in base alla quale “un bambino non può avere lo stesso nome di un santo”. Seguendo il punto di vista degli Eritrei, il prefisso *gebre* si lega a un atteggiamento remissivo sia della cultura sia della personalità dei Tigrini, diffuso in passato anche tra gli Eritrei ma dal quale loro si autorappresentano come ormai affrancati. Al contrario, i nomi “tipicamente eritrei” della barzelletta, ossia Dawit e Daniel, rivendicavano una maggiore modernità, poiché molto vicini a nomi *forengy*, sia italiani che angloamericani. La barzelletta era dunque posizionata, raccontata cioè da uno specifico lato del confine, e il narrante, giocando in modo riflessivo con le differenze, non era neutrale ma forniva implicitamente l'orizzonte in cui la storiella acquisiva di senso. Essa agiva dunque anche come una sorta di “antropologia spontanea” (cfr. Padiglione 2007), consentendo di costruire e di ragionare attorno alle differenze attraverso cui i giovani rifugiati eritrei in Etiopia come Berhane elaboravano descrizioni e classificazioni di se stessi e degli altri. Al tempo stesso, però, tracciava uno scenario caratterizzato dall'incertezza: se i soldati sulla frontiera erano così simili da parlare la stessa lingua e da conoscere i nomi reciproci, come individuare le differenze? Come tracciare, in altre parole, il confine?

La barzelletta raccontata da Berhane introduce la centralità che i confini simbolici legati alla frontiera istituzionale tra Etiopia ed Eritrea svolgono nella vita quotidiana di rimpatriati e rifugiati a Mekelle. Storicamente, le comunità tigrine dell'altipiano settentrionale sono percorse da un continuum di faglie, confini e identificazioni che possiamo intendere in termini etnici<sup>1</sup> e che organizzano i soggetti in gruppi collettivi strutturati in maniera

---

<sup>1</sup> Etnia, cultura, lignaggio, nazione, identità e in generale tutte le etichette con cui i soggetti sono riconosciuti e si affermano come parte di un gruppo sono intese in questo testo secondo una prospettiva costruttivista, ossia non come proprietà intrinseche o come entità che esistono indipendentemente da coloro che li abitano, ma come l'interfaccia di relazioni situazionali e contestuali che prendono corpo all'interno di specifiche esperienze storiche e politiche (per una rassegna sistematica di questo dibattito, cfr. tra gli altri, Fabietti 1995). L'affermazione di un approccio costruttivista ha avuto ruolo centrale nella decostruzione delle reificazioni che hanno caratterizzato l'antropologia modernista e nel percorso riflessivo che ha svelato il ruolo dello sguardo disciplinare nell'affermazione di una logica discontinuista (Amselle 1999 [1990]). Quest'approccio ha inoltre costituito una lente per comprendere molti fenomeni contemporanei in cui la valorizzazione dei localismi emerge come strumento di accesso a risorse materiali e simboliche e di difesa di privilegi e come strettamente intrecciata a revival e violenze definite come tribali.

concentrica, dalla famiglia al lignaggio<sup>2</sup>, dal villaggio (*addi*<sup>3</sup>) sino a entità più ampie e immaginate, come la nazione (*hager*) (cfr. Nadel 1994; Smidt 2007; Tronvoll 1998a). Queste appartenenze, modellate secondo criteri genealogici e di attaccamento ai luoghi, hanno subito negli ultimi anni un consistente processo di ridefinizione, in relazione agli impetuosi processi di urbanizzazione e di costruzione della nazione avvenuti da un lato e dall'altro del Mareb. A Mekelle, ad esempio, il legame con l'*addi* è ancora rilevante per le seconde e le terze generazioni di famiglie urbanizzate, delineando però forme di socialità e solidarietà attorno a luoghi che spesso per i giovani sono poco conosciuti, e dunque in parte immaginati, e che talvolta risultano più lontani di quelli, altrettanto immaginati, che contribuiscono a dare forma ai loro desideri di futuro. Come gli esponenti della scuola di Manchester hanno chiarito più di cinquant'anni fa, la città è caratterizzata da una maggiore quantità, densità e varietà di interazioni tra vari sottoinsiemi e dalla riconfigurazione e rifunzionalizzazione di questi ultimi in relazione al nuovo contesto.<sup>4</sup> I localismi che a Mekelle organizzano il tessuto sociale interagiscono con altre partizioni, quali quella tra giovane-anziano, letterato-illetterato, povero-ricco, moderno-tradizionale che plasmano distinzioni verticali, legate a immaginari, idee di futuro, economie imprenditoriali e di consumo e modelli di sapere differenti.

In questa sede, non è mia intenzione offrire l'elenco di questi diversi livelli di identificazione e neppure delle conseguenze prodotte su di essi dall'urbanizzazione. Ritengo invece più opportuno porre al centro dell'analisi le partizioni che sono risultate come maggiormente significative sia a livello locale sia “dal punto di vista dell'antropologo” – per riprendere l'efficace espressione con cui Malighetti (2004) discioglie la pretesa modernista di una rappresentazione mimetica della realtà – nella

---

<sup>2</sup> Nella letteratura d'area, il lignaggio patrilineare, inteso come gruppo di discendenza i cui membri sono in grado di ricostruire le proprie relazioni parentali e sono legati a un antenato (a volte mitico) individuato sulla base di criteri genealogici, corrisponde a diversi termini tigrini, quali *enda* (Nadel 1944, Smidt 2005) o *gezauti* (letteralmente gruppo di case) (Tronvoll 1998a). Secondo Tronvoll, queste differenze sono da ricondurre ai cambiamenti storici e politici intercorsi negli ultimi decenni e, come ho riscontrato anche io, alla variabilità regionale. Indipendentemente dal termine utilizzato, l'unità familiare allargata ha un ruolo fondamentale nell'organizzazione delle relazioni economiche, politiche e sociali ed è al suo interno divisa in gruppi domestici, chiamati *geza* (termine tigrino per “casa” che, utilizzato come prefisso di un nome, descrive il gruppo domestico) o, di nuovo, *enda* (cfr. Tronvoll 1998a). Una riflessione più sistematica sulla parentela sarà affrontata nel capitolo settimo.

<sup>3</sup> *Addi* è un termine polisemico che in senso stretto indica il villaggio di origine, definito in accordo alla patrilocalità, e la terra da coltivare. Più in generale, esso colloca l'individuo in una più ampia unità familiare e comunitaria, incorporando uno spazio immaginato che, soprattutto in riferimento all'Eritrea, può riferirsi all'intera nazione.

<sup>4</sup> Per una ricostruzione degli apporti teorici e metodologici degli esponenti della Scuola di Manchester sulla complicata relazione dell'antropologia con quelle che un tempo erano chiamate “le società complesse”, cfr. Sobrero 1992 [2007].

### Capitolo III

costruzione del campo etnografico. Mi riferisco, in particolare, ai confini simbolici che sono più direttamente intrecciati con la formazione delle identità nazionali e con i movimenti di popolazione attraverso la frontiera etio-eritrea. Essi danno vita a un groviglio di divisioni e suddivisioni che si intersecano tra loro, in maniera talvolta contraddittoria e ossimorica, e che è possibile analiticamente considerare come faglie di uno stesso confine. La prima faglia è quella emersa nella barzelletta raccontata da Berhane e corre lungo la diversa appartenenza nazionale di Etiopi tigrini ed Eritrei tigrini. La seconda faglia è edificata in relazione all'origine geografica dei soggetti, tra coloro che sono nati ad Asmara (*deki*<sup>5</sup> Asmara, figli di Asmara) e coloro che sono nati altrove, in questo caso in Tigray (*deki Tigray*), e dunque taglia trasversalmente la prima. La terza è interna ai Tigrini di nazionalità etiope e si riferisce alla distinzione tra i rimpatriati e chi è sempre vissuto in Tigray. All'interno della comunità dei rifugiati, essa corrisponde alla partizione simbolica che connota i cosiddetti *amiche*<sup>6</sup>, ossia i cittadini Eritrei un tempo residenti in Etiopia ed espulsi in seguito alla guerra. È opportuno ripetere che quelli elencati non sono gli unici confini caratterizzanti il contesto in esame, poiché gli individui abbracciano e mettono in scena molteplici legami identitari<sup>7</sup> (di tipo religioso, economico o familiare) che talvolta si intersecano, talvolta sono in una relazione concentrica, come ad esempio il legame con il villaggio di origine o con sensi di appartenenza più ampi, quale l'essere *habesha*. Seguendo il vecchio suggerimento metodologico di Gluckman (1964) di “chiudere il sistema e aprire la mente”, ossia di selezionare alcuni elementi di analisi senza dimenticare di averlo fatto (Sobrero 2007 [1992]), mi sono dunque concentrata su quei confini simbolici maggiormente legati alla frontiera e ai percorsi di mobilità forzata e negata dei rimpatriati e dei rifugiati. Tuttavia, ho tenuto costantemente conto dei molteplici posizionamenti che i soggetti al centro di questo lavoro, in maniera simultanea e processuale, occupano e del modo in cui essi maneggiano le differenze dalle quali e attraverso le quali sono costruiti.

---

<sup>5</sup> Traducibile come “figli” ma anche come “popolazione”, il termine *deki* seguito dal nome di un individuo o di un luogo è utilizzato sia per riferirsi a uno specifico gruppo di discendenza, sia per descrivere un gruppo di persone più genericamente collegate, delineando parentele metaforiche (Tronvoll 2003)

<sup>6</sup> Mostrando un'implicita ma rilevante ironia post-coloniale, il termine deriva dall'“Automotive Manufacturing Company of Ethiopia”, un'azienda che assemblava veicoli le cui parti erano prodotte in Italia. Analogamente ai veicoli AMCE, gli *amiche* hanno parti (ossia i genitori) provenienti da un paese (l'ex colonia italiana di Eritrea) e sono assemblati in un altro, l'Etiopia.

<sup>7</sup> Tra le molteplici definizioni di un concetto, quello di identità, che rischia di essere abusato e svuotato di senso, mi rifaccio alla definizione proposta da Martin Sökefeld (1999: 417) per illustrare il nesso tra *inner-self* e *outer-self*, ossia identità intesa come la “consapevolezza di condividere certe caratteristiche (una lingua, una cultura, etc.) con un gruppo”.

### **3.1.2. Confini in città**

Mekelle sorge nella Southern Zone dello Stato Regionale del Tigray, di cui è capoluogo, e ospita circa trecentomila abitanti. Dopo essere stata capitale dell'impero durante il regno di Yohannes IV (1872-1889) che vi edificò il suo palazzo imperiale (oggi uno dei principali monumenti cittadini), la città è stata coinvolta dalle vicende che hanno caratterizzato le aree settentrionali dell'Etiopia, tra cui la breve occupazione coloniale, la guerra contro il Derg, gli afflussi di popolazione dalle campagne in seguito alle grandi carestie degli anni Ottanta e gli effetti della guerra tra Etiopia ed Eritrea<sup>8</sup>. Più di recente, è stata interessata da un esponenziale sviluppo economico, urbanistico e infrastrutturale, in linea con gli elevati trend di crescita del Paese. La città si sviluppa intorno a un centro (*katama*), dove si concentrano le principali attività commerciali, e comprende una periferia vasta, eterogenea e in continua espansione, sede di uffici amministrativi, degli ospedali e delle università pubbliche, di alcuni mercati e delle aree abitative. Negli ultimi anni, ampi settori periferici hanno subito una trasformazione radicale e dai ritmi impetuosi che ha trasfigurato in pochi mesi intere porzioni del tessuto urbano, dando spesso l'impressione di un enorme cantiere a cielo aperto corrispondente a “cantieri dell'immaginazione” (Copertino 2010) in grado di plasmare e modificare concretamente lo spazio urbano.<sup>9</sup> Le strade in terra battuta e gli edifici bassi e di mattoni sono stati sostituiti con arterie asfaltate e costruzioni multipiano, ed è sorto un nuovo centro in prossimità di Gran Avenue, il grande viale che si snoda dal Martyrs Memorial Monument, luogo simbolo della città. Quest'ultimo costituisce il più grande complesso monumentale urbano, edificato al fianco della sede del partito TPLF per celebrare la vittoria contro il Derg e la rinascita della città dopo la guerra, e comprende una grande sala congressi, un museo della lotta di liberazione tigrina, un archivio e, soprattutto, l'obelisco (*awelti*) che ha rimodellato lo *skyline* della città.

---

<sup>8</sup> Mekelle è stata l'unica città dell'Etiopia a essere bombardata durante il conflitto. Benché siano oggi assenti le tracce materiali dei combattimenti, un forte impatto emotivo ha avuto il bombardamento di una scuola elementare che sorge vicino a una zona industriale e periferica, avvenuto durante l'orario scolastico, durante il quale hanno perso la vita più di cento persone.

<sup>9</sup> Nei primi anni del 2000, il governo locale del Tigray ha istituito il Mekelle City Plan Preparation Project Office per disciplinare il processo di accrescimento urbano attraverso la redazione di un piano strutturale. Ponendo al centro l'industrializzazione e il commercio, gli obiettivi del piano sono di conferire a Mekelle una rinnovata centralità federale e di proporla come “città per tutti”, riducendo gli squilibri economici e sociali attraverso l'offerta di servizi e infrastrutture anche alle popolazioni marginali di recente inurbamento. Per un'analisi dello Structural Plan in quanto strumento tecnico di pianificazione urbana e testo in cui la città si racconta e immagina se stessa nel futuro, cfr. Lucchi 2009.

### Capitolo III



Mekelle è cambiata sotto i miei occhi, durante le mie assenze tra un campo e l'altro, ma anche durante le mie presenze, grazie all'impulso di ingenti finanziamenti provenienti dal governo centrale e dalla cooperazione internazionale. Nelle note di campo descrivevo queste trasformazioni come l'avvento di "grattacieli di vetro, anonimi vialoni asfaltati, palazzi di cemento, centri commerciali" che stavano trasformando la città "in un anonimo sobborgo di periferia". Se, in una pratica di distinzione di gusto (Bourdieu 2001 [1979]), questi cambiamenti, traccia della globalizzazione urbana, mi apparivano come un deturpamento dell'estetica della città, dal punto di vista dei cittadini essi segnano il desiderio di consumo della modernità, alimentato dalle retoriche dello sviluppo e dalle narrazioni della *grandeur* del passato, quando il Nord dominava il resto del Paese.

Lo sguardo di un ipotetico visitatore esterno che attraversi la città incontrerebbe piccoli grattacieli a specchio, sfarzose ville dall'atmosfera statunitense, agglomerati di palazzine (*condominio*) che richiamano l'edilizia popolare europea, abitazioni a un piano stuccate e rifinite oppure fatte di mattoni a secco e tetti in lamiera, all'interno di caratteristici *compound*, e insediamenti informali. L'eterogeneità che caratterizza i sistemi abitativi la ritroverebbe nella varietà di attività commerciali, che vanno dalla vendita itinerante di cibi ai caotici mercati all'aperto, dai piccoli bazar in cui si può trovare di tutto ai negozi

specializzati in prodotti tecnologici, dal nuovo centro commerciale multipiano Kedamay Woyane<sup>10</sup> alle botteghe di oreficeria; di mezzi di trasporto, quali calessi, asini e camion per le merci, tricicli (*bajaj*) e autobus per le persone, lungo strade asfaltate, sterrate o finemente acciottolate; di strutture ricettive, tra cui bar e ristoranti in stile occidentali o che riproducono “l’autentica” atmosfera tradizionale ed esercizi più modesti e usuali. Ogni tipologia di edifici, attività commerciali e strutture ricettive si concentra spesso in specifiche *kebelle*, donando alla città un volto eterogeneo e dinamico. Lo stesso visitatore noterebbe poi la pluralità dei luoghi di culto, riconducibili principalmente al cristianesimo ortodosso, ad altre congregazioni cristiane e all’islam; la forte stratificazione socio-economica dei suoi abitanti in cui, tra le *élites* e le sacche marginali, si fa strada un ceto medio imprenditoriale e impiegato nel terzo settore; la presenza di *forengy* (turisti, ricercatori e cooperanti), di persone provenienti dalle campagne per sbrigare attività giornaliere, di studenti nelle loro colorate divise scolastiche, e così via.



---

<sup>10</sup> Kedamay Woyane è il nome della prima rivolta contro le forze imperiali amariche combattute dai contadini tigrini nel 1940. Il centro commerciale sorge in prossimità del mercato di Edaga Sonny, introdotto dagli italiani e delimitato da caratteristiche costruzioni chiamate “Deffeo”, erette nel 1973 per celebrare i martiri degli anni Quaranta.

### Capitolo III

Tuttavia i suoi occhi difficilmente coglierebbero i segni dislocati della frontiera tra Etiopia ed Eritrea, come risultavano invisibili a me quando, nei primi mesi di ricerca, cercavo di individuare luoghi di aggregazione e modi di attraversare la città. E invisibili appaiono spesso anche agli stessi attori sociali, come mi ha fatto notare Abainesh, una giovane rimpatriata e una delle mie collaboratrici più strette, mentre cenavamo insieme in un locale in quel periodo molto di tendenza:

Stasera sono felice perché posso sentire qualcuno che parla con l'accento di Asmara [riferendosi al gruppo di giovani seduto al tavolo accanto al nostro]. Ogni volta che capita sono felice! Ci guardiamo e loro dal mio sguardo capiscono: tra noi c'è una sorta di legame, di contatto, che non si vede, è *invisibile*... perché niente è come Asmara!

Come ho già ripetuto, benché il Tigray sia una regione di frontiera con l'Eritrea, non costituisce una zona di passaggio tra due aree culturali poiché la partizione geopolitica lungo il Mareb taglia un'area compatta da un punto di vista linguistico, religioso e sociale. Tuttavia, nella Mekelle vissuta dalle comunità di migranti provenienti dall'Eritrea, la frontiera si frantuma in molteplici confini simbolici che possono essere intesi come il precipitato delle vicende politiche che hanno riguardato i due Paesi negli ultimi decenni. Per utilizzare un'espressione di Francis Affergan (1987 [1991]), si potrebbe parlare di "differenze senza alterità", ossia di un ordinamento e di una classificazione dei gruppi in unità di popolazioni discrete e astratte senza che queste siano immediatamente percepibili. Pertanto ho ritenuto la lente del confine, intesa nel senso classico di Fredrik Barth (1994 [1969]), come particolarmente idonea a cogliere dinamiche di differenziazione sociale nel loro quotidiano farsi. Secondo Barth, non sono infatti le differenze e l'assenza di contatti a determinare l'esistenza del confine etnico, ma piuttosto il contrario: i confini persistono nonostante le interazioni e gli attraversamenti anzi, questi ultimi risultano funzionali al mantenimento dei primi. Essi organizzano l'interazione tra gruppi differenti attraverso

comportamenti prescritti (Goffman 1969 [1959]) e la condivisione di codici di comunicazione e azione.<sup>11</sup>

Come ha evidenziato Ugo Fabietti (1995), uno dei limiti all'approccio di Barth è di esagerare la persistenza del confine e trascurare i casi in cui esso non viene mantenuto o in cui si producono posizionamenti intermedi e processi di ibridazione e meticciamento.<sup>12</sup> In effetti, tra Etiopi ed Eritrei, *deki Asmara* e *deki Tigray*, i posizionamenti *in-between* appaiono essere tutt'altro che l'eccezione e i soggetti sono spesso consapevoli di traiettorie e di sentimenti di appartenenza incoerenti rispetto alla logica divisiva del confine. D'altra parte, le riflessioni di Barth precedono di più di un decennio quella svolta critica e riflessiva dell'antropologia che ha imposto la necessità di decostruire concetti quali quello di identità, di etnia e di confine svelandone i meccanismi di costruzione e i rapporti di potere sottesi. Nonostante alcuni aspetti un po' datati, tuttavia, la prospettiva di Barth costituisce una feconda chiave di accesso a un contesto in cui la somiglianza non sancisce l'appartenenza allo stesso gruppo e, al tempo stesso, l'alterità non comporta l'appartenenza a gruppi diversi. Al contrario, in ogni versante di qualsiasi confine, le persone sono ben consapevoli delle continuità e delle profonde analogie che sono di frequente rappresentate nei termini di una "fratellanza". Espressioni del tipo "*we are the same*" vanno infatti di pari passo con asserzioni in cui la distanza e le differenze appaiono incolmabili. Lungi dall'essere necessariamente segnali di appartenenza, ossia riferimenti all'identità, le differenze sono piuttosto create in maniera contrastiva e diventano tali attraverso processi sociali di selezione e pratiche quotidiane grazie ai quali gli individui e i gruppi si pensano, agiscono e si costruiscono come un noi separato.

---

<sup>11</sup> Nell'introduzione a "Ethnic Groups and Boundaries" del 1969, smontando l'idea all'epoca imperante secondo cui le distinzioni etniche fossero il prodotto dell'assenza di interazione e dell'isolamento dei gruppi, Barth ha riformulato l'approccio allo studio dei gruppi etnici e ha suggerito di spostare l'attenzione dalla "sostanza culturale" ai processi di costituzione e di mantenimento dei confini che racchiudono tale sostanza. Secondo Barth, infatti, se l'identificazione di un'altra persona come un co-membro "comporta l'assunto che i due stiano fondamentalmente 'giocando allo stesso gioco'", la dicotomizzazione di altri come stranieri "implica un riconoscimento di limitazioni alle conoscenze condivise, differenze nei criteri dei giudizi di valore e negli atti e una restrizione dell'interazione ai settori di presupposta conoscenza comune e mutuo interesse" (1994: 41).

<sup>12</sup> Intendendo gli attraversamenti del confine nei termini di passaggio e dunque di cambiamento da un gruppo all'altro, Barth appare legato a un'idea vetusta di separatezza tra ambiti culturali differenti. Cosa accade, si chiede in proposito Fabietti, "quando il confine non viene mantenuto ma l'interazione tra due gruppi etnici produce delle identità che non sono coincidenti né con quella dei componenti dell'uno né con quella dei rappresentanti dell'altro?" (1995: 103). Secondo l'antropologo italiano, diversamente dal concetto di confine, la nozione di frontiera consente di analizzare le forme di sincretismo identitario e può essere intesa come una zona di incontro, di interazione e di distinzione tra differenti aree culturali. Tuttavia questa definizione appare euristicamente marginale rispetto alle argomentazioni di questo capitolo.

### Capitolo III

Quest'ambiguità tra continuità e discontinuità, uguaglianza e differenza emerge anche in riferimento alla città di Mekelle, o meglio in riferimento alle rappresentazioni che rimpatriati e rifugiati elaborano su di essa. Ad esempio, sul profilo Facebook di Alula, un giovane barbiere nato ad Asmara e rimpatriato in Etiopia dopo aver compiuto diciotto anni, è comparsa un'immagine (riportata alla fine del paragrafo) che enfatizzava le somiglianze tra le città di Mekelle e di Asmara e che riportava un considerevole numero di "*likes*". L'immagine era composta di tre coppie di fotografie di Mekelle e di Asmara ed era volta a mostrare le somiglianze tra le due città. Non conosco l'autore del montaggio, che posso solo supporre essere a sua volta un rimpatriato, ma la sua realizzazione, così come i suoi utilizzi da parte di chi lo ha condiviso, mostrano un processo di produzione della somiglianza che a quello della differenza è strettamente intrecciato. L'enfatizzazione delle continuità da parte di chi è stato "forzato" a lasciare il luogo al quale sentiva di appartenere può essere inteso nei termini di un'eterotopia, ossia, seguendo Michel Foucault (2008 [1984]), come un luogo altro che è tuttavia reale nell'immaginario di chi lo condivide proiettandovi desideri e illusioni (cfr. Sobrero 2011). Per Alula, come per altri rimpatriati, il desiderio e l'illusione è di ricostruire una continuità tra passato e presente in una biografia spezzata dalla frontiera e, come mostrerò meglio più avanti, di modellare delle forme di appaesamento con la città (cfr. cap. 6). Costruire, modificare e attribuire nomi, nella città immaginata così come in quella concreta, sono tentativi di trasformare gli spazi al fine di non subirli, rendendo "il remoto più vicino e dando forma all'informe" (Bredeloup 2010: 462).

L'assunzione di Asmara come termine di paragone positivo per parlare di Mekelle era molto frequente tra i rifugiati e i rimpatriati e riguardava non solo i legami affettivi, ma metteva in gioco criteri estetici (legati alle strutture architettoniche di origine italiana), la possibilità di condurre un certo stile di vita (grazie alla presenza di caffetterie, cinema e ristoranti) e coinvolgeva anche l'esaltazione di comportamenti e valori morali (quali la pulizia, l'organizzazione, la sicurezza). Nei racconti di entrambi i gruppi, la celebrazione di Asmara si fondava sull'esaltazione dello stile architettonico razionalista iscritto nella città durante gli ultimi anni di dominazione coloniale fascista (Gebremedhin 2003; Denison et al. 2003) e mediante gli interventi di modernizzazione realizzati all'indomani della caduta del Derg. Governo e i cittadini hanno infatti restaurato edifici pubblici ed esercizi commerciali, sulla base di nuovi gusti estetici provenienti dal Nord America, dall'Europa, dal vicino e dal lontano oriente e dall'Africa. Tali interventi risultano ancor più significativi poiché, come ha evidenziato Treiber (2010a), la missione modernista del PFDJ non ha mai

separato tra il degrado urbanistico e quello morale e culturale dei suoi abitanti. I servizi di pulizia, restauro e costruzione (realizzati attraverso i cosiddetti programmi “*food-for-work*”) sono stati anzi implementati parallelamente allo sradicamento delle forme di disobbedienza e devianza sociale ritenute una minaccia alla purezza e allo sviluppo nazionale. La sovrapposizione tra la ristrutturazione degli elementi fisici e la moralizzazione del tessuto sociale si rifletteva anche nelle rappresentazioni di Asmara dei suoi precedenti abitanti, che ne descrivevano le strade come del tutto prive di ladri e di mendicanti, dunque sicure e decorose, ed etichettavano la città come *tsa’da*, bianca, ossia pulita e ordinata, delineando un’area semantica in cui pulito significa “civilizzato” e si riferisce a uno stile di vita urbano e moderno (Treiber 2010a).<sup>13</sup> Questa coincidenza implicava però delle forti ambivalenze, poiché la rappresentazione di Asmara come città sicura, “senza mendicanti né ladri” si intrecciava con le pratiche di confinamento di delinquenti, prostitute e senza fissa dimora nel campo militare di Sawa, pratiche che corrono parallele con i rastrellamenti, con i *check point*, con la reclusione di disertori e dissidenti e con le pratiche discriminatorie attuate ai danni dei cittadini etiopi.

Questa ambivalenza rispetto all’immagine di Asmara emergeva di frequente, evidenziando un contrasto tra i valori simbolici e morali positivi di cui la città è investita e le derive repressive contemporanee, tra i legami affettivi e i ricordi d’infanzia e le sofferenze e le privazioni che hanno condotto alla migrazione. Un pomeriggio di febbraio, ad esempio, mentre guidavo Bereket, rifugiato appena arrivato a Mekelle, in uno dei suoi primi giri esplorativi per le vie della città, i paragoni con Asmara hanno accompagnato insieme al vento pungente la nostra passeggiata. Bereket era sorpreso per le inaspettate somiglianze tra le due città, che rinnovavano la scoperta delle similitudini che caratterizzava i racconti relativi all’attraversamento della frontiera, ma al tempo stesso evidenziava continuamente le differenze. Ponendo l’enfasi sulle discontinuità, il giovane sottolineava il decoro, la modernità e la pulizia di Asmara in contrasto con la presenza di mendicanti, il rischio di borseggiatori e la polvere che caratterizza Mekelle. Al tempo stesso però era sorpreso da certe merci disponibili nel centro commerciale Kedamay Woyane, soprattutto elettrodomestici e articoli tecnologici, e di ognuno mi chiedeva il prezzo e il loro effettivo utilizzo da parte della popolazione. Si trattava, a suo dire, di prodotti assenti nei negozi asmarini, venduti a prezzi molto alti oppure inutilizzabili a causa delle interruzioni

---

<sup>13</sup> Probabile reminescenza coloniale, il termine *tsa’da* è utilizzato in Eritrea per indicare la pulizia morale, le persone di origine europea e, in relazione ad Asmara, le politiche di sviluppo e modernizzazione implementate dopo l’indipendenza (Treiber 2010a).

nell'erogazione dell'energia elettrica, la cui accessibilità a Mekelle ribaltava, almeno in parte, i marcatori che tracciavano il confine simbolico tra le due città. La compresenza di confini netti e, al tempo stesso, mutevoli, sfumati e ambigui costituisce una delle specificità di un tessuto sociale locale in cui, come mostro nel paragrafo successivo, l'irrigidimento delle differenze scaturito dai processi di *nation-building* e dalle violenze della guerra si è innestato in un tessuto sociale caratterizzato da legami e da continuità sociali e culturali.



### 3.2. I LUOGHI DELLA DIFFERENZA

Tra le popolazioni di lingua tigrina che abitano gli altipiani da entrambi i lati del Mareb, l'intreccio tra divisioni territoriali, legami parentali, organizzazioni politiche e sentimenti di appartenenza non è un fenomeno nuovo né solamente legato ai processi coloniali e post-coloniali di edificazione degli stati-nazione. Come ha evidenziato Wolbert Smidt (2010),

infatti, i sentimenti di appartenenza sono storicamente caratterizzati dal pluralismo interno e costruiti in relazione a processi dinamici di edificazione e abbattimento di confini e di frontiere non meno artificiali e costruite di quelle contemporanee. Attraverso un'accurata indagine etnostorica, l'antropologo tedesco ha mostrato come in passato i legami locali e sub-regionali, modellati in base alla discendenza e all'egemonia politica, fossero prevalenti rispetto alla più ampia unità regionale di lingua e di tratti culturali che è stata riunita solo raramente in entità politiche di vaste dimensioni.<sup>14</sup> Secondo Smidt, tra i *Tigrinya-speakers* i confini interni territorialmente definiti separavano sub-gruppi autonomi tra loro ed erano tuttavia densamente attraversati da interconnessioni relative ad alleanze politiche, rapporti commerciali, legami matrimoniali, scambi di persone e idee a livello religioso e culturale. Questa "mancanza di unità all'interno dell'unità" (*ib.*) si riflette nell'assenza di un etnonimo condiviso a livello regionale, nella proliferazione di termini sub-regionali per indicare la lingua comune, nella rilevanza degli etnonimi relativi a unità più piccole e nel forte legame, riscontrabile oggi anche tra chi vive in città, con l'*addi*, il villaggio di origine. Un etnonimo trasversalmente accettato è quello di *habesha*, termine storicamente radicato e largamente diffuso tra le popolazioni cristiane di lingua semitica degli altipiani, oggi al centro di un intenso dibattito nel panorama intellettuale etiope.<sup>15</sup> Nei suoi impieghi quotidiani, *habesha* costituisce un richiamo identitario emotivamente e simbolicamente intenso e indica quelle caratteristiche con cui le popolazioni dell'Etiopia storica fondano la propria eccezionalità, distinguendosi dal resto della popolazione africana, inclusi i gruppi cuscitici e nilo-sahariani oggi parte sia della Federazione etiope che dell'Eritrea. Esso si richiama al passato glorioso e mitizzato, caratterizzato dalla precoce cristianizzazione, dalla tradizione scrittoria, dagli stretti legami storici con popolazioni arabe, ma include anche

---

<sup>14</sup> Gli altipiani tigrini furono raramente riuniti in un'unica entità politica e i leader che sono arrivati a controllarne grandi porzioni hanno basato il proprio potere su una rete complessa e precaria di connessioni e alleanze parentali con le varie provincie, agendo in accordo ai diritti fondiari. I capi locali, invece, restavano spesso al potere per molte generazioni, usufruendo di criteri di trasmissione genealogica (Smidt 2010).

<sup>15</sup> Sebbene vi sia un certo accordo riguardo alla sua antichità (sin dal diciassettesimo secolo il nome "Abissinia" è impiegato dagli Europei per indicare il Corno d'Africa) e la sua probabile origine araba, esistono diverse opinioni rispetto all'origine e al significato etimologico del termine *habesha* (cfr., tra gli altri, Ameyu 2015; Smidt 2010; Wendy 2008). Secondo una versione molto diffusa anche a Mekelle, il suo significato originario è "misto", con riferimento alla duplice discendenza araba e africana delle popolazioni degli altipiani. Molto utilizzato come categoria identificativa anche in diaspora (Azeb 2014; Habcker 2012), il termine è oggi contestato da una parte degli intellettuali etiopi che vi intravedono i segni persistenti dell'egemonia che gli *Habesha* hanno imposto non solo sull'assetto politico ed economico del paese, ma anche sul piano culturale, in quanto a lungo depositari del potere di scrivere la storia. Come ha evidenziato Ameyu (2015), sociologo dell'università di Jimma, in Oromiya, se per alcuni identificarsi come *habesha* inserisce in un orizzonte simbolico positivo, per altri è un concetto da rigettare, in quanto eredità di una cultura razzista e arrogante che ha oppresso le altre comunità africane. Il cambiamento degli equilibri interni alla Federazione susseguiti alla morte di Meles e all'assunzione della carica di primo ministro di Hailemariam Dessalegn avrà probabilmente delle ripercussioni anche sugli usi e sui dibattiti intorno ad *habesha*.

### Capitolo III

tratti fisici, quali il colore olivastro della pelle (definito da una scala cromatica che va dal rosso al nero, in cui la scurezza è in contrasto con la bellezza) e il naso affusolato.<sup>16</sup> Si tratta di caratteristiche che sembrano costruite in parallelo rispetto alle rappresentazioni europee di epoca coloniale dell'Altro e che modellano un forte senso di superiorità, spesso venato di sfumature razziste, rispetto a un'Africa nera immaginata come astorica, orale, acefala e pagana, e una vicinanza con un altrettanto stereotipato Occidente. Nel gioco locale e post-coloniale di definizioni e posizionamenti, infatti, l'immagine dell'Occidente risulta spesso reificata in una sorta di orientalismo rovesciato e l'evoluzionismo, in quanto modalità di classificazione dei gruppi umani su una scala evolutiva, riemerge per parlare di se stessi e degli altri e per appropriarsi di un immaginario di modernità, senza tuttavia diluire le proprie specificità.<sup>17</sup> Benché molto evocativo, *habesha* è, dal punto di vista dei *Tigrinya-speakers*, un termine ambiguo che delinea un "noi" dai confini troppo ampi, includendo tra gli altri anche gli *Amharay*, ossia gli Amara, da cui invece sia i Tigrini etiopi sia quelli eritrei, distinguono solitamente se stessi.

Le connessioni con le popolazioni di lingua amara risultano particolarmente sgradite soprattutto per quella parte della popolazione del Tigray che è in vari modi influenzata dal progetto Tigray-Tigrinya e che abbraccia una visione politica volta a enfatizzare i diritti delle minoranze etniche inglobate nella Federazione etiope. Proponendo una lettura della storia alternativa rispetto a quella ufficiale, essi ritengono gli *Amharay* come gli unici responsabili sia della divisione dei gruppi di lingua tigrina in due Stati e sia della guerra del

---

<sup>16</sup> Durante il mio primo campo di ricerca per la tesi specialistica, ho lavorato a stretto contatto con Sara, una giovanissima interprete, originaria di Mekelle, il cui senso di superiorità legato al suo essere *habesha* raggiungeva di frequente picchi parossistici. Era fiera del suo incarnato molto chiaro e dei suoi capelli poco crespi, grazie ai quali sosteneva che le persone mi scambiassero spesso per sua sorella, considerava ridicole le danze delle popolazioni etiopi meridionali, trasmesse spesso dall'Ethiopian Television, che definiva esplicitamente "primitive", e riteneva le popolazioni del Gambella nell'Etiopia occidentale come "scimmie, perché troppo neri per essere persone". Benché le posizioni di Sara fossero particolarmente estreme, esse mettono chiaramente in luce quel processo di appropriazione di alcuni stereotipi elaborati nei confronti delle popolazioni dell'Africa sub-sahariana e il loro ribaltamento verso altri neri.

<sup>17</sup> È significativo che in questo "evoluzionismo africano" la scala classificatoria non sia rovesciata, ponendo alla base chi era ai vertici e viceversa, ma appaia piuttosto come un canovaccio attraverso cui i soggetti, mischiando logiche locali e logiche globali, guadagnano una posizione simbolicamente prestigiosa e si appropriano della "modernità", in quanto ultima grande narrazione (Comaroff, Comaroff 1993). Questa tendenza si affianca e convive con la rivendicazione ostensiva dell'identità *habesha* o di quella "africana" per posizionarsi in contrapposizione ai difetti attribuiti, anch'essi in maniera stereotipata, all'"Occidentale".

1998-2000, a causa delle aspirazioni di potere dell'imperatore ottocentesco Menelik II.<sup>18</sup> Questa posizione storica e politica, che si costruisce come marginale e resistenziale rispetto a quella egemonica poiché, come mi ha detto nel corso di un'intervista l'intellettuale Gebrekidane Desta,<sup>19</sup> "i tigrini non scrivono mai la loro storia", ha una discreta visibilità nel panorama locale: i suoi maggiori sostenitori sono generalmente conosciuti e stimati, i loro testi sono molto presenti nelle rivendite di libri che sorgono sulla centrale piazza Romanat a Mekelle e alcuni hanno ruoli di prestigio anche all'interno dell'università. I dibattiti intorno all'orgoglio tigrino e all'oppressione amara sono molto presenti su internet, in siti web specifici e nei social network più comuni, coinvolgendo anche persone in diaspora, e raggiungono picchi di astiosità particolarmente rilevanti.

Nell'autunno del 2015 ho seguito regolarmente il profilo Facebook di Adam<sup>20</sup>, giovane docente di scienze politiche della Mekelle University che ha svolto ricerche sui rapporti tra Etiopia ed Eritrea, che quasi ogni giorno ospitava dibattiti molto accesi e polarizzati, condotti sia tigrino che inglese, intorno al rapporto tra Amara e Tigrini e tra Etiopi ed Eritrei prendendo spesso spunto da eventi della vita quotidiana. Ad esempio, in seguito alla partita di calcio disputata tra Etiopia e São Tomé il 10 ottobre e valida per la coppa d'Africa, Adam esaltava in maniera provocatoria quello che definiva il "*multi-national team of Ethiopia*", riferendosi con "multinazionale" al rifiuto di considerare quella etiope come un'identità nazionale (da lui intesa in termini reificati e naturalizzanti), ma riducendola a una questione molto meno rilevante di cittadinanza. Al di là dei contenuti, i toni e i linguaggi del dibattito sono risultati particolarmente interessanti: mentre chi si schierava dalla sua parte faceva

---

<sup>18</sup> Proponendo un interessante ribaltamento delle interpretazioni storiche più affermate in Etiopia, in Eritrea ma anche negli ambienti accademici europei, gli esponenti di questa corrente rappresentano gli Italiani come un attore quasi passivo in una controversia tutta locale i cui protagonisti furono Yohannes IV, difensore della vera "nazione" (ossia l'Etiopia storica che si estendeva sino al mar Rosso), e Menelik II. A causa del suo astio verso i Tigrini e per soddisfare i propri sogni imperiali, quest'ultimo cedette volontariamente l'Eritrea all'Italia, schierandosi contro il colonialismo solo quando fu chiaro che l'avanzata italiana sarebbe penetrata sino al cuore del suo impero. In questa prospettiva, la battaglia di Adwa è interpretata non come una vittoria ma al contrario come una grande sconfitta ai danni delle popolazioni del nord che, dopo quell'evento, hanno perso la propria compattezza e sono state avviluppate in una spirale di eventi nefasti quali il colonialismo amaro, la degenerazione del regime di Isayas Afeworki e la guerra di frontiera.

<sup>19</sup> Gebrekidane Desta è un insegnante in pensione, autore di libri (raccolte di racconti e di proverbi) pensati per facilitare l'apprendimento della lingua tigrina e di testi storico-politici, incentrati sulle figure di Yohannes IV e di Menelik II. Da giovane era stato un membro attivo dei movimenti studenteschi sorti alla fine degli anni Sessanta all'università di Addis Ababa e, successivamente, del TPLF.

<sup>20</sup> Nel raccontarmi la storia della sua vita, Adam (il nome è di fantasia) ha intrecciato il proprio posizionamento politico con alcuni eventi biografici, in particolare con i primi cinque anni della sua vita trascorsi nel villaggio materno di Dekamare, in Eritrea. Il contrasto tra i racconti materni relativi a quel luogo e la guerra di frontiera scoppiata quando lui aveva circa tredici anni lo hanno infatti spinto a interessarsi di questioni storiche e politiche e ad aderire al TPLF. Il suo nazionalismo è divenuto fervente quando, arrivato all'università di Addis Ababa dopo le proteste post-elettorali del 2005, ha subito pesanti discriminazioni da parte degli Amara in quanto Tigrino.

### Capitolo III

riferimento alle nefandezze di Menelik II per fondare la veridicità e la legittimità storica della propria posizione, gli altri minavano le opinioni di Adam accusandolo di essere “un messaggero del nostro nemico giurato Shabya”. Benché il suo astio nei confronti del governo eritreo fosse pubblicamente noto a chi partecipava ai suoi dibattiti, nei commenti dei suoi avversari la sua opposizione al progetto nazionale etiope lo schierava quasi automaticamente tra i sostenitori del governo eritreo, mostrando un utilizzo della contrapposizione noi-loro molto simile a quella che, in controversie del tutto diverse, è impiegata nel caso della radio.

Pur essendo piuttosto diffusa tra la popolazione giovane e urbanizzata del Tigray, l'enfaticizzazione di un'identità tigrina (*Tigrawaynet*) che include tutti coloro che parlano il tigrino risulta del tutto invisibile tra i giovani eritrei dell'altopiano che, interpretando tale legame in termini solo linguistici, confinano la propria identità nazionale all'interno delle frontiere dell'Eritrea (Smidt 2010). Al tempo stesso, all'assenza di un etnonimo utilizzato tra le popolazioni di lingua tigrina per nominarsi collettivamente si contrappone un frequente richiamo all'unità attraverso la retorica, intesa come un insieme di narrative e di pratiche, della parentela. La condivisione della lingua, delle configurazioni sociali e religiose e del passato remoto si esprime infatti in termini di fratellanza (*hawinnet*) e nella frequente attribuzione della responsabilità della frattura contemporanea agli attuali assetti politici. I discorsi volti a enfatizzare l'unione erano ugualmente diffusi sia tra i Tigrini, sia tra i rifugiati eritrei, benché per questi ultimi le continuità storiche, linguistiche e culturali non erano in contraddizione con la legittimità dell'indipendenza eritrea.

Se dunque i discorsi di unità e di separazione sono entrambi parte integrante di una lunga consuetudine di costruzione, smembramento e ricostruzione di gruppi e identità collettive, l'irrigidimento delle frontiere contemporanee ha cristallizzato la differenza tra i Tigrini eritrei e Tigrini etiopi, tra Etiopi ed Eritrei e ha imposto confini sociali netti, negandone mutevolezza e porosità. In altre parole, per effetto della ragione etnologica e coloniale, dei processi di edificazione degli stati-nazione e delle violenze del periodo bellico, la linea di frontiera nei pressi del fiume Mareb e i confini e le appartenenze sociali a essa connessi hanno cessato di essere “una soluzione instabile la cui perpetuazione è aleatoria per essenza” (Amselle 1999 [1990]: 86). All'interno del gruppo linguistico dei Tigrini, essi hanno subito un processo di naturalizzazione e di reificazione all'interno di una contrapposizione politica la cui posta in gioco principale è stata l'indipendenza dell'Eritrea (cfr. Cohen 1994 [1974], Fabietti 1995). La rivendicazione dell'identità nazionale eritrea

ha preso infatti corpo in opposizione al suo “altro significativo”, ossia l’Etiopia e in particolar modo il Tigray (Tronvoll 1999), divenendo uno dei mezzi di accesso al potere. Il confine simbolico tra Eritrei ed Etiopi ha subito dunque un processo di feticizzazione ed è stato inglobato in politiche di sottolineatura della differenza (Baumann 2003 [1999]), in cui l’enfasi è stata posta sui marcatori identitari. Benché costruiti in maniera relazionale e contrastiva, questi ultimi sono stati essenzializzati per delimitare in maniera netta due comunità immaginate nazionali di recente formazione. Implicando orientamenti valoriali, pratiche di distinzione e sensi di appartenenza, il confine tra Etiopi ed Eritrei dà luogo a forti stereotipizzazioni dell’alterità che, a causa delle profonde continuità, si concretizzano in piccole differenze, come il modo di parlare e di muoversi e le questioni estetiche, igieniche e di gusto, ulteriormente enfatizzate dalle campagne propagandistiche governative e dalla guerra di immagini che ha esteso l’ultimo conflitto anche nel cyberspazio (cfr. Guazzini 2001). In queste rappresentazioni gli Etiopi sono spesso descritti come incivili, poveri e bellicosi, mentre gli Eritrei come emotivi, eccessivamente orgogliosi e incapaci di assumere un distacco critico rispetto alle posizioni del proprio governo. Si tratta di “piccole” differenze che servono per classificare se stessi e il mondo e per elaborare mappe orientative rispetto a quali comportamenti aspettarsi dagli altri e che risultano fondamentali per la costruzione di identificazioni nette in un panorama fatto di continuità le quali, riprendendo Appadurai (2005), proprio perché “piccole”, rendono il confine ambiguo, insidioso e foriero di pericoli.<sup>21</sup>

Oltre a presentare una forte densità storica e a offrire un richiamo identificativo emotivamente coinvolgente, il confine tra Etiopi ed Eritrei, si caratterizza per la sua immediata traducibilità sul piano giuridico. Iscrivendosi nei documenti di identità, nei registri anagrafici e scolastici, nelle cartelle mediche e nelle tante carte burocratiche, cristallizza identità nazionali e definisce la cittadinanza in quanto status giuridico. Essere etichettati come Etiopi o Eritrei implica l’accesso o meno a certi diritti e doveri e a trattamenti differenziali esercitati sia dai rispettivi stati-nazione, sulla base di idee specifiche di cittadinanza, sia da organi transnazionali, quali l’ICRC o l’UNHCR. Anche se mossi da principi “universali” quali i diritti umani, gli organi transnazionali agiscono sempre sulla base di specifici criteri di accesso che, in questo caso, sono stabiliti attraverso

---

<sup>21</sup> Riprendendo le riflessioni di Michael Ignatieff (1997) sui conflitti balcanici, Appadurai ha rielaborato in termini sociali e culturali il concetto freudiano del “narcisismo delle piccole cose”, ossia quel processo attraverso cui il soggetto per creare la propria identità si affranca da un’eccessiva prossimità con l’oggetto del suo desiderio individuando dettagli minimi su cui costruire la differenza.

### Capitolo III

una logica che sottende, rinforza e naturalizza quella dello stato-nazione.<sup>22</sup> Come ho illustrato nel secondo capitolo, la possibilità di attraversare in sicurezza la frontiera era garantita dall'ICRC solo a coloro che, mediante l'esibizione dei documenti di identità rilasciati dal governo eritreo e dalla Tigrayan Development Association, potevano dimostrare di essere Etiopi. Per converso, l'UNHCR offre assistenza, protezione e, fino a pochi anni fa, il diritto di *resettlement* solamente a coloro che l'ARRA, in quanto autorità etiope, riconosce come cittadini eritrei. Stabilendo chi può essere accolto e protetto, chi può muoversi, in quali modi e con quali tempi, le agenzie transnazionali contribuiscono a "cosificare" (Baumann 2003 [1999]) il confine nelle vite delle persone e concorrono alla definizione dei soggetti di cui si fanno carico e, attraverso un'inclusione escludente, anche di quelli che rimangono fuori dal loro raggio di azione<sup>23</sup>.

Il discorso umanitario, inteso come un insieme di retoriche e di pratiche concretamente realizzate dagli operatori, ha dunque partecipato alla reificazione di certi piani di realtà, sia naturalizzando classificazioni che sono frutto di processi storici e politici complessi e situati, sia occultando il ruolo che la logica umanitaria svolge in tali processi. In questa prospettiva, il compito dell'analisi antropologica non è di indagare comunità già date in luoghi specifici, quanto piuttosto di esplorare come tali comunità siano definite e quali processi avvengano all'interno e quali all'esterno dei loro presunti confini. Per quanto svolga un ruolo centrale nel plasmare le configurazioni collettive e i percorsi individuali di rifugiati e rimpatriati, tuttavia, la cogenza delle etichette istituzionali e degli status giuridici convive e interagisce con altre logiche di differenziazione che possiamo definire in termini simbolici e che riguardano un piano non alternativo ma diverso da quello giuridico, in grado di influenzare gli spazi di socialità, le possibilità di azione e gli stessi soggetti. Nelle esperienze di approdo e transito a Mekelle di rifugiati e rimpatriati, la partizione tra Eritrei

---

<sup>22</sup> Come scrive Gerd Baumann (2003 [1999]), i diritti umani possono essere considerati alla stregua di un'ideologia, intesa come un'aspirazione politica, con una precisa origine storica e culturale e che veicola una determinata concezione del soggetto. Secondo l'antropologo tedesco, diritti umani e diritti civili introducono una logica individualistica, che agisce cioè attraverso il singolo in quanto cittadino di uno Stato, distinguendosi così dalla logica comunitaria dei diritti attribuiti a gruppi, reali o immaginati. Tuttavia, come mostrano i lavori di Fassin (2012 [2010]), la logica umanitaria che si fa carico dei soggetti mobili, inclusi quelli che attraversano il confine tra Eritrea ed Etiopia, applica di fatto una logica di riconoscimento collettivo, in cui l'accesso ai diritti è garantito e rivendicato sulla base di parametri di vulnerabilità riconosciuti a gruppi e a categorie spesso decontestualizzati.

<sup>23</sup> Sulle modalità attraverso cui i dispositivi umanitari, modellando le politiche e i sistemi di accoglienza, influenzano gli habitus e l'incorporazione delle norme di comportamento e dunque agiscono sugli individui esiste una folta letteratura antropologica in gran parte già richiamata nel corso di questo testo. Tra i contributi più significativi ricordo Agier 2005; Harrel Bond 2005; Malkki 2002; Ong 2003 [2005]; Vacchiano 2005.

ed Etiopi tigrini si intreccia con altri confini simbolici, anch'essi strettamente connessi alla frontiera tra i due paesi e impiegati per classificare la compagine sociale.

Il primo differenzia coloro che sono nati ad Asmara (*deki Asmara*) da coloro che sono nati altrove, in questo caso in Tigray, e dunque taglia trasversalmente la distinzione tra Tigrini ed Eritrei. Articolandosi sulla base del luogo di nascita e di crescita e del valore simbolico della città di Asmara, infatti, esso enfatizza le continuità e le somiglianze tra una parte dei rifugiati e una parte dei rimpatriati. A differenza del confine precedente, questo non coinvolge il piano giuridico, ma anzi, basandosi su criteri alternativi a quelli nazionali, ne mette concretamente in evidenza la dimensione costruita. Soprattutto, esso rende ancor più visibili le continuità tra rifugiati eritrei ed etiopi rimpatriati, traghettando verso situazioni di incertezza identitaria che la radicalizzazione legata alla guerra rende difficili da accettare. Indipendentemente dalla nazionalità di appartenenza, infatti, i *deki Asmara* si ascrivono una serie di caratteristiche positive, quali la pulizia, le abilità lavorative, la chiarezza negli obiettivi di vita e la sincerità, che sono spesso messe in relazione con il passato coloniale italiano e con la modernità, ossia con un capitale simbolico a cui Asmara permette di avere accesso. Tra chi è cresciuto ad Asmara e chi è sempre vissuto in Tigray esistono poi delle differenze linguistiche, che riguardano l'intonazione, il vocabolario e la fonetica, e che sono utilizzate come parametro per tracciare il confine tra l'uno e l'altro gruppo. Ad esempio, la presenza di numerosi termini di origine italiana e araba nel tigrino parlato ad Asmara (un "tigrino creolizzato" secondo lo storico Tekle Woldemikael 2005), è utilizzata dai parlanti per differenziarsi dai più "rozzi" e "tradizionali" gruppi dell'entroterra, pur costituendo come vedremo in seguito, un ostacolo per i rimpatriati. Benché per certi versi invisibile, riprendendo il commento di Abainesh riportato in precedenza, questa differenziazione è molto evidente per coloro che vi partecipano i quali, utilizzando il linguaggio di Jennie-Keith Ross (1975), valutano positivamente sia il confine che i suoi contenuti. Coloro che sono esterni al gruppo tendono invece a trascurarne l'esistenza, mantenendo più netta la distinzione tra gli Eritrei e gli Etiopi rimpatriati, ma riconoscono alcune specificità a coloro che vengono da Asmara.

In parte sovrapponibile con quello precedente ma relativo solo a chi è di nazionalità etiope, è il confine costruito in maniera bilaterale tra la popolazione stanziale di Mekelle e i rimpatriati, intesi non come soggetti giuridici ma come persone che hanno vissuto una specifica esperienza di rimpatrio. Come analizzo in maniera dettagliata nel sesto capitolo dedicato ai rimpatriati, soprattutto in passato tra la comunità stanziale serpeggiava un velato risentimento per l'assenza dei rimpatriati nei momenti di difficoltà e per il loro essere

### Capitolo III

tornati solo quando l'Eritrea era diventata invivibile. Dal canto loro, i *deki Asmara* etiopi rivendicavano con forza la propria nazionalità per posizionarsi contro l'Eritrea in relazione alla guerra ed elaboravano molteplici strategie per costruire il proprio radicamento in un contesto nuovo e la legittimità a insediarsi, pur sottolineando continuamente il loro essere di Asmara per accedere a un determinato immaginario positivo. Un analogo meccanismo di differenziazione è stato contemporaneamente attivato dall'altro lato della frontiera lungo il Mareb, tra i cittadini eritrei residenti e gli *amiche* che, vivendo in Etiopia, sono stati deportati durante la guerra e per i quali dunque la fuga in Etiopia si configura, per certi versi, come un ritorno.

Per tirare le fila, tra le popolazioni di lingua tigrina che abitano gli altipiani dell'Etiopia settentrionale e dell'Eritrea il nesso tra identificazioni collettive e aree geografiche ha assunto molteplici configurazioni, alcune delle quali sono state poste al centro di progetti politici, talvolta realizzati talvolta falliti (come ad esempio il progetto Tigray-Tigrinya). Si tratta di configurazioni che hanno assunto vari criteri identificativi (l'omogeneità linguistica per il Tigray-Tigrinya, il passato remoto per gli *habesha*, l'eredità coloniale per l'Eritrea, il luogo di nascita e crescita per i *deki Asmara*) e dimensioni più o meno estese (dal villaggio alla nazione, da agglomerati subnazionali a entità sovranazionali) e che in alcuni casi sono riconosciute solo parzialmente da coloro che vi sono inclusi. L'istituzionalizzazione di una frontiera geopolitica capace di determinare in maniera fissa e netta gli status istituzionali ha in parte riconfigurato la fluidità delle partizioni precedenti, senza tuttavia cancellarle ma imbevendole di nuovi significati. Nei seguenti paragrafi, passando dalla ricostruzione della struttura all'analisi degli usi dei confini simbolici, mi focalizzo su alcuni di essi per analizzare il nesso tra mobilità e frontiere nella città di Mekelle. Indagando come siano costruiti relazionalmente tra soggetti individuali e plurali, incluse le istituzioni, e pedinandoli nella vita quotidiana, i confini emergono come risorse sociali e capitali simbolici per spostarsi nello spazio e attraversare frontiere istituzionali, come cornici che aprono e chiudono possibilità di azione e come parte dei processi di costruzione degli stessi soggetti.

#### 3.3. I CONFINI VISSUTI

Questo paragrafo si sviluppa intorno a due casi etnografici. Il primo si focalizza sulla biografia di Ab, un giovane rifugiato eritreo nato nella città etiope di Harar, rimpatriato in Eritrea durante l'adolescenza e fuggito pochi anni dopo in Etiopia. Nei racconti della sua vita e nelle pratiche quotidiane dei mesi in cui ci siamo frequentati, è emersa la sua costante tendenza a definirsi attraverso tanti "noi" differenti, costruiti di volta in volta in maniera contestuale e contrastiva. Muovendosi da una parte all'altra di confini simbolici che contribuiva al tempo stesso a smontare e a rinforzare, Ab mostra la capacità dei soggetti di vivere tra essenzialismi escludenti e di muoversi attraverso di essi. La sua vicenda risulta particolarmente significativa non perché illustra che cosa significhi essere un rifugiato *amiche* a Mekelle, ma perché mette chiaramente in luce in che modo molteplici confini siano presenti nella narrazione della sua vita e come egli li utilizzi lungo un percorso biografico instabile e caratterizzato da posizioni quasi sempre marginali. In quanto soggetto multiposizionato (Moore 1994, 2007; Pinelli 2011), la storia di Ab consente di mettere in luce meccanismi di funzionamento della logica del confine, attraverso cui egli incasella gli altri, posiziona se stesso e si costruisce come soggetto. Il secondo esempio etnografico riguarda invece il percorso migratorio di Mahari, un giovane nato ad Asmara e rimpatriato in Etiopia prima della guerra, e permette di analizzare il ruolo svolto dai confini rispetto alla mobilità. Sfruttando le intersezioni, le similitudini e le parziali sovrapposizioni che caratterizzano le partizioni simboliche, infatti, egli ha "inventato" il modo in cui usufruire di canali di mobilità che erano dedicati ai rifugiati eritrei e che, in quanto rimpatriato etiope, gli erano preclusi. La sua traiettoria consente di riflettere criticamente sulla rigidità delle categorie di appartenenza e sulle contraddizioni implicite nelle logiche e nei meccanismi di funzionamento umanitari e introduce al tema dell'incertezza e del sospetto, che sarà ripresa nella sezione finale di questo capitolo e in quello successivo.

### **3.3.1. Una pluralità di noi**

Ho conosciuto Ab presso l'ambulatorio dentistico dell'Ayder Referral Hospital, uno dei principali ospedali della città e sede della facoltà di medicina e di infermieristica, dove mi ero recata per accompagnare Bereket, colpito da un violento mal di denti. Ab era al quarto e ultimo anno del corso per diventare infermiere e ci aveva raggiunto prima di iniziare le lezioni per assistere alla visita medica del dolorante amico. L'ospedale è stato lo scenario più frequente dei nostri incontri, in cui Ab mi chiedeva di raggiungerlo e in cui mi accoglieva ogni volta con quell'ospitalità propria di chi accoglie qualcuno in un luogo che

### Capitolo III

sente proprio. Mentre passeggiavamo per i grandi vialoni dell'ospedale universitario, egli raccontava aneddoti legati ai quattro anni che vi aveva trascorso, imbevendo della sua storia personale edifici che ai miei occhi apparivano anonimi, trasformando dunque quello spazio in un luogo significativo nel suo instabile percorso di vita. Vi agiva come fosse a casa, sfoggiando una grande capacità di orientamento tra gli intricati passaggi dentro, fuori e sotto i padiglioni, e non ha mai permesso che fossi io a pagare gli *shai* che ordinavamo nelle diverse caffetterie. Inoltre tesseva spesso orgoglioso le lodi del suo campus, dipingendolo come quello meglio attrezzato e organizzato rispetto agli altri della Mekelle University. Al contrario della maggior parte degli studenti eritrei (cfr. 5.5.2), Ab sosteneva di non essersi mai sentito imbarazzato o a disagio a causa del suo essere un rifugiato eritreo ma anzi di essere molto affiatato con i suoi compagni di corso, poiché, per parafrasare le sue parole, “qui siamo prima di tutto studenti di infermieristica”. Egli costruiva la sua vicinanza con loro ponendo enfasi non sulla sua familiarità con l'Etiopia, Paese in cui aveva vissuto la maggior parte della sua vita, ma sulla professione comune e sulla condivisione di passioni sportive, prima tra tutte quella del calcio.<sup>24</sup>

Essere un infermiere era per Ab un modo per conciliare lo studio con i suoi desideri di mobilità, poiché le professioni mediche e sanitarie sono ritenute facilmente “esportabili”, e per seguire le orme dei suoi genitori. Sua madre e suo padre erano infatti infermieri e avevano esercitato sia a Harar, luogo in cui Ab era nato, sia nella città eritrea di Keren dopo la deportazione avvenuta durante la guerra. Pur essendo di nazionalità eritrea, Ab era arrivato in Eritrea a otto anni ed era dunque un *amiche*, uno dei circa settantamila Eritrei deportati dall'Etiopia a causa del conflitto. Benché a livello ufficiale gli *amiche* siano stati ben accolti e inglobati nel corpo sociale eritreo, da un punto di vista della logica dello stato-

---

<sup>24</sup> Molto più di altre attività di svago, il calcio, inteso sia come sport praticato sia come forma di consumo della modernità globale, svolge un importante ruolo di collante sociale che rinsalda legami, attraversa confini simbolici e nazionali e connettere la gioventù locale con scenari globali. Bambini, ragazzi e giovani uomini, indipendentemente dalla condizione sociale e dalla provenienza, condividono la passione per il calcio europeo, di cui seguono i campionati, e per i suoi giocatori più famosi, che rappresentano modelli immaginati nei quali ci si identifica, come vedremo nel capitolo quinto attraverso l'ammirazione di Yared per Cristiano Ronaldo (cfr. 5.2). Le partite più importanti rappresentano dei veri e propri eventi che si svolgono nei bar e che richiamano una fetta molto larga della popolazione maschile e le immagini iconiche dei calciatori arredano l'interno di molti locali pubblici e affollano le fotografie condivise sui social network e gli sfondi dei cellulari. Cristiano Ronaldo, il Manchester United, attori e cantanti come Rihanna possono essere pensati come codici che contribuiscono alla costruzione dell'esperienza globale dell'essere giovani che possono essere pienamente compresi solo se posti all'interno di cornici di senso locali. Essi costituiscono infatti un modo attraverso cui giovani dislocati in varie parti del mondo accedono a (e si sentono parte di) un comune immaginario. Il gioco del calcio è inoltre una pratica collettiva molto diffusa che, come si vedrà a più riprese nel corso di tutto il testo, favorisce lo sviluppo di legami tra gli studenti Eritrei e quelli Etiopi della Mekelle University (cfr. 5.5.2) e rinsalda i rapporti interni al gruppo dei rimpatriati (cfr. 6.4). Il saper giocare bene è, infine, una qualità positiva frequentemente rivendicata e, tra gli Eritrei, costituisce un ulteriore marcatore positivo della differenza.

nazione essi costituiscono una presenza fastidiosa poiché, in maniera speculare alle comunità di Etiopi in Eritrea (cfr. 2) e di rimpatriati in Etiopia (cfr. 4), rendono palese i profondi legami tra i due Paesi e complicano il processo di edificazione di una frontiera certa e di un confine netto. La loro presenza è stata pertanto gestita anche attraverso iniziative volte a minimizzare gli elementi divergenti rispetto alle narrative egemoniche, come mostrano il divieto di cantare canzoni tipiche e di utilizzare l'amarico negli spazi pubblici (Riggan 2011). Nei contesti in cui il loro numero era particolarmente elevato, come nella città di Assab<sup>25</sup>, gli *amiche* assunsero di frequente il ruolo di capri espiatori per costruire cornici esplicative attorno ai problemi sociali e ai comportamenti devianti (*ib.*). Attraverso l'analisi dei rituali ufficiali e di quelli auto-organizzati dagli *amiche* in occasione dell'arrivo ad Assab di nuovi deportati, Jennifer Riggan (2011) ha evidenziato il contrasto tra i tentativi dello stato eritreo di dare corpo al nazionalismo sintetico e totale ereditato dall'EPLF e la tendenza degli *amiche* di creare appartenenze ibride e sfumate. Secondo l'antropologa americana, la loro abitudine ad abitare tra le due nazioni ("*in-between nations*" come recita il titolo del suo articolo) ha favorito lo sviluppo di forme alternative di identificazione nazionale che erano basate sul singolare modo in cui essi immaginavano le loro connessioni spaziali con luoghi collocati in entrambe le nazioni.

Tornando alla storia di Ab, sebbene nella piccola città di Keren gli *amiche* fossero pochi, il giovane ricordava che, soprattutto all'inizio, i residenti utilizzavano nei loro confronti i termini *amiche* o *amharay* in maniera offensiva e li biasimavano di aver egoisticamente curato i propri interessi in Etiopia invece di ricostruire il Paese dopo le devastazioni provocate dalla guerra contro il Derg. Tali accuse, che richiamano quelle rivolte dagli abitanti di Mekelle ai rimpatriati etiopi, spingevano gli *amiche* ai margini della comunità nazionale, sia identificandoli con il precedente oppressore (gli Amara), sia attribuendogli un atteggiamento, l'egoismo, che contrasta nettamente con l'abnegazione e il sacrificio che permea le narrative ufficiali. L'arrivo di Ab in Eritrea era stato marcato soprattutto dalle difficoltà di vivere in un contesto nuovo e in cui si parlava una lingua a lui sconosciuta (il tigrino), con un conseguente calo del suo rendimento scolastico. Con il tempo la sua capacità di adattamento era aumentata, ma Ab aveva continuato a frequentare soprattutto

---

<sup>25</sup> Primo possedimento italiano in Eritrea, la città di Assab è divenuta nel corso del Novecento il principale porto commerciale dell'Etiopia, sede di una raffineria di petrolio, teatro di una vivace economia e polo di attrazione di migranti economici, inclusi gli Amara. Dopo l'indipendenza eritrea, l'Etiopia mantenne il diritto di usufruire del porto, che fu oltretutto ampliato, ma il mancato chiarimento dei limiti delle libertà etiopi in questo lembo meridionale di territorio eritreo è spesso indicato tra le cause della guerra del 1998-2000. Con l'interruzione delle relazioni economiche tra i due Paesi, le attività commerciali del porto si sono praticamente interrotte e la città ha subito un rapido processo di declino e abbandono.

### Capitolo III

ragazzi che erano stati deportati come lui: ogni giorno si incontrava nel *parco Piemonte*, al centro di Keren, con un gruppo di coetanei, con cui trascorreva il tempo bevendo *shai* e *bunna* e giocando a *biliardo*. Mi ha spiegato:

I miei amici erano tutti nati in Etiopia come me, perché *noi* ci comportavamo in modo diverso dai ragazzi che erano nati in Eritrea. Non è solo il modo di parlare, ma anche l'importanza che diamo agli amici. Per *noi* l'amicizia è il valore più importante, mentre per *loro* conta solo la famiglia [...] Loro poi hanno un modo tanto duro di parlare e di comportarsi e non sono tolleranti, quindi io non mi ci trovavo bene

La tendenza degli *amiche* a sviluppare un forte senso di unione è analizzato da Jennifer Riggan (2011) attraverso la nozione turneriana di “antistruttura”, ossia di una forma sociale che esiste al di fuori delle regole o delle norme consuete e che attiva, tra i suoi membri, un forte senso di *communitas*.<sup>26</sup> Anche nel gruppo di rifugiati eritrei di Mekelle, gli *amiche* avevano tra di loro un legame privilegiato. Nel periodo in cui ci frequentavamo, ad esempio, Ab aveva appena conosciuto Huda, una rifugiata eritrea anche lei nata ad Addis Ababa e studente di infermieristica al primo anno. Nonostante le differenze di genere e soprattutto di religione (il ragazzo si era appena convertito al pentecostalismo mentre la ragazza era una delle poche musulmane che manifestava ostensivamente la propria fede portando il velo), i due erano diventati molto amici poiché, come mi hanno detto entrambi, si capivano al volo e potevano parlare la loro linguamadre, ossia l'amarico. Questo senso di unione con gli *amiche*, Ab lo aveva sperimentato anche durante il campo di lavoro estivo a Sawa, svolto quando aveva quindici anni, del quale raccontava ancora sorpreso la rapidità con cui, tra coloro che parlavano amarico, gli incontri si trasformavano in amicizie intime. Nonostante la costruzione di legami sociali, i pochi mesi trascorsi a Sawa lo avevano persuaso a scappare dall'Eritrea ben prima dell'inizio del suo servizio nazionale e a cercare rifugio in Etiopia. Arrivato in Etiopia, l'impatto con il campo di Shimelba era stato molto duro, non solo per le condizioni ambientali e materiali, ma anche per una forte sensazione di solitudine:

---

<sup>26</sup> Victor Turner (1972 [1969]) ha definito in termini di “anti-struttura” quelle situazioni in cui i rapporti sociali non espressi in termini “strutturali”, ossia la *communitas*, risultano prevalenti rispetto a quelli ordinari e organizzati in base a un sistema strutturato e differenziato, ossia la *societas*. *Communitas* e anti-struttura si riferiscono dunque a gruppi di individui che si trovano a vivere situazioni liminali, quali un rito di iniziazione o la partecipazione a un pellegrinaggio.

Ero molto preoccupato perché non avevo nessuno lì e tutti vivono con i propri parenti. Gli Eritrei ti chiedono sempre chi è la tua famiglia e di dove sei. [...] Poi ho incontrato un ragazzo che avevo conosciuto a Sawa e da quel momento ho iniziato a vivere con lui e con i suoi amici. Ci aiutavamo l'un l'altro: se qualcuno riusciva ad avere qualche soldo, lo utilizzava per fare la spesa o per fare dei lavori per l'intero gruppo. C'è un sistema di aiuto reciproco e di supporto molto forte, perché *noi Eritrei* siamo molto solidali. Eravamo come una famiglia e le persone più adulte, quelle che avevano studiato o che sono stati soldati per molti anni mi hanno insegnato a vivere e a distinguere tra il giusto e l'ingiusto. [...] Gli altri campi sono diversi, perché non ci sono figure adulte di riferimento e molti giovani dal *khat*<sup>27</sup> e dall'alcool.

Ancora una volta dunque, Ab abbracciava con forte coinvolgimento le identificazioni collettive che gli erano attribuite o nelle quali si era ritrovato implicato e le definiva narrativamente sempre in contrapposizione ad altri, mostrando come identità politiche, etnicità e più in generale tutte le etichette con cui le persone sono riconosciute e attraverso cui esse si affermano siano l'interfaccia di una relazione (cfr. tra gli altri, Fabietti 1995). Se egli enfatizzava le differenze che marcavano il confine tra gli *amiche* e gli Eritrei a Keren, in riferimento a Shimelba sottolineava le peculiarità rispetto agli altri campi. E ancora, mentre nella comunità degli studenti evidenziava le specificità degli infermieri, rispetto a Mekelle poneva l'accento sulle proprie incompatibilità con l'Etiopia. Anche se non era stato Sawa e aveva vissuto in Eritrea circa la metà degli anni trascorsi in Etiopia, infatti, Ab si identificava ed era identificato come Eritreo e adottava nei confronti del Paese di accoglienza le stesse griglie interpretative degli altri rifugiati (cfr. 5). In quanto *amiche* egli si differenziava dagli Eritrei ma il tempo trascorso in Eritrea, la vita che conduceva da otto anni rifugiato e il potere classificatorio della logica dello stato-nazione lo avevano reso ancor più distante dagli Etiopi. In contrasto con questo piano discorsivo, egli aveva con questi ultimi un rapporto piuttosto stretto ed era, ad esempio, diventato di recente molto amico della mia interprete Ruta, anche lei cresciuta a Keren e poi rimpatriata in Tigray. I due avevano frequentato la stessa scuola in Eritrea ma non avevano mai avuto alcun contatto finché un giorno, dall'altro lato della frontiera, si erano incontrati casualmente per

---

<sup>27</sup> Il *khat* è un arbusto molto diffuso nel Corno d'Africa e consumato per le sue proprietà stimolanti. Masticarne a lungo le foglie fresche può provocare sensazioni di benessere ed euforia, assenza di stanchezza e aumento della concentrazione. Benché socialmente sanzionato, in Etiopia il *khat* è molto utilizzato per svagarsi e ingannare in tempo (Mains 2007), ma anche per migliorare il rendimento in certe occupazioni (ad esempio, è spesso consumato dagli autisti e dagli studenti universitari). In Eritrea è invece vietato e, tra i rifugiati eritrei a Mekelle, il suo uso era piuttosto limitato.

### Capitolo III

le vie di Mekelle, ponendo le basi per un rapporto di amicizia che permetteva a entrambi di ricordare e rivivere un passato di cui sentivano molto la mancanza.

Nel raccontare la storia della sua vita, dunque, Ab faceva spesso ricorso a una narrazione plurale, in cui il protagonista non era l'io ma il "noi", benché il soggetto collettivo al quale si riferisse cambiasse di continuo in relazione alle diverse fasi della vita. In altre parole, egli si collocava all'interno di tanti "noi" (noi infermieri, noi studenti dell'Ayder, noi *amiche*, noi Eritrei, noi di Shimelba) che prendevano corpo in maniera contestuale (l'Eritrea, il campo, il campus universitario, l'Etiopia) e in relazione agli altri di volta in volta significativi (i non infermieri, gli studenti degli altri campus, i residenti di Keren, gli Etiopi, i rifugiati degli altri campi). Le differenti fratture culturali rispetto alle quali si trovava a cavallo non correivano parallele le une alle altre, ma si intersecavano formando una configurazione mutevole di fratture trasversali (Baumann 2006): a seconda del criterio (luogo di nascita, formazione professionale, identità nazionale) e del contesto, egli apparteneva a categorie differenti che si intrecciavano tra loro. In qualsiasi categoria si collocava, Ab aderiva a una teoria essenzialista della cultura e delle appartenenze, mettendo costantemente in atto discorsi e pratiche volte a enfatizzare le differenziazioni, creando gerarchie di valori, classificando gli altri ed elaborando previsioni rispetto ai loro comportamenti. Tuttavia, pur muovendosi in un panorama che costruiva come composto di gruppi reificati e alternativi, la pluralità e la mutevolezza dei suoi posizionamenti identitari svelavano sia l'intima processualità delle identificazioni, sia la profonda relazione tra posizionamenti differenti.

Come ha evidenziato Martin Sökefeld (1999) riflettendo sulla complicata relazione tra il concetto di identità e quello di *self*, le differenti identificazioni che caratterizzano un contesto sociale non vanno pensate come entità separate. Poiché abbracciate da una stessa persona, esse non esistono che nel loro concreto farsi, sono sempre l'una in relazione con l'altra e mutano di volta in volta. In virtù della loro intersezionalità, inoltre, esse non compartimentalizzano i soggetti che, in un processo senza inizio e senza fine, passano attraverso di esse. Come i racconti di Ab mettono in luce, di fronte al contrasto tra retoriche essenzialiste e pratiche processuali, l'ambiguità emerge come una risorsa che permette di creare nuove relazioni, di aprire inedite possibilità di azioni e di ristrutturare il mondo sociale. In questa prospettiva, il soggetto appare come il sito di molteplici posizioni e identità, ossia come "l'intersezione di una pluralità di differenze simultaneamente esperite" (Moore 1994: 58), che cambiano posizione e accento a seconda della relazione che l'individuo stabilisce con il gruppo o con i gruppi di riferimento, con i contesti e con gli

eventi. L'abilità di destreggiarsi tra diversi posizionamenti emerge dunque come una risorsa attraverso cui il soggetto risponde ai discorsi che lo interpellano, resiste alle determinazioni sociali e si adatta alle condizioni di marginalità e di svantaggio in cui si trova incappato. Le persone ai margini non sono infatti ferme nella loro marginalità né sono rispettose degli spazi che dovrebbero definirle ma si spostano dentro, fuori e di lato rispetto alle linee sociali e culturali per guardare oltre. Riprendendo ancora il caso di Ab, il suo abbracciare tanti *noi* caratterizzati da confini netti verso gli *altri*, può essere interpretato come un modo per far fronte a un senso di spaesamento e di solitudine dovuti alla sua mobilità continua, non solo personale ma genealogica, a resistere al suo essere marginale sia in Eritrea, sia in Etiopia come rifugiato nei campi e come studente eritreo. L'ostensione dei tratti che selezionava dai gruppi di cui ogni volta si sentiva parte, non vanno intesi solo come un modo per posizionarsi strategicamente all'interno dei limiti ristretti che le forze politiche e le dinamiche sociali escludenti gli imponevano, ma anche come il frutto del processo di costruzione del soggetto e del suo bisogno di trovare una coerenza individuale nel tempo.

### **3.3.2. Una carta di identità nel calzino**

Mahari è nato negli anni Ottanta ad Asmara, dove i genitori, entrambi originari del Tigray, si erano trasferiti in cerca di migliori opportunità lavorative. Benessere e nostalgia imbevevano i racconti della sua infanzia, trascorsa in un bel quartiere asmarino, nei quali l'indipendenza eritrea costituiva una brusca discontinuità:

Mi ricordo che frequentavo la quinta classe quando un giorno l'insegnante chiese: "Chi tra di voi è *second citizen*?", e quattro persone alzarono la mano. Quando tornai a casa lo raccontai ai miei genitori, chiedendo se fosse qualcosa legato alla povertà. Loro risero e mi dissero "Anche tu lo sei". [...] Io non lo sopportavo, perché ero un bambino e non volevo essere secondo a nessuno. Ero nato e cresciuto ad Asmara e non volevo essere Etiope, perché tutto intorno a me era anti-etiope.

Facendo intravedere una modalità narrativa piuttosto diffusa tra i più giovani rimpatriati dall'Eritrea, a un certo punto della sua vita Mahari ha "scoperto" di essere Etiope, un'etichetta identitaria che gli era stata attribuita dall'esterno e nella quale non si riconosceva e che lo poneva in una posizione subordinata sia da un punto di vista istituzionale, categorizzandolo come straniero, sia in termini simbolici e sociali. Gli Etiopi

### Capitolo III

del Tigray erano infatti stigmatizzati come sporchi, primitivi e inferiori rispetto agli eritrei asmarini, chiamati in maniera dispregiativa *agame* e collocati in una posizione svantaggiata in un tessuto sociale organizzato sulla base di un ordine morale nazionale e gerarchico.

Nel corso degli anni Novanta, la famiglia di Mahari subì diverse discriminazioni economiche da parte del governo, che comportarono la messa in discussione del diritto di proprietà sulla casa e la perdita di ingenti quantità di denaro e che convinsero i suoi genitori a tornare, almeno temporaneamente, in Tigray. Benché il loro *addi*, ossia il luogo di origine del padre, fosse la piccola cittadina tigrina di Samre, la famiglia si stabilizzò a Mekelle, dove le possibilità lavorative e formative erano migliori e dove le condizioni di vita erano meno distanti da quelle che avevano lasciato ad Asmara. Tuttavia, il “ritorno” in un luogo del tutto sconosciuto fu per l’allora adolescente Mahari particolarmente critico, a causa delle piccole ma significative differenze che emergevano nei comportamenti, nelle pratiche quotidiane e nel modo di parlare il tigrino e che modellavano nuove forme di esclusione. Per utilizzare le sue parole:

Non volevo stare a Mekelle, perché non era come è ora. Gli autobus non esistevano, l’elettricità c’era un giorno a settimana, il bagno era un buco nel terreno dove tutti ti potevano vedere e come dolci c’erano solo i *bombolini*.<sup>28</sup> I vicini ci guardavano male perché lavavamo spesso i panni, perché eravamo puliti... ci vedevano come “i civilizzati”. [...] Dopo un anno decisi di tornare in Eritrea, ma era troppo tardi perché scoppiò la guerra e la frontiera fu chiusa

Come molti rimpatriati, Mahari raccontava spesso le sue difficoltà di appaesamento attingendo alla logica dei confini e costruiva le differenze utilizzando, in maniera ribaltata, marcatori simbolici molto simili a quelli che, dall’altro lato del Mareb, avevano definito la sua marginalità in quanto *agame*. In questo modo, egli collocava se stesso, il suo passato e la sua famiglia in un immaginario positivo in contrapposizione sia alla nuova marginalità che, in quanto proveniente dall’Eritrea, esperiva in Etiopia, sia alle retoriche della purezza e della distinzione del discorso nazionalista.

Negli anni successivi, Mahari si è diplomato, ha provato senza successo a frequentare l’università, ha cambiato diversi lavori, senza mai riuscire a sentirsi stabile. Come molti suoi coetanei, ha inoltre iniziato a coltivare il desiderio di migrare in Europa o negli Stati

---

<sup>28</sup> Il *bombolino* è una ciambella frita, economica e molto diffusa a Mekelle. La raffinatezza e la varietà della cucina asmarina rispetto a quella del Tigray sono un ulteriore elemento del senso di superiorità eritreo.

Uniti, desiderio ostacolato dalle barriere globali alla mobilità. Come mostrerò meglio in seguito, seppur con sfaccettature differenti, infatti giovani rifugiati e rimpatriati condividono spesso le difficoltà di vivere nel presente, hanno un immaginario di altrove e un orizzonte di aspettative in parte simili e talvolta risiedono a Mekelle senza abitarla, ma attraversandola, mostrando, ancora una volta, le discrepanze tra etichette giuridiche e vissuti dei soggetti (Massa 2015).

Quando ci siamo conosciuti nel 2007, Mahari viveva in un luogo che non aveva scelto ed era sospeso in un limbo geopolitico tra l'impossibilità di un ritorno ad Asmara e le difficoltà di stabilizzazione in quello che secondo la logica dello stato-nazione è il suo luogo di appartenenza. La possibilità di lasciare l'Etiopia gli si è presentata nel 2008, con l'inaugurazione del programma di *resettlement* di gruppo verso gli Stati Uniti nel campo profughi di Shimelba. Attraverso uno stratagemma molto utilizzato, percorrendo a ritroso la propria biografia, Mahari ha raggiunto clandestinamente la frontiera e si è spacciato per un Eritreo appena fuggito dalla dittatura, nascondendo la carta di identità etiope, acquisita pochi anni prima, nel calzino. Grazie alla sua profonda esperienza del contesto eritreo e alla sua perfetta competenza linguistica, per Mahari non era stato difficile confondere le autorità preposte a valutare le domande di *resettlement*. Per alcuni anni, egli ha vissuto e lavorato a Mekelle in quanto cittadino *etiope* ed è stato registrato come rifugiato *eritreo* nel campo di Shimelba in attesa del *resettlement*.

Il ricorso a storie non del tutto veritiere e l'utilizzo di documenti di identità contraffatti sono molto frequenti tra rifugiati, tra i richiedenti asilo e più in generale tra i migranti alla ricerca di modi per muoversi, per attraversare frontiere e per adattare il proprio caso ai criteri umanitari di accesso ai diritti di protezione e di assistenza. Benché spesso interpretate nei termini di tattiche o di resistenza rispetto a poteri che limitano fortemente le possibilità di azione e di movimento di certe categorie di soggetti, come ha evidenziato recentemente Roberto Beneduce (2015) tali comportamenti dovrebbero essere compresi all'interno di più ampie economie morali della menzogna, che sottendono relazioni sociali, familiari e politiche. Quello che mi preme sottolineare in relazione al caso in esame è che la possibilità di Mahari di farsi passare per un rifugiato eritreo poggia non solo sulla sua capacità di utilizzare e violare i poteri in gioco, di abitare e di attraversare le etichette, ma anche sulla presenza di confini simbolici che intersecano quelli nazionali e di somiglianze che rendono incerte le differenziazioni. Cambiando nazionalità e status giuridico, facendosi passare per eritreo e per rimpatriato, per etiope e per rifugiato, Mahari sgretola, indirettamente ma concretamente, la rigidità delle categorie di appartenenza e delle frontiere nazionali e

### Capitolo III

mostra le contraddizioni implicite nelle logiche e nei meccanismi di funzionamento umanitari. Grazie alla non coincidenza tra frontiere istituzionali (tra etiopi ed eritrei, rifugiati e rimpatriati) e confini sociali (la trasversalità dei *deki Asmara*), alle caratteristiche del sistema umanitario che assicura protezione sulla base del Paese di origine e alla sua collocazione ai margini di plurime configurazioni identitarie, egli ha potuto infatti inventare la propria possibilità di movimento in un contesto di mobilità ristretta.

In questa prospettiva, i confini sociali, simbolici e istituzionali possono essere intesi anche come capitali sociali e culturali per attraversare altre frontiere (in particolare quelle edificate dalle politiche migratorie dei paesi del Nord del mondo), giocando sulle aporie interne alla pretesa di distinguere nettamente tra cittadini etiopi e cittadini eritrei, ma al tempo stesso contribuendo a reificare e rinforzare tale distinzione. Dal punto di vista della logica dello stato-nazione, questo utilizzo dei confini e delle frontiere potrebbe essere definito come strumentale oppure inteso all'interno di un'opposizione binaria potere-resistenza. A mio avviso, tuttavia, esso può essere interpretato anche come il risultato della presenza di legami storici, culturali e familiari che oltrepassano i limiti delle nazioni e della convivenza di una pluralità di logiche. In altre parole, in una specifica situazione contingente, Mahari ha preferito mobilitare la dimensione simbolica e informale dell'appartenenza rispetto ai criteri dello stato-nazione e mettere in campo la propria "Eritreità" intesa non come una maschera per aggirare il sistema ma parte del suo percorso biografico e migratorio. Se da un lato dunque è importante andare oltre l'assunto secondo cui le frontiere nazionali africane sono solo divisioni artificialmente imposte e intenderle piuttosto come fatti sociali immaginati e performati dagli stessi attori sociali, al contempo risulta fondamentale tenere in considerazione la molteplicità di identificazioni che i soggetti contemporaneamente attraversano. Pur facendo spesso propria la logica dello stato-nazione, gli individui occupano sempre posizionamenti plurimi, partecipano a reti sociali, rapporti di potere e orizzonti simbolici e morali, che sono talvolta alternativi, talvolta in contrasto e che non possono essere ridotti a criteri di utilità di utilità e di convenienza.

Inserito nel più ampio panorama di distinzioni tra Tigrini ed Eritrei, inoltre, il percorso di Mahari consente di riflettere sulla difficoltà per gli stessi soggetti di distinguersi gli uni dagli altri e sui conseguenti sentimenti di sfiducia e incertezza. Secondo un'opinione che ho ascoltato molto spesso tra i rifugiati, nei casi come quello di Mahari le autorità etiopi non verrebbero ingannate bensì corrotte, oppure favorirebbero volontariamente i propri connazionali in funzione antieritrea (cfr. 5.6). Oltre a fare luce sulla scarsa fiducia che i rifugiati eritrei accordano all'ARRA e all'UNHCR, in quanto incarnate da operatori tigrini,

questa lettura lascia trasparire l'incertezza con cui i rifugiati tracciano il confine del loro stesso gruppo che fa da sfondo all'annosa questione di chi sono i "veri eritrei". Si tratta di una questione complessa, che è spesso al centro di aspre discussioni su cui mi soffermerò in relazione a Radio Wegahta e che, a proposito del processo di *resettlement*, infonde tra i residenti nei campi il sospetto reciproco e modella pratiche volte a individuare "i rifugiati autentici" attraverso metodi inquisitivi che richiamano quelli delle istituzioni.

### **3.4. IL CASO DI RADIO WEGAHTA**

Wegahta è il nome di una radio eritrea fondata nel 2008 a Mekelle che, pur trasmettendo in Etiopia, Sudan, Somalia e Gibuti, è esplicitamente rivolta all'Eritrea dove è considerata minaccia nazionale poiché, come molti altri media sorti in diaspora (soprattutto radio e siti internet) ha un'esplicita posizione antigovernativa. L'obiettivo principale della radio è rendere gli abitanti dell'Eritrea consapevoli della propria oppressione e spiegare loro la "verità" che si nasconde dietro le azioni dei politici, mostrando un altro punto di vista rispetto a quello del regime. I programmi radiofonici, che vanno in onda tutti i giorni all'alba e al tramonto, affrontano tematiche di cui in Eritrea non si può parlare, ossia la vita dei rifugiati in diaspora, i movimenti di opposizione e i diritti delle minoranze. Radio Wegahta si contrappone alla retorica nazionalista dell'"*h'ade hizbi, h'ade libi*" (un Paese un cuore), enfatizzando l'eterogeneità dei gruppi etnici e religiosi eritrei e delle loro posizioni politiche e accusando il PFDJ, il partito di governo in Eritrea, di opprimere le differenze e le identità locali in nome della compattezza nazionale. Inoltre, la radio è impegnata nella ricomposizione della frattura tra Etiopia ed Eritrea, attraverso un programma dedicato al campo profughi di Shimelba il cui obiettivo è sovvertire le immagini dell'Etiopia trasmesse dalla propaganda governativa.

Abrham, uno dei suoi giornalisti più noti e popolari, è stato il mio principale interlocutore all'interno della radio. Lavorare per Radio Wegahta era per lui non solo una questione professionale, ma implicava un coinvolgimento politico che interessava tutta la sua vita e che intendeva nei termini di un dovere morale da portare avanti nonostante i rischi di ritorsioni. Accuratezza delle notizie e riserbo erano le qualità con cui Abrham caratterizzava il proprio impegno e hanno fortemente influenzato il mio rapporto con lui in quanto informatore. I nostri dialoghi sembravano svolgersi in un campo minato, in cui lui tracciava il sentiero da percorrere ed evitava accuratamente gli ambiti di cui io non potevo

### Capitolo III

sapere e le informazioni di cui non era sicuro e di cui, pertanto, non voleva parlare. L'attenzione minuziosa alle informazioni divulgate era il modo in cui Abrham confermava sia la professionalità sia l'impegno politico contro le *bado-seleste* (letteralmente zero-tre), ossia le false informazioni con cui il governo eritreo "rinforza e mantiene il controllo promuovendo attivamente una politica di destabilizzazione". *Bado-seleste* è il nome della sezione di informazione e propaganda dell'EPLF, dunque una sorta di proto-ministero dell'informazione, che dal punto di vista locale continuerebbe ad agire divulgando informazioni false, diffuse sotto forma di rumours credibili, per orientare i cittadini verso i propri scopi (Bozzini 2011). La radio entrava dunque esplicitamente in una guerra di informazioni che attraversava la frontiera tra Etiopia ed Eritrea ed era giocata nel campo di battaglia tracciato dal governo attraverso la propaganda, i silenzi e i falsi rumours.

Durante la mia ricerca, la radio è stata presente in quanto organo di informazione in tutti gli eventi che riguardavano la comunità eritrea ed era ben conosciuta dai rifugiati eritrei e da quei Tigrini politicamente impegnati, interessati alle relazioni tra Etiopia ed Eritrea o che sostenevano l'unità del Tigray. Un grande estimatore della radio era, ad esempio, Gebremeskel, l'ex giocatore di calcio in prima categoria di cui nel capitolo precedente ho analizzato il processo di inserimento ad Asmara durante l'infanzia. Per lui, l'ascolto dei programmi mattutini era un'attività quotidiana legata non solo all'acquisizione di notizie, ma anche a importanti pratiche di socialità:

Quattro anni fa, quando sono andato in pensione, ho iniziato a incontrarmi tutte le mattine con il mio migliore amico al Menen Bar [un piccolo bar accanto al palazzo di Yohannes IV], per bere insieme uno *shai* o un *bunna*, parlare del passato e ascoltare Wegahta Radio Station. Per noi è molto interessante, perché è una radio di opposizione, è contro Isayas. Con il tempo si sono unite altre tre persone e quando possiamo ci incontriamo anche il pomeriggio e parliamo sempre di Asmara.

Gebremeskel e i suoi amici del Menen Bar sono un gruppo di coetanei vissuti ad Asmara e rimpatriati prima che le violenze della guerra deteriorassero le condizioni degli Etiopi in Eritrea. Hanno tutti un capitale economico e culturale piuttosto elevato, una passione per la politica e, alcuni di loro, un passato di militanza nel TPLF. Quando, un pomeriggio, mi sono unita anche io a un incontro al Menen Bar, i tre amici quella volta presenti non erano dentro il locale, insolitamente molto affollato, ma dentro la macchina di Gebremeskel dove, sorseggiando lo *shai* che la cameriera passava loro dal finestrino e sgranocchiando *occioloni* (noccioline), ascoltavano Radio Wegahta. "Sembriamo un gruppo clandestino",

ha commentato ridendo *doctor* Solomon Enquai, lettore in un'università britannica ora in pensione, notando la mia sorpresa.

Come si è visto, lo stesso Gebremeskel era stato un membro non combattente del TPLF, per il quale aveva svolto attività di spionaggio e di filtraggio di informazioni, e in varie occasioni aveva supportato anche l'EPLF, perché per lui la guerra contro il Derg era una battaglia comune dei Tigrini contro gli Amara. Amava molto ricordare quel passato, che narrava con minuzia di particolari e con orgoglio, mischiando, come faceva spesso lui, l'inglese arrugginito, il tigrino e l'italiano che ogni tanto riaffiorava alla sua mente. Egli inoltre era molto legato all'Eritrea e ad Asmara, il solo posto in cui diceva di sentirsi a casa. Ascoltare la radio ogni mattina era dunque per Gebremeskel non solo un modo per tenersi informato, ma per rinsaldare i legami con la sua vita ad Asmara e con un passato in cui aveva creduto in un progetto collettivo, al punto da mettere la propria vita in pericolo. Il suo rapporto con la radio mostra quell'atteggiamento nostalgico<sup>29</sup> che costituisce uno dei marcatori attraverso cui i rimpatriati connotano se stessi come gruppo e si differenziano dagli altri Etiopi che non conoscono Asmara e che sarà più ampiamente analizzato nel sesto capitolo.

Oltre ad essere un assiduo ascoltatore della radio, Gebremeskel conosceva personalmente Abrham che riteneva un ottimo giornalista, al contrario di suo figlio Kiflu che ne aveva un'opinione diametralmente opposta. Il giovane di quasi trent'anni era cresciuto ad Asmara con la madre, divenendo cittadino eritreo, ed era arrivato a Mekelle da pochi anni dove, a differenza del padre rimpatriato, era stato accolto in quanto rifugiato. Un pomeriggio, mentre parlavo con Gebremeskel di Radio Wegahta nell'accogliente salotto della sua casa, Kiflu si è intromesso e, smentendo il padre, ha sostenuto che Abrham non fosse un rifugiato e nemmeno un Eritreo, ma un Etiope rimpatriato mascherato da Eritreo. Gebremeskel ha ribattuto scettico e irritato che Abrham gli era stato presentato come Eritreo da Solomon Enquai, che riteneva una persona molto affidabile. Aveva concluso asserendo che avrebbe cercato maggiori informazioni, ma che comunque la questione era per lui poco importante, perché la qualità delle informazioni era ottima. Per Kiflu, invece, il fatto che i giornalisti di Wegahta si fingessero Eritrei minava radicalmente l'affidabilità della Radio e attribuiva la colpa al governo etiope che preferiva sostenere un gruppo di connazionali piuttosto che

---

<sup>29</sup> Originariamente classificata come malattia geografica (lett. "dolore del ritorno"), la nostalgia è un terreno polisemico che si riempie di contenuti in relazione ai contesti locali in cui si dispiega e agli attori che la abitano. Per una decostruzione del concetto di nostalgia nelle scienze sociali cfr. Herzfeld 2003 [1997]; Lowenthal 1985; per una critica alla nostalgia come categoria diagnostica cfr. Beneduce 1998.

### Capitolo III

finanziare una radio “autenticamente” eritrea. L’alterco tra Gebremeskel e Kiflu intorno alla Radio mette in luce i diversi usi del confine simbolico costruito lungo la frontiera geopolitica tra Etiopia ed Eritrea e di quello edificato intorno ai legami con Asmara. Il padre non riteneva infatti interessante il dibattito intorno all’appartenenza nazionale di Abrham poiché tracciava una continuità basata sull’essere tutti *deki Asmara*. Il figlio, invece, benché dissidente rispetto al governo eritreo, era comunque legato ai valori e alle retoriche su cui era costruito il mito dell’eccezionalità eritrea secondo cui “solo un vero Eritreo può parlare in nome degli Eritrei”.

Nei mesi successivi la nazionalità di Abrham è emersa spesso come tema di discussione nei miei incontri con i rifugiati e i rimpatriati, divenendo quella che, nei termini di Palumbo, può essere chiamata una “rappresentazione-ponte” (2009: 17), ossia un terreno dialogico comune attraverso il quale i miei interlocutori e io affrontavamo l’intricata matassa dei confini e delle incertezze a essi connesse. D’altra parte, anche lo stesso Abrham era sempre molto schivo e nebuloso riguardo alla propria vita privata e, l’unica volta che ha accettato di parlarne, mi ha detto di essere un Eritreo, di essere arrivato in Etiopia molti anni fa e di essersi nascosto sin dall’inizio tra gli Etiopi per evitare il risentimento che, soprattutto nell’immediato dopoguerra, caratterizzava le relazioni trans-Mareb. In generale, se i rimpatriati erano convinti che fosse Eritreo, i rifugiati eritrei erano piuttosto concordi nell’asserire che Abrham, come gli altri della radio, fossero Etiopi. Alcuni sostenevano che nessun Eritreo avrebbe potuto asserire, come facevano alla Radio, che Badme (l’area territoriale contesa nella guerra di frontiera) appartenesse all’Etiopia. Per la maggior parte, la Radio non era affidabile perché era filoetiope e, soprattutto, perché era sostenuta dall’ARRA e dunque sospettata di essere una sorta di organo del governo etiope. Di conseguenza, quasi nessuno dei rifugiati eritrei a Mekelle la ascoltava, anzi le notizie riportate erano accolte con sospetto e sfiducia e i giornalisti erano considerati nemici poiché fedeli all’agenda politica del governo etiope piuttosto che al bene dell’Eritrea.

Il confine simbolico tra Etiopi ed Eritrei riveste dunque un ruolo fondamentale nel definire la credibilità di un interlocutore, soprattutto quando in ballo vi sono questioni politiche. Come le discussioni intorno alla “vera identità” di Abrham mostrano, infatti, è possibile individuare un fitto intreccio tra credibilità e confine che è al centro di politiche dell’incertezza i cui equilibri interni mutano a seconda del crinale preso in considerazione. Benché tale intreccio sia reso scottante dalla recente guerra e dalla condizione paradossale di nemici che i rifugiati vivono in Etiopia, il confine tra Etiopi ed Eritrei è spesso offuscato dalle difficoltà di distinguere con certezza “chi è chi” a causa delle continuità che

accomunano i *deki Asmara*. Se, come si è visto nel caso di Mahari, farsi passare per Eritreo può rappresentare una tattica di mobilità per un Etiope rimpatriato, per i rifugiati l'impossibilità di distinguere il posizionamento di un interlocutore avvolge le relazioni sociali in una cortina di insicurezza e sfiducia, affiancando le incertezze biografiche, migratorie e materiali al centro del capitolo quinto, con incertezze cognitive.

In questo excursus attraverso continuità e discontinuità, identificazioni e differenziazioni, i confini simbolici sono emersi come paesaggi che interagiscono attivamente con i soggetti in un rapporto circolare di reciproca costruzione. Essi sono impiegati dagli individui per posizionare se stessi e gli altri nel tessuto sociale, per decodificare la realtà, per elaborare mappe relative al funzionamento del mondo e ai comportamenti attesi. Essi sono inoltre capitali simbolici per spostarsi nello spazio e attraversare frontiere istituzionali e per costruire rapporti sociali.

Benché strettamente legata all'edificazione degli stati-nazioni e alla guerra e ricca di implicazioni politiche, la densità dei confini riguarda anche ambiti affettivi, familiari e della memoria. Da un lato, infatti, i sentimenti di appartenenza e le identità che scaturiscono dai confini sono fatti sociali "biodegradabili" (Clemente 1994), ossia sempre contestuali, relazionali e immersi in rapporti di potere diseguali, e possono essere mobilitati come investimento simbolico nei processi di competizione, di conflitto o di egemonia. Dall'altro lato, riconoscerne la dimensione costruita non significa postulare un soggetto razionale e universale il cui unico piano autentico è quello dell'economia politica (Dei 2002). Seguendo Fabio Dei (*ib.*), non si danno infatti soggetti al di fuori dei sentimenti di appartenenza, degli orizzonti simbolici vischiosi, dei modelli interpretativi, dei gesti minuti e degli automatismi dell'ovvietà quotidiana che compongono quell'orizzonte culturale all'interno del quale ognuno è, in termini fenomenologici, "gettato". La costruzione del mondo della vita, l'acquisizione di quella datità e domesticità del reale che costituiscono gli esseri umani come soggetti storici avviene infatti "solo all'interno di concrete configurazioni culturali" (*ib.*: 55). Questo non significa ridurre le possibilità agentive dei soggetti ma riconoscere che, seguendo Sherry Ortner (2006), gli attori sociali non agiscono mai al di fuori della molteplicità di relazioni sociali, reti di significato e strutture di potere in cui sono immersi. Esse sono interiorizzate e solo parzialmente riflesse, rendendo l'intenzionalità delle azioni e delle scelte irriducibile allo scopo che il soggetto ha consapevolmente in mente. Sebbene infatti una matrice di intenzionalità possa essere rintracciata sia in azioni con una pianificazione estremamente cosciente sia in quelle

### Capitolo III

emozioni, desideri e pratiche sepolte nel soggetto le forze culturali e sociali in gioco sono spesso più complesse di ciò che appare guardando alle intenzioni degli attori. L'analisi della relazione tra ciò che è emicamente considerato politico, i confini del credibile e la possibilità per i rifugiati eritrei di creare nuovi spazi di azione pubblica al centro del capitolo successivo consentirà di fare luce ulteriore su questo punto.



## **CAPITOLO IV**

### **CONFINI DEL POLITICO, DEL CREDIBILE E SPAZI DI AZIONE**

Come si è visto nelle pagine precedenti, i confini simbolici che attraversano il tessuto urbano di Mekelle costituiscono mappe orientative per una parte della popolazione mobile della città ma la particolare configurazione delle somiglianze e delle partizioni rende spesso impossibile stabilire con certezza la nazionalità degli uni e degli altri, con conseguenze rilevanti a causa della radicalizzazione delle appartenenze nazionali. Se, da un lato, l'incertezza può rappresentare una risorsa per inventare una possibilità di movimento in uno scenario globale caratterizzato da crescenti ostacoli alla mobilità, come abbiamo visto nel caso di Mahari, dall'altro lato, essa può invece tirare in ballo delicate questioni politiche e di credibilità, come nel caso di Radio Wegahta. Questo intreccio tra incertezza e credibilità spinge a porre al centro di questo capitolo il politico, o meglio la relazione tra ciò che è emicamente considerato politico, i confini del credibile e la possibilità per i rifugiati eritrei di creare nuovi spazi di azione pubblica. L'analisi del posizionamento politico degli Eritrei costituisce uno snodo importante se messo in relazione, in primo luogo, con le posizioni governative, critiche e al contempo ambigue nei confronti della migrazione e, in secondo luogo, con la capacità del governo eritreo di controllare tutte le espressioni e le pratiche politiche all'interno del Paese (Woldemikael 2008). Come ha notato Bernal (2013), la decisione del governo eritreo di non bloccare l'accesso ai numerosi siti web antigovernativi sorti in diaspora (come ad esempio "Asmarino" e "Awate") non coincide con il mantenimento di spazi di libertà ma corre in parallelo a una strategia volta a saturare la popolazione con messaggi propagandistici attraverso le piattaforme mediatiche più convenzionali (televisione, radio e giornali) che hanno un'audience molto più vasta e che, soprattutto, etichettano ogni voce critica come nemica o traditrice. In questo scenario,

l'attraversamento della frontiera rappresenta per i giovani migranti l'ingresso in un paesaggio sociale, politico e mentale, in cui il rapporto intimo (Herzfeld 2003 [1997]; Navaro-Yashin 2002) che essi hanno con lo Stato può essere ripensato.

Buona parte dei giovani Eritrei a Mekelle non si riconosceva né nel governo né nelle formazioni partitiche antigovernative disponibili in Etiopia. Pertanto nelle seguenti pagine non propongo una disamina politologica di queste ultime, ma mi focalizzo piuttosto sulle ragioni che sottendono la presa di distanza dalle organizzazioni politiche convenzionali e sulle forme innovative di azione elaborate dai rifugiati nella sfera pubblica che hanno permesso di aprire parzialmente la trama sociale a inedite possibilità, introducendo nuovi codici e nuovi attori. La ricerca di nuove forme di coinvolgimento politico si intreccia inoltre con lo scarto generazionale e con i tentativi dei giovani eritrei di affrancarsi dai modelli egemonici di gioventù in cui il “sé” della nazione veniva prima del “sé” individuale e di trovare nuove forme di relazione con madrepatria. L'emersione della gioventù come categoria sociale e come fase della vita è, come si è visto, storicamente legata al processo di costruzione dello stato-nazione, in cui i giovani hanno giocato un ruolo attivo nella scena politica (Comaroff, Comaroff 2001; Neyzi 2001). In anni recenti, il dissolvimento dei precedenti contenitori collettivi e il parallelo processo di “individualizzazione” che ha caratterizzato il panorama globale e africano hanno radicalmente rimesso in discussione il modello ideale di “giovane”. La presa di distanza da organizzazioni politiche convenzionali, vissute come esperienze totalizzanti che ostacolano il percorso di realizzazione individuale, è un elemento che accomuna le esperienze giovanili a livello globale (Beck 1997, 2008) e che, malgrado il suo relativo isolamento, ha coinvolto anche l'Eritrea. Come si vedrà nella prima parte del capitolo, rifiutando la dimensione politica convenzionale in quanto spazio “corrotto”, “non trasformabile”, “sporco”, e ponendosi in antitesi sia al governo sia alle forme di opposizione organizzate, i giovani eritrei al centro di questo lavoro attingono anche ai linguaggi che caratterizzano l'immaginario giovanile transnazionale e, cercando delle mediazioni tra lo sviluppo di uno spazio personale e il desiderio di partecipare al bene collettivo, contribuiscono attivamente a localizzare panorami più ampi (Farthing 2010).

La seconda parte del capitolo è invece interamente dedicata alla produzione di *Shidden* (eroe), un film realizzato da un gruppo di giovani eritrei a Mekelle. Benché marcata da un sostanziale ritardo, l'attenzione antropologica alla rilevanza socioculturale dei media ha negli ultimi decenni conosciuto un vivace sviluppo, dando vita a molteplici prospettive di

analisi.<sup>1</sup> Soprattutto in risposta all'incremento della circolazione, della produzione e della fruizione mediatiche che caratterizzano la contemporaneità, film, programmi televisivi, video, radio e *soap opera* sono stati intesi come pratiche discorsive ordinarie nella vita quotidiana dei soggetti, la cui rilevanza si propaga ben oltre i salotti e gli studi televisivi, cinematografici e radiofonici in cui esse sono classicamente consumate e realizzate (Ginzburg, Abu-Lughod, Larkin 2002). Come hanno notato Ginzburg, Abu-Lughod e Larkin (2002) in un lavoro ormai classico, una delle specificità dell'approccio antropologico ai media consiste infatti nel collocare produttori e consumatori negli universi discorsivi, nelle situazioni politiche, nelle circostanze economiche, nei setting nazionali e nei flussi transnazionali in cui sono di volta in volta imbricati.

*Shidden* costituisce una produzione marginale rispetto all'industria filmica eritrea locale e diasporica e ha avuto una scarsa circolazione nei canali transnazionali. L'analisi del processo di produzione che offro in questa sede consente tuttavia di intenderlo come un manufatto culturale attraverso il quale i soggetti coinvolti hanno riflettuto sui confini, sui linguaggi di azione e sui propri spazi di agentività, mostrando come il politico e il nesso identità-confini si configurino come griglie interpretative e kit di azione, in parte ripresi in parte criticati. Al centro dell'analisi vi sono dunque gli artisti che hanno realizzato il film e che, nel presentare se stessi e il proprio coinvolgimento, attingevano contemporaneamente a due tracce narrative contrapposte, quella del *tegadelai* e dell'avanguardia nell'accezione maoista mutuata dagli anni della lotta, e quella della società civile nell'accezione sviluppatasi negli ultimi venti anni nel panorama globale e che permette di autorappresentarsi come soggetti contrapposti allo Stato e liberi dal potere (Comaroff, Comaroff 2005). Come ricordano i Comaroff (*ib.*), infatti, nel panorama politico africano si è progressivamente passati da una modernità stato-centrica a una modernità basata su un'economia di mercato e caratterizzata dalla nascita di una cosiddetta società civile.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> L'elezione di quelle che per lungo tempo sono state definite come società primitive, fredde e allochrone, ossia collocate in un tempo altro (Fabian 2000 [1983]), a oggetto di indagine privilegiato dell'antropologia ha favorito il disinteresse della disciplina nella produzione e nella fruizione mediatica. In seguito alle rotture metodologiche e teoriche degli anni Ottanta e alla conseguente messa in discussione del modello canonico di ricerca etnografica, l'antropologia dei media ha subito un rapido sviluppo, intrecciandosi con l'apertura verso l'"antropologia del presente" (Fox 1991), con l'allentamento del nesso tra luogo e cultura (Gupta, Ferguson 1997), con il ripensamento del concetto di cultura e con l'attenzione verso il traffico di prodotti culturali (Clifford 1999 [1988]). L'approccio antropologico attinge a molteplici correnti teoriche, quali i *cultural studies* britannici (Hall 1980, 1997), il concetto di immaginazione (Anderson 1996 [1991]; Appadurai 2001 [1996]), la nozione di sfera pubblica e le sue critiche (Habermas 1971 [1962], Fraser 1990), ed è stato fecondamente stimolato dall'avvento di internet e dalle tecnologie satellitari. Per una rassegna cfr. Ginzburg, Abu-Lughod, Larkin 2002; sul panorama italiano cfr. Vereni 2010.

<sup>2</sup> Al pari di quello di opinione pubblica, il concetto di società civile non è qui inteso come una categoria o uno strumento di analisi, ma come un oggetto di studio poiché costituisce una produzione sociale attraverso

Benché tali cambiamenti non riguardino la dittatura eritrea, nella quale la sfera pubblica è posta sotto il controllo dello Stato e ne costituisce l'arena simbolica di riproduzione, coinvolgono anche i giovani rifugiati poiché parte di quel panorama di opzioni e possibilità che essi aspirano a raggiungere.

Nella parte finale mostro come, in seguito all'insorgenza di incomprensioni e di sentimenti di astio, gli essenzialismi identitari, la sfiducia e l'egoismo, ossia quei linguaggi egemonici che il film si proponeva di superare, riacquisiscono centralità, divenendo le narrative attraverso cui il litigio è raccontato e interpretato, vissuto e costruito da parte dei protagonisti. Il film porta inevitabilmente a riflettere su come bugie, sospetti e sfiducia si configurino non soltanto come armi dei deboli (Feldman 1991), ma anche come un peculiare modo di abitare la storia e le sue pesanti eredità (Lambek 2002). Nell'ultima sezione, l'analisi si rivolge anche alla mia presenza sul campo e al modo in cui il mio rapporto con gli informatori si è riconfigurato in corrispondenza a specifici eventi. Osservare la mia partecipazione, per parafrasare Barbara Tedlock (1989), consente di dar conto delle condizioni di produzione di un'etnografia in cui la posizione della ricercatrice sul campo è stata costantemente ostacolata, favorita, limitata e rinegoziata da parte degli attori sociali.

## **4.1. OLTRE IL POLITICO**

### **4.1.1. I giovani e la politica**

La maggior parte dei rifugiati eritrei coinvolti nella mia ricerca non partecipava alle attività dei trentasei partiti eritrei antigovernativi presenti in Etiopia, rispetto ai quali aveva anzi posizioni esplicitamente critiche. Gestiti principalmente dalle vecchie generazioni, essi erano spesso biasimati dai giovani per i legami con il governo ospitante, per la struttura organizzativa e per le strategie di lotta. L'accusa più ricorrente riguardava il loro numero che era interpretato come segno di fazionalismo: seguendo linee di appartenenza religiosa, etnica o familiare oppure ponendo enfasi sulle minoranze interne alla nazione, come faceva Radio Wegahta, i partiti erano accusati di essere incapaci o disinteressanti a sviluppare un progetto politico comune, e dunque non solo inefficaci per il Paese, ma addirittura dannosi,

---

cui i soggetti si autorappresentano e ottengono legittimità all'interno della sfera pubblica (cfr. Hann, Dunn 1996; Mitchel 1991).

## Capitolo IV

poiché rischiavano di frantumare l'*hadenet* (l'unità), principio fondante delle retoriche nazionaliste egemoniche<sup>3</sup>. Sebbene la maggior parte dei rifugiati si dichiarasse in opposizione al regime, infatti, valori quali l'unità nazionale e il prestigio storico dei combattenti erano raramente messi in discussione. A essere contestati erano piuttosto il governo e i *tegadelti* attuali con i quali i partiti di opposizione erano spesso posti in continuità. La presa di distanza nei confronti del governo si inseriva dunque in una più generale critica all'ambito politico, per come esso era incarnato sia da chi era al potere sia da chi quel potere ambiva ad assumerlo, ed era costruita attorno alla contrapposizione generazionale, di cui era al tempo stesso concreta espressione.

Rilevanti, a questo proposito, risultano le parole di Dawit, l'autore di *Shidden*, il film al centro del prossimo paragrafo, che ha così commentato il suo incontro con un gruppo armato antigovernativo con sede in una cittadina a nord di Mekelle:

Sono i leader politici a far soffrire l'Eritrea e l'obiettivo degli oppositori è diventare a loro volta leader! Parlavano solo di attaccare l'Eritrea e prendere il potere, senza avere alcun programma politico. Non pensano al bene del paese o al fatto che, dall'altro lato della frontiera, ci sono i nostri fratelli che in caso di attacco sarebbero obbligati dal governo a combattere. Ho avuto il sospetto che fossero sostenitori del PFDJ: gli Eritrei si amano mentre è tipico del governo introdurre le divisioni per aumentare il controllo sulla popolazione. [...] Gli oppositori sono egoisti e si arricchiscono con i soldi dei loro sostenitori in diaspora, proprio come fa il governo. *Opporsi non significa stare seduti e mangiare cose diverse ma sacrificarsi per il bene di tutti.*

L'opinione di Dawit, che ben esemplifica il punto di vista della maggior parte dei rifugiati incontrati, condensa due tendenze opposte che convivono spesso all'interno dei soggetti. Da una parte, egli criticava il presente attingendo ai valori (l'abnegazione, l'unità, il sacrificio per il bene comune) per i quali in passato si era combattuto e rispetto ai quali l'oggi rappresenta una devianza. Dall'altro lato, egli rigettava i codici di azione pubblica legati al politico, o meglio a quello che è emicamente riconosciuto come politico, e individuava in quei codici, modellati da interessi personali, desideri di potere e violenze, un linguaggio ormai logoro.

---

<sup>3</sup> Come già mostrato, enfatizzare il pluralismo etnico dell'Eritrea o i legami subnazionali rappresenta una pratica particolarmente sovversiva poiché in netto contrasto con il ruolo che l'unità svolge nei discorsi ufficiali e nel fondare la nazione.

Nelle parole dei giovani, il politico era spesso rappresentato come uno spazio caratterizzato da bugie, violenza ed egoismo, dunque moralmente impuro, e inteso come un tradimento della scala valoriale nazionale alla quale essi sentivano comunque di appartenere. Il distacco, l'indifferenza e l'opposizione verso le forme convenzionali di organizzazione politica sono caratteristiche che accomunano gran parte della gioventù contemporanea spesso impegnata, in contesti disparati, nella ricerca di modalità alternative di coinvolgimento pubblico (Farthing 2010). Benché nel caso dei rifugiati a Mekelle, tali atteggiamenti siano collegati con le peculiari esperienze vissute in Eritrea e con i metodi repressivi e coercitivi del governo, la diffidenza verso gli spazi politici a disposizione ribadisce la partecipazione degli Eritrei, seppur da una posizione marginale, all'esperienza globale dell'essere giovani.

La politica era da molti ritenuta come la principale responsabile delle difficoltà che avevano caratterizzato le loro vite, segnate dal servizio nazionale obbligatorio, dalle costrizioni sociali e politiche, dalle migrazioni forzate presenti e passate (soprattutto per quanto riguarda gli *amiche*) e dal continuo sgretolamento di "verità" (quelle asserite dalla propaganda) in precedenza date per scontate. Per chi è cresciuto in un contesto in cui, a pochi anni dalla fine di una guerra durata trent'anni, sono stati chiusi partiti e i sindacati, gli organi di stampa privati e le associazioni sono stati vietati e sono state progressivamente espulse le ONG internazionali, il concetto di "politico" era strettamente intrecciato a quello di governo (*mengistu*), da risultare indistinguibile da esso. Il cono di sfiducia e sospetto emanato dal PFDJ risucchiava non solo i partiti di opposizione eritrei, ma anche i governi degli altri Paesi africani, primo tra tutti quello etiope, le agenzie internazionali (in particolare l'UNHCR) e non risparmiava i governi occidentali. Parafrasando Dider Fassin (2014), i rifugiati eritrei partecipavano a quel disincanto del mondo che è tipico del nostro tempo e che riguarda proprio l'ambito del politico. Lo scetticismo era indirizzato, infatti, verso tutte le forme di governo, incluse quelle umanitarie con le quali si relazionavano quotidianamente in Etiopia e quelle dei Paesi che, nei loro desideri migratori, si configuravano come gli scenari ideali in cui realizzare le proprie aspirazioni per il futuro. Il potere di attrazione di questi ultimi, infatti, non risiedeva nel loro assetto democratico, ossia nella prospettiva di una possibile partecipazione politica, ma nei maggiori spazi di azione accordati agli individui. Gli Stati Uniti, l'Europa e il Canada erano immaginati come contesti in cui poter essere finalmente svincolati dalle istituzioni e titolari di quelle libertà che in Eritrea erano precluse, ossia la libertà di muoversi, di guadagnare, di realizzare se stessi e aiutare la propria famiglia. Oltretutto, la scarsa fiducia di cui godevano i governi

## Capitolo IV

dei Paesi che i rifugiati desideravano raggiungere era costantemente erosa dagli effetti della crisi economica mondiale, dalla corruzione, dagli scandali e dall'esercizio della violenza. Mentre ero sul campo, il distacco verso la sfera politica è emerso chiaramente in riferimento alle proteste giovanili esplose nell'estate del 2013 in Turchia e in Brasile e ampiamente presenti sui media satellitari. Le immagini che riportavano le derive violente della repressione da parte delle forze dell'ordine, avevano colpito i rifugiati molti più del potenziale democratico che queste proteste veicolavano, rendendone le istanze e gli aspetti creativi (cfr. D'Orsi 2015), invisibili o addirittura impensabili.<sup>4</sup>

Manifestare il dissenso attraverso forme di protesta esplicite e organizzate non rientrava nell'immaginario politico dei rifugiati a Mekelle. Come ha notato, infatti, Bozzini (2011) in riferimento agli *agalgat* ad Asmara, la dissidenza rispetto all'apparato ideologico del partito si esprimeva di solito attraverso l'insubordinazione, i ritardi nel tornare nel posto assegnato, l'ostruzione dei compiti prescritti oppure attraverso la circolazione di barzellette e storielle sul regime, ossia attraverso strategie di basso profilo, volte a limitare i rischi di sanzione e prive di una valenza sovversiva efficace. Inoltre, come gran parte dei gruppi subordinati, l'atteggiamento dei giovani rispetto al governo non era di completa *compliance* né di aperta opposizione, ma si collocava nel vasto territorio tra questi due poli opposti, talvolta con posizionamenti ed effetti ambivalenti. Ad esempio, Isayas Afeworki, che era tra i protagonisti più frequenti delle barzellette, era ritratto come carismatico e intelligente ma anche come crudele, imprevedibile e capace di esercitare un potere totalitario e implacabile. Manipolando direttamente ed esplicitamente l'immagine della leadership, tali pratiche discorsive si contrapponevano all'apparato ideologico del partito ma, enfatizzandone il potere, finivano per rafforzarlo e favorivano l'assunzione di atteggiamenti di impotenza e di passività che limitavano le possibilità di opposizione. È opportuno ricordare, a tal proposito, che i meccanismi di resistenza vanno sempre intesi in termini relazionali con le posizioni egemoniche e che, riprendendo una metafora suggerita da Rosalind O'Hanlon (1988), i due possono essere intesi come l'ordito e la trama di uno stesso tessuto. Come ha asserito Michel Herzfeld (2003 [1997]), le pratiche di dissidenza possono essere viste come i modi in cui l'ideologia egemonica viene negoziata, concedendo nella pratica quei compromessi cui sembra refrattaria in linea di principio. Il dominio è

---

<sup>4</sup> In quelle settimane i ragazzi con cui ero più in intimità erano preoccupati per il mio compagno che si trovava per il campo di ricerca a Istanbul, luogo che ritenevano pericoloso, stimolando molte discussioni su questo tema.

infatti sempre parziale e ha bisogno di spazi resistenziali che, con le loro pratiche di opposizione, confermino, di fatto, la sua condizione egemonica (Abu-Lughod 1991).

Nei racconti dei miei informatori su Asmara ho individuato forme di dissidenza molto simili a quelle descritte da Bozzini (2011) che possono essere intese nei termini di una “agency-sopravvivenza”, di elementi di una partita le cui regole sono state stabilite dal potere dominante. Quasi tutti, ad esempio, avevano vissuto per periodi più o meno lunghi nascosti in casa propria o di parenti per sottrarsi, almeno temporaneamente, al servizio nazionale. I periodi di imboscamento erano spesso a ridosso delle licenze o dei periodi di vacanza scolastica e solo per una netta minoranza di ragazzi, di solito di religione pentecostale<sup>5</sup>, si erano trasformati in una prolungata vita clandestina. Altri si erano inseriti nel sistema, cercando di trarne il meglio nell’attesa che la situazione migliorasse, ma pochissimi erano coloro che erano stati a lungo sostenitori del governo. L’immaginario politico emergeva come uno spazio resistenziale all’interno del quale, per far fronte a un nemico che era spesso rappresentato come “troppo forte per essere sconfitto”, prendeva corpo un’arte del vivere, o meglio del sopravvivere composta di azioni mimetiche, di pratiche di camuffamento e di critiche silenti. Le forme agentive, intese come pratiche ma anche come spazi di pensabilità, di fantasie e di aspirazioni, prendono infatti sempre corpo all’interno di rapporti di potere, significati e fasci concreti di relazioni che ne determinano forme e limiti. Come ha asserito Sherry Ortner (1984, 2006) cercando di evitare una rappresentazione universalistica del soggetto come un agente libero e senza restrizioni individuali, l’agency non deve essere intesa come una sorta di volontà originaria e naturale o come assoluta libertà. Al contrario essa prende forma attraverso sentimenti, pensieri e significati culturalmente costituiti e dentro reti di potere ineguali e competitive. Tra le pratiche delle persone e le strutture sociali e culturali vi è infatti una relazione dinamica e trasformativa e, tuttavia, quando i soggetti si trovano relegati nei posti più bassi della gerarchia sociale possono essere fortemente imbricati nelle relazioni di potere, al punto da sviluppare forme di dipendenza e necessità che ne circoscrivono desideri e fantasie (Pinelli 2011).

Nel caso in esame, le rappresentazioni del governo e i ridotti spazi di agency, intesa non solo come la capacità di agire ma anche di pensare futuri alternativi, contribuivano a modellare soggetti che si definivano più per quello che, a livello individuale e collettivo,

---

<sup>5</sup> La religione pentecostale, insieme ad altre confessioni cristiane, è in Eritrea ritenuta illegale. Per un resoconto relativo al rapporto tra diaspora e religione pentecostale cfr. Costantini 2015.

avevano subito, che non per quello che erano capaci di fare. Come ha osservato Bozzini, gli *agalgalot* ad Asmara rappresentano la propria subordinazione attraverso due tipi di discorsi, ossia le privazioni provocate dal servizio nazionale e la pazienza in attesa del cambiamento. Rispetto a un'opposizione esplicita entrambi i discorsi appaiono come forme di accomodamento che scaturiscono da un malcontento inespresso non solo sul piano delle pratiche, ma anche quello dell'immaginazione. Anche a Mekelle, la produzione immaginativa rispetto al futuro, infatti, non riguardava mai la possibilità di incidere direttamente sul futuro politico dell'Eritrea, ma piuttosto il desiderio di andare altrove.

Non era dunque solo la paura ad allontanare dal politico, ma anche un certo disinteresse, spesso espresso nei termini di un "voler pensare a sé", ossia di "egoismo". Come si è visto nel capitolo secondo, quello di egoismo è un concetto ambivalente, il cui utilizzo non è neutro, ma pone al tempo stesso dentro e fuori le narrative ufficiali. Riguardo al coinvolgimento politico, esso può essere inteso non come una manifestazione di indifferenza, ma piuttosto di impotenza: l'egoismo si sviluppa in contrapposizione a sistema politico immaginato come invincibile ed è alimentato dalla sfiducia nelle forme di partecipazione a disposizione, configurandosi come una critica implicita a queste ultime. Esso inoltre costituisce una critica rivolta dalle vecchie generazioni ai giovani, in riferimento al mancato sacrificio rispetto alla nazione e al potere di attrazione di un modello consumistico. La sua riappropriazione da parte dei giovani può pertanto essere intesa al tempo stesso come un modo per rivendicare la propria partecipazione a tale modello e per distaccarsi da esso divenendo, per riprendere le parole di Tesfay che analizzeremo in seguito, (cfr. 5.3) "il boss della propria vita".

### **4.1.2. Azioni pubbliche e spazi privati**

Come mostrerò nel capitolo successivo, la postura dell'attesa può essere considerata una cifra del vivere quotidiano a Mekelle dove si intrecciava con la condizione di transito geografico ed esistenziale ed era utilizzata per prefigurare il futuro inteso come fatto culturale (Appadurai 2014 [2013]). Pur prendendo corpo all'interno di limitati spazi di agentività, tuttavia, l'attesa non si traduceva in atteggiamenti di passività, ma nella ricerca di forme di accomodamento e di mediazione tra le diverse istanze e forze sociali nelle quali i soggetti erano immersi. In questo senso appare utile considerare i giovani eritrei come soggetti multiposizionati, ossia caratterizzati da plurime identità sociali, in quanto figli, cittadini eritrei, giovani globali, rifugiati, migranti, studenti o artisti, che sono definiti da

una varietà di discorsi, rapporti di poteri e modelli ai quali conformarsi, all'interno dei quali essi cercano di trovare un compromesso (Moore 2007, Pinelli 2011). In altre parole, i rifugiati a Mekelle tentavano di trovare una mediazione tra queste differenti identità sociali e le poste in gioco, talvolta contraddittorie, di cui ognuna di esse era portatrice, cercando di rimanere figli, rifugiati, migranti e cittadini, come la vicenda di Ermias mostra. Riflettendo criticamente sul suo futuro e su quello del suo Paese, Ermias, un rifugiato che studiava ragioneria all'università di Mekelle, ha affermato:

La politica è un gioco in cui per vincere devi uccidere e mentire. Non credo che ci siano modi pacifici per fare politica, né che la politica sia il modo di cambiare il Paese. Voglio che l'Eritrea cambi, che il governo cambi, ma vorrei che ciò avvenisse in maniera pacifica. Io mi oppongo con i miei studi, perché il mio sogno è portare il sapere in Eritrea e cambiarla attraverso la scienza.

Enfatizzando la pace e intravedendo nello studio un modo alternativo per cambiare il governo e la società, Ermias prendeva le distanze dal linguaggio politico tradizionale poiché non in grado di disinnescare le relazioni di oppressione e violenza che caratterizzano l'attuale trama sociale. Egli si poneva pertanto in discontinuità con le retoriche della lotta e con l'ideale del *tegadelai* che sacrifica se stesso per un obiettivo comune e aderiva invece a un modello in cui lo sviluppo del sé privato era un modo per agire nella sfera pubblica. In questo senso, la prospettiva di Ermias può essere intesa come parte di un fenomeno giovanile globale che travalica il contesto repressivo dell'Eritrea e in cui le organizzazioni politiche convenzionali sono vissute come esperienze totalizzanti e oppressive e in contraddizione con gli immaginari di futuro e di successo influenzati dai modelli neoliberali globali (Beck 1997). Al tempo stesso, però, Ermias riconosceva l'eredità morale dei *tegadelti*, festeggiava assieme ai suoi compagni universitari festività nazionali quali la festa per l'indipendenza e quella per i martiri e dunque, pur mettendo in discussione la genealogia nazionale a cui apparteneva, non la rigettava. Come i film di Yared e Dawit e le canzoni di Meda che saranno presi in esame in seguito, il percorso di studi di Ermias può essere inteso come una modalità di implicazione pubblica alternativa a quella tradizionale, ritenuta inadatta a spezzare le dinamiche generazionali di egemonia e subalternità. Oltretutto, il suo progetto personale era coerente con l'“immaginario nazionale dell'istruzione” (Riggan 2009; cfr. 5.5) che aveva caratterizzato l'Eritrea immediatamente dopo l'indipendenza. In questo modo dunque egli cercava di trovare un accordo tra la

## Capitolo IV

molteplicità di posizioni che simultaneamente occupava, in quanto giovane interessato al proprio futuro, figlio desideroso di aiutare economicamente i propri genitori in Eritrea, cittadino fedele alla propria nazione che intendeva la propria condizione di rifugiato per paradosso in sintonia con le retoriche governative e, almeno temporaneamente, tale accordo sembrava raggiunto.

La necessità di armonizzare istanze contraddittorie appariva ancora più profonda nel caso di Bisrat che aveva una postura particolarmente autoriflessiva all'interno del gruppo di studenti universitari, rispetto al quale si sentiva ai margini. Con i suoi trentaquattro anni, egli era infatti più anziano dei suoi colleghi, nonostante dal punto di vista sociale non fosse un adulto, né in Eritrea, da dove era fuggito a trent'anni quando era ancora un *agalgalot*, né in Etiopia, dove era studente al secondo anno di università. Inoltre, al contrario di gran parte dei suoi compagni universitari che erano stati impiegati come insegnanti, aveva svolto il servizio nazionale nell'esercito, e aveva trascorso lunghi periodi in zone rurali o nei presidi di frontiera da dove, un giorno, era riuscito a fuggire. Riflettendo sul contrasto tra le narrative storiche eritree e sui comportamenti dei membri della sua generazione, Bisrat rintracciava nel passato collettivo le ragioni del rifiuto della politica da parte di questi ultimi. Commentando il flusso sempre crescente di Eritrei in fuga ha asserito:

Il costo dell'indipendenza è stato molto alto per i nostri padri: hanno sacrificato tutta la loro vita combattendo per la giustizia, la libertà e la pace e molti sono morti. Ma tutti questi sacrifici sono stati traditi perché non hanno ottenuto quello che volevano: in Eritrea non c'è la libertà di religione, di parola e di stampa. Per questo i giovani sono demoralizzati e preferiscono pensare a studiare, a guadagnare e concentrarsi su se stessi piuttosto che lottare per la rivoluzione.

Quando parlava dei giovani, Bisrat aveva un posizionamento ambivalente e si collocava talvolta all'interno di questa categoria, in contrapposizione alla generazione dei combattenti e ai suoi genitori che, quando li aveva contattati poco dopo essere arrivato in Etiopia, lo avevano accusato di essere egoista. Altre volte, invece, si poneva all'esterno, indicando come giovani coloro che, anagraficamente più piccoli di lui, fuggivano prima di essere cooptati nella campagna *yikaelo-warsay*, dunque prima di aver esperito concretamente l'oppressione del governo, e che erano mossi principalmente dal potere di attrazione del benessere occidentale. Il disinteresse dei giovani per il bene della collettività era dunque collegato da Bisrat a una duplice istanza: da un lato, al senso di fallimento che le derive totalitarie contemporanee hanno retrospettivamente proiettato sul tempo mitico

della lotta e, dall'altro lato, all'incompatibilità tra la vita politica e le attività che compongono i modelli di successo attuali, dai quali Bisrat era comunque fortemente influenzato. Come si è visto, i giovani eritrei partecipano a un "orizzonte globale di significato" (Graw, Schielke 2012) che alimenta e prefigura le fantasie migratorie e i desideri per il futuro e che non è esterno alla comunità nazionale, ma è incarnato da una parte importante di essa, ossia dalla diaspora. Anche in questa prospettiva la diaspora occupava una posizione "disemica" (Herzfeld 2003 [1997]): i privilegi accordati dal governo e il loro non aver vissuto determinate esperienze portavano i rifugiati ad assumere atteggiamenti di forte diffidenza rispetto a ogni iniziativa in favore dell'Eritrea (anche di quelle anti-governative) proveniente dall'estero. Al tempo stesso, il desiderio di emulazione era molto forte e diffuso.

Per Bisrat come per molti altri, la politica costituiva inoltre uno schema interpretativo spesso utilizzato per rileggere e dare un senso alle proprie vite, ma che talvolta veniva percepito come soffocante. Quando, per la prima volta, gli ho chiesto di spiegarmi perché fosse venuto in Etiopia, egli ha esordito dicendo: "prima di parlarti della storia della mia vita, devo raccontarti la storia dell'Eritrea". Nel corso di un lungo monologo, egli ha ricostruito il passato del suo Paese, dipingendolo come una serie di colonizzazioni successive, da quella italiana a quella di Haile Selassie, da quella del Derg sino a quella di Isayas che, nel 2001, ha svelato il suo volto coloniale. Come è emerso nel corso di numerosi dialoghi e interviste, Bisrat intendeva la sua vita come del tutto plasmata e modellata da quella che lui chiamava la "politica", ossia la pesantezza storica dalle forze culturali e politiche che avevano marcato il suo percorso esperienziale. Il suo registro esplicativo appariva pertanto in stretta assonanza con un'antropologia che vuole cogliere la dimensione soggettiva degli eventi storici e la relazione tra esperienze private con forze macrostrutturali (Bourgois, Schonberg 2011 [2009]). Tuttavia, dal punto di vista degli attori sociali, tale registro era anche percepito come limitante, perché appiattiva gli eventi in letture monocanali che tagliavano fuori altri ambiti dell'esperienza. Diversi mesi dopo il nostro primo incontro, mentre eravamo seduti al *Levi bar*, uno dei locali accanto all'università dove eravamo soliti incontrarci, Bisrat si infatti è scusato di tirare sempre in mezzo la politica. Stavamo parlando dei rapporti tra Etiopi ed Eritrei e Bisrat ha asserito che anche se la vita delle persone e il loro modo di vedere erano effettivamente influenzati dai processi politici, il governo contribuiva a ricondurre tutto alla politica. Ha aggiunto Kiflu che ogni tanto si univa ai nostri incontri e che facilitava le comunicazioni tra il mio *broken Tigrinya* e il *broken English* di Bisrat:

## Capitolo IV

In Eritrea tutto è politicizzato. Se qualcuno si sottrae al servizio nazionale perché è senza fine e perché il *pocket money* non è abbastanza, la gente non pensa che sia una scelta personale, ma politicizza la decisione, sostenendo che, poiché Etiopia e USA vogliono invadere l'Eritrea, non fare il servizio nazionale equivale ad andare contro l'Eritrea.

L'iperpoliticizzazione contribuiva dunque a costruire il confine tra chi era pro e chi era contro il governo Eritreo e, a causa della sovrapposizione tra governo, stato e nazione, finiva con il tracciare anche il confine tra chi era e chi non era Eritreo. Sia Kiflu che Bisrat erano infatti sospettati da alcuni studenti di essere Etiopi, poiché parlavano apertamente male di Isayas e dell'assetto politico da lui istituito. Anche a questo proposito, essi attribuivano la responsabilità al governo "che ha trasformato l'opzione tra sostenere o non sostenere il governo in quella tra essere o non essere Eritreo [...] e ha confuso inestricabilmente Shabya (ossia il PFDJ) con l'Eritrea".

In relazione a questo assottigliamento degli spazi di opposizione, la ricerca di altri linguaggi può essere intesa anche come un modo per cercare altri punti di vista sulla realtà, altri modi per raccontarsi e per iscriversi diversamente nel testo della trama sociale, ossia modi per essere Eritreo differenti da quelli egemonici. Pur rifiutando i modi totalizzanti di fare politica, Bisrat continuava a lottare per il proprio Paese, attraverso pratiche che non interferivano con la sua idea di sé e i suoi progetti sul futuro, ma che erano al contrario coerenti con essi. Diventare giornalista, utilizzare social network quali Facebook e Twitter, parlare con me e, alcuni anni prima, aprire una biblioteca a Mai Aini, erano per lui modi per agire sulla sfera pubblica, informare gli Eritrei e impegnarsi per cambiare il loro modo di vedere le cose.

Il sogno di Ermias di studiare all'estero, l'utilizzo dei social network di Bisrat, la realizzazione di un film o far conoscere la realtà eritrea attraverso i dialoghi con una ricercatrice *forengy* erano tentativi di trovare nuove forme di implicazione pubblica che fossero alternative allo spazio politico tradizionale. Si tratta, anche in questo caso, di un fenomeno che, seppur localmente declinato, avvicina i rifugiati a quel processo globale nel quale la gioventù si è progressivamente costituita come spazio socioculturale autonomo e inserito all'interno di orizzonti transnazionali (*youthscapes*) (Maira, Soep 2005; Settersten, Fustenberg, Rumbaut 2005). Sperimentando nuove strategie di azione e di comunicazione che si dipanano in uno scenario transazionale, essi contribuivano a dare forme concrete all'incorporazione locale dei traffici globali (Comaroff, Comaroff 2001) ed elaboravano nuove concezioni del sé in cui la sfera privata acquisiva un'inedita centralità. Tuttavia,

come mostrerò meglio con l'analisi del film, questa incorporazione e questa elaborazione devono essere intesi come processi *in fieri*, rispetto ai quali la migrazione costituisce un forte impulso propulsore.

Mentre ero ancora sul campo, dopo il naufragio del 3 ottobre 2013 a largo delle coste di Lampedusa<sup>6</sup>, l'isola è stata scossa da un'ondata di proteste da parte dei migranti che si sono placate solo in seguito all'ottenimento della possibilità di non lasciare le proprie impronte digitali, dunque di non entrare nel cosiddetto "sistema Dublino", e di poter chiedere asilo in un Paese europeo diverso dall'Italia.<sup>7</sup> Discutendone con Berhane, egli si era mostrato sorpreso dall'evento che definiva come molto pericoloso e aveva commentato che i migranti che protestavano dovevano essere "pazzi", oppure molto coraggiosi. Egli era infatti molto ritroso rispetto a tutte le forme esplicite di opposizione e, commentando le proteste che erano esplose qualche settimana prima nei campi, sempre in seguito al naufragio del 3 ottobre, si riteneva fortunato a non essersi ritrovato coinvolto.<sup>8</sup> In quei giorni, sul diario di campo, annotavo lo stridente contrasto tra la reazione di Berhane, cui hanno fatto eco nei giorni successivi quelle di altri studenti, e le proteste di Lampedusa che,

---

<sup>6</sup> Si tratta di uno dei maggiori naufragi di migranti nel Mediterraneo con un bilancio di circa quattrocento tra morti e dispersi, quasi tutti di nazionalità eritrea. In discontinuità con i naufragi precedenti e in anticipo rispetto all'attenzione mediatica riservata nei mesi successivi alle pratiche di attraversamento delle frontiere orientali e meridionali dell'Europa, l'evento ha avuto ampia risonanza nei circuiti pubblici italiani che si sono affollati di immagini pietistiche e di polemiche in cui il peso morale delle responsabilità è stato proiettato verso l'Unione Europea, accusata di lasciare l'Italia da sola nella lotta all'immigrazione clandestina via mare. Per la ricostruzione delle dichiarazioni e degli eventi pubblici annunciati e realizzati nello spazio pubblico italiano nei giorni successivi al naufragio e per l'analisi delle loro relazioni con le strutture del sentire che caratterizzano il rapporto tra l'Italia e i soggetti post-coloniali presenti sul territorio, cfr. Gatta 2014.

<sup>7</sup> Il sistema Dublino consiste in un corpus di accordi in base ai quali i richiedenti asilo sono obbligati a inoltrare la domanda per il riconoscimento dello status di rifugiato nel primo Paese dell'Unione Europea in cui approdano, ossia nel primo in cui vengono identificati e segnalati. Il sistema è stato perfezionato con l'introduzione di EURODAC, un database in cui sono registrate le impronte digitali degli immigrati e obbliga allo spostamento coatto di coloro che hanno richiesto e ottenuto il riconoscimento del diritto di asilo in un Paese diverso da quello di ingresso. Introdotto per limitare l'"asylum shopping" (ossia la pratica di inoltrare la richiesta di asilo in più di un paese per incrementare le possibilità di riconoscimento) e il "forum shopping" (ossia lo scegliere il Paese in cui fare domanda di asilo in base ai servizi offerti ai rifugiati), il regolamento si è tradotto per gli Eritrei e, più in generale per i migranti provenienti dal Sud dell'Unione Europea attraverso la Libia e il Mediterraneo, nell'obbligo di rimanere nei Paesi dell'Europa meridionale, spesso in contrasto con progetti migratori individuali e familiari.

<sup>8</sup> Il 5 ottobre, durante la commemorazione del naufragio, Mai Aini e Adi Harush sono stati teatro di animate proteste da parte dei rifugiati, represses dalle forze armate etiopi. Rispetto al rimpallo di responsabilità e di giustificazioni che ha caratterizzato il dibattito politico europeo, tali proteste hanno rivelato una lettura differente poiché indirizzate verso l'agenzia governativa etiopica ARRA e, soprattutto, verso l'UNHCR. Queste due agenzie sono state individuate dai rifugiati come responsabili di quelle morti a causa delle carenze nell'assistenza che rendono estreme le condizioni di vita nei campi e, dopo l'assottigliamento dei flussi di resettlement, dell'insensata pretesa di costringere persone giovani, spesso istruite e con passati dolorosi a trascorrere anni nell'impossibilità di realizzare progetti futuri. Nessuno ha mai messo in relazione il naufragio con le politiche europee di chiusura delle frontiere, né tantomeno con l'Italia, ma l'evento è stato inserito in una cornice interpretativa al tempo stesso più radicata nella realtà locale e più intrecciata con le politiche umanitarie globali di presa in carico dei rifugiati.

## Capitolo IV

al contrario di quelle avvenute nei campi, mi sembravano animate da un progetto politico e dalla rivendicazione di un preciso diritto. Scrivevo: “Quanto le persone incontrate, i linguaggi appresi e i territori attraversati nel corso del viaggio dall’Eritrea al Mediterraneo influenzano il *considerarsi titolari di diritti* e l’agire in quanto tali? Come si *impara a protestare* in un modo che è codificato e globalmente riconosciuto?” (25 novembre 2013). I miei interrogativi sono stati in parte sciolti molti mesi dopo dallo stesso Berhane, nel corso di una conversazione su Facebook nell’estate del 2015, mentre stavo scrivendo la tesi. In quel periodo, egli muoveva i suoi primi passi in Norvegia, Paese in cui era arrivato dopo un viaggio lungo quattro mesi, e la chiusura delle frontiere tra Italia e Francia aveva mobilitato i migranti, principalmente Siriani ed Eritrei, in azioni di opposizione nei pressi di Ventimiglia. In contrasto con quello che aveva sostenuto mentre era a Mekelle sugli eventi di Lampedusa, mi ha scritto Berhane: “Quello che sta succedendo è inaccettabile, i miei fratelli fanno bene a protestare. Avrei fatto la stessa cosa, fossi stato al posto loro”. Il radicale cambiamento di prospettiva di Berhane consente di cogliere come la migrazione possa essere intesa come un costante processo di apprendimento (Treiber 2010b) e dunque di cambiamento dei soggetti, che comporta un ampliamento del loro orizzonte di azione e di pensabilità attraverso l’intreccio con i modelli globali di cittadinanza e di gioventù. Come mostrerò nell’ultimo capitolo di questo lavoro, oltre a influenzare le forme di azione nello spazio pubblico, tali cambiamenti plasmano il sé intimo e privato, attraverso l’introiezione di modelli globali di sentimenti e il rimaneggiamento dei legami intimi e familiari. Trattandosi di giovani, tale cambiamento assume anche il connotato di un processo di crescita in cui, come si vedrà meglio nel capitolo successivo, muoversi nello spazio si intreccia con muoversi verso lo status di adultità e in cui il transito rappresenta una condizione non solo geografica ma anche esistenziale. Nel paragrafo successivo, invece, l’intreccio tra politica e credibilità sarà esplorato in relazione ai tentativi di ricerca di nuove modalità di azione e ai risultati ambivalenti di tale ricerca.

### 4.2. DIETRO LE QUINTE DI UN FILM

Ero da poco arrivata a Mekelle per svolgere l’ultima parte della ricerca quando il giornalista di Radio Wegahta, Abrham, mi ha parlato un gruppo di rifugiati eritrei giunto in città per realizzare un film. La notizia mi ha sorpreso, perché dopo le proteste di ottobre la percezione di insicurezza vissuta dagli studenti era aumentata e perché nessuno tra i miei

contatti eritrei me ne aveva parlato, ma mi ha soprattutto entusiasmato, perché speravo che attorno a un gruppo di artisti la cortina di reticenze e di occultamenti, che ha caratterizzato il mio rapporto con la comunità di rifugiati, fosse meno compatta. In effetti, quando Abrham mi ha presentato Dawit, l'autore del film, ho avuto la sensazione di aver abbattuto un muro: senza alcuna resistenza, egli ha accettato di presentarmi il resto del gruppo e di farsi intervistare il giorno successivo. Tuttavia, come ho scoperto con il tempo, i giochi di verità e falsità, credibilità e sfiducia che ai confini simbolici sono strettamente legati, erano più nascosti e intricati ma non meno presenti.

Il film, intitolato *Shidden* (eroe in tigrino), è stato finanziato dal governo etiope e racconta la vita quotidiana di un *agalgalot* ad Asmara, la sua fuga e il suo arrivo in l'Etiopia, con un esplicito intento critico nei confronti del governo di Isayas. Il cast era composto di attori Tigrini e con un background artistico strutturato, ed Eritrei, reclutati tra Addis Ababa e i campi di Adi Harush e Mai Aini, e quasi tutti non professionisti. Secondo Dawit, i rischi di possibili ritorsioni sui familiari in Eritrea avevano dissuaso gli attori eritrei più noti dal prendere parte a un progetto che si presentava come innovativo sulla scena pubblica eritrea. I partecipanti eritrei erano circa venticinque, tra cui alcune donne e un paio di bambini, ed erano piuttosto eterogenei in relazione all'età, al livello di scolarizzazione, all'appartenenza etnica e al tempo trascorso in Etiopia. Grazie alle somiglianze con Asmara e con le aree transfrontaliere, Mekelle e le campagne limitrofe erano state scelte come scenario per le riprese e, per la loro permanenza in città, il governo aveva affittato due belle ville, una per gli uomini e l'altra per le donne, in cui venivano anche effettuate le prove del film. Le ville sorgevano proprio accanto alla casa in cui abitavo in quel periodo, in una zona periferica ma residenziale dalla città, collocazione che mi ha permesso di familiarizzare in fretta con tutto il gruppo e di frequentarlo assiduamente, svolgendo colloqui e interviste individuali e di gruppo e condividendo con loro momenti ordinari, rituali quotidiani e relazioni sociali. La trama del film, i linguaggi utilizzati e i rapporti tra i molteplici soggetti che ruotavano attorno alla sua realizzazione hanno fatto emergere un groviglio di sentimenti di intimità e poetiche dell'alterità che complica il quadro dei confini simbolici in precedenza delineato. Attraverso l'esempio del film è possibile analizzare non solo la dimensione culturalmente, storicamente e politicamente costruita dei confini e delle differenze ma anche l'autoriflessività dei soggetti attorno alla propria condizione di marginalità (Das, Poole 2004). Esso può essere inteso come un manufatto culturale, mediante il quale i rifugiati coinvolti provano a muoversi all'interno e attraverso le linee simboliche e di potere che caratterizzano il tessuto sociale. Tenendo a mente la critica di Flavia Cuturi (2012)

## Capitolo IV

all'introduzione scritta da Renato Rosaldo per il testo di Fiamma Montezemolo (2004), mi preme sottolineare che lavorare con gli "artisti" non significa considerarli interpreti privilegiati del contesto locale, né persone in grado di contribuire in modo più denso, rispetto alla "gente comune", al gioco delle rappresentazioni. Piuttosto, è interessante sottolineare che, in un contesto giovanile caratterizzato dal rifiuto della politica, dai suoi linguaggi e dalle sue modalità di azione, definirsi "artisti" significa costruire un'autorialità per parlare alla (e della) "gente comune" che è alternativa a quella dei combattenti e dei politici e che attinge al capitale simbolico che, nello scenario globale, è legato a questa figura.

La realizzazione del film ha delineato un campo caratterizzato da una pluralità di poste in gioco al tempo stesso politiche, generazionali e culturali che chiamano in causa anche i linguaggi utilizzati, al tempo stesso locali e globali. La condizione di transito che caratterizza la sosta in Etiopia si configura infatti nelle esperienze dei soggetti come uno stare sulla soglia che assume spesso le fattezze di un *limen* (Streiff-Fénart J., Segatti A. 2011). Il limen è per sua definizione una condizione di distacco dai luoghi della vita quotidiana e dai suoi tempi, dalle sue norme e valori, che nella prospettiva di Turner (1976 [1967]) permette alle persone di porre una distanza riflessiva da un contesto dato per scontato. Essa si offre dunque come uno spazio di ibridazione e creatività, in cui i soggetti possono scomporre i codici culturali e giocarvi secondo regole nuove, operando una riscrittura della grammatica sociale. In quanto "zona di creatività culturale" (Remotti 2011), il film mi ha permesso di esplorare ciò i soggetti volevano esporre e ciò che essi celavano e di comprendere i modi in cui cercavano di decostruire i propri costrutti (Strathern 2000 [1994]). Malgrado il film abbia visto la luce, inoltre, nel corso del processo produttivo, le relazioni tra gli attori sono più volte cambiate, si sono spezzate, ricomposte e rotte di nuovo, mostrando come la sfiducia e il sospetto che hanno caratterizzato il mio rapporto con la comunità eritrea fossero non solo veli di reticenza verso di me o verso l'esterno, né vissuti individuali, ma esperienze collettive che si insinuavano anche all'interno della comunità. Come ha scritto Antonius Robben (1995) nel pionieristico lavoro di antropologia della violenza *Fieldwork under Fire*, sebbene da Geertz in poi gli antropologi non siano più interessati alla ricerca della verità ma piuttosto alla sua costruzione politica e sociale, i nostri informatori, soprattutto in contesti caratterizzati da conflittualità politica, pensano spesso in termini di vero e di falso. La bugia, gli slittamenti e le sovrapposizioni tra il vero e il falso componevano dunque una condizione di incertezza esistenziale che caratterizzava

la vita quotidiana dei giovani eritrei e in cui i confini tra fiducia e sfiducia, noto e ignoto, sé e altro venivano di frequente ridefiniti.

#### **4.2.1. Un eroe senza confini?**

Per il nostro primo incontro, Dawit mi aveva dato appuntamento vicino casa, in un bar che sorgeva dall'altro lato della grande spianata polverosa che di giorno ospita il mercato degli animali. Benché fosse sera e, come ogni sera di dicembre, il vento fosse piuttosto pungente, Dawit mi aspettava all'aperto, nel piccolo patio antistante al bar, dove il freddo e il buio garantivano una privacy quasi assoluta. La nostra intimità veniva di tanto in tanto interrotta dai rifugiati eritrei che arrivavano al bar alla spicciolata, spesso accompagnati da amici etiopi rimpatriati rincontrati a Mekelle dopo molti anni e ai quali ci siamo uniti anche noi dopo una lunga intervista registrata. Nel bar si beveva birra, si vedevano fotografie e si raccontavano aneddoti del passato e, quando mi sono congedata, Dawit ha sottolineato che la pace e la "verità" di quella serata caratterizzavano anche il prodotto cinematografico che stavano realizzando.

In quel primo incontro, presentandomi il film nelle sue linee generali, Dawit ha intimamente intrecciato la propria traiettoria biografica con la trama e gli obiettivi del copione, tanto da rendere questi ultimi incomprensibili se non a partire dalla prima. L'uomo aveva quasi trent'anni ed era arrivato in Etiopia da otto mesi, dopo aver trascorso tredici anni nell'Eritrean Defence Force (EDF) ed essere stato per molto tempo un sostenitore del governo:

Quando mi sono arruolato, ero giovane e ingenuo e *credevo* veramente a tutto quello che dicevano. Con il tempo mi sono però reso conto che ogni anno ci facevano le stesse promesse riguardo alla Costituzione, ai salari, alle licenze, ma non le mantenevano mai. *Erano solo bugie* e allora ho iniziato a desiderare di andare via.

Poiché conosceva bene i pericoli connessi alla fuga e poiché non poteva permettersi di pagare un *pilot*, Dawit aveva deciso di rimanere ad Asmara in attesa che la situazione cambiasse. La sua insofferenza per le "bugie", tuttavia, lo aveva portato più volte allo scontro con i suoi superiori, fino alla reclusione per alcune settimane nel carcere di Adi Abeyto. Utilizzando una strategia narrativa ricorrente nei racconti relativi all'arrivo a Sawa, Dawit mi ha parlato della sua reclusione come di un momento di rivelazione che gli ha permesso di scoprire la "verità" rispetto al governo.

## Capitolo IV

Non pensavo che in Eritrea esistessero posti del genere, era come l'inferno. [...] I prigionieri erano tutti innocenti e la maggior parte di loro era in carcere solo per aver tentato di attraversato la frontiera. Per la prima volta mi sono vergognato di essere Eritreo: quello era il mio governo ed era il governo di tutte quelle persone innocenti.

Dopo la detenzione, Dawit ha deciso di partire, lasciando ad Asmara la moglie e un figlio di due anni. In maniera analoga ai racconti di molti altri rifugiati, anche per il giovane regista l'arrivo in Etiopia si configurava come un momento di scoperta, in cui l'accoglienza era in netto il contrasto con le immagini trasmesse dalla propaganda governativa. Avendo occupato una posizione di rilievo nell'esercito eritreo, Dawit è stato inserito in un programma di protezione e subito trasferito in un piccolo albergo di Addis Ababa. Di nuovo, sin dal primo impatto, la grande e caotica capitale etiope gli è apparsa ben lontana dalle aspettative di luogo arretrato e povero e, soprattutto gli ha offerto le condizioni per sentirsi libero, "libero di fare programmi e di dire quello che penso, di bere, fumare e masticare *khat* se ne ho voglia". Libero, in altre parole, dai vincoli e dalle limitazioni che il governo eritreo aveva per molti anni imposto alla sua vita quotidiana. In seguito alla lunga sequenza di esperienze che avevano di volta in volta scardinato le sue precedenti certezze relative alla realtà e al confine tra il vero e il falso, Dawit ha deciso di scrivere un film il cui obiettivo era "far conoscere agli Eritrei la verità sull'Etiopia e sull'Eritrea, sul governo della federazione etiope e sul TPLF, sulla gente del Tigray e su quella dell'Eritrea e costruire la pace tra di noi".

La passione per il cinema costituiva il *fil rouge* del racconto della sua vita: stava guardando un film quando, una notte di quasi quindici anni prima, l'esercito etiope aveva bussato alla porta della sua casa di famiglia ad Addis Ababa per deportarli e, sin da giovane era stato un attore e uno scrittore. Il servizio militare svolto in città gli aveva permesso di non abbandonare del tutto le sue passioni artistiche e di nutrirsi di film eritrei ma anche stranieri, provenienti dalle produzioni cinematografiche di Hollywood, Bollywood e Nollywood.<sup>9</sup> Aveva sempre scritto e recitato opere a tema amoroso che gli avevano garantito una certa notorietà a livello locale ma *Shidden*, il suo primo progetto da quando era arrivato in Etiopia, era nettamente diverso dai suoi lavori precedenti: "Questo film è basato su una storia vera, questa è la mia storia", ha asserito. In *Shidden* interpretava il protagonista, un giovane asmarino di nome Merhawi, che, proprio come lui, era un *agalgalot*, un attore e

---

<sup>9</sup> Il cinema indiano e nigeriano riscuote un rilevante successo sia in Eritrea sia in Etiopia, affiancandosi alla fruizione delle produzioni americane e locali. Sul cinema nigeriano, cfr. Haynes 2000.

uno scrittore e che, dopo aver “scoperto” le bugie del governo e le differenze tra PFDJ ed EPLF, scappava da Asmara insieme alla fidanzata. Il significato del nome del protagonista (“rimuovere le tenebre e portare la luce”) è riferito all’obiettivo del film, ossia svelare le bugie e ristabilire la “verità”. Ricostruendo il percorso del giovane, il copione rappresentava varie scene della vita quotidiana dei giovani eritrei, le contraddizioni e le violenze che caratterizzavano i poteri militari e governativi e si concludeva con l’arrivo di Merhawi in Etiopia e con l’avvio della sua carriera cinematografica.

Nei giorni successivi, le parole di Dawit risuonavano nei dialoghi con gli altri partecipanti al progetto, trasmettendo un’immagine fortemente corale che, proprio come l’autore mi aveva fatto notare, richiamava l’atmosfera di coesione ed entusiasmo di quella sera al bar. Tutti gli attori eritrei contrapponevano il film alle bugie del governo ed erano concordi nell’affermare che non era una storia inventata, ma rispecchiava le loro vite, raccontando quello che ognuno di loro aveva vissuto in prima persona o di cui era stato testimone. Attribuendosi lo scopo di rivelare, il film stabiliva una specifica “verità” che tuttavia non si componeva tanto di informazioni occulte o sconosciute, quanto piuttosto negate o taciute. Le paghe irrisorie, le incarcerazioni sommarie e le torture erano infatti parte delle esperienze quotidiane di ognuno e, nello spazio pubblico eritreo, erano inserite in una cornice interpretativa che le rendevano legittime. In accordo alle retoriche egemoniche, infatti, il contribuire allo sviluppo della nazione, la condizione di essere sotto assedio, i valori del sacrificio e dell’abnegazione e la punibilità e la deportabilità dei dissidenti giustificavano e davano senso alle limitazioni e alle restrizioni che marcavano la vita dei giovani in patria, intendendole in termini di dovere collettivo.

In un contesto politico ossessionato dal tentativo di erodere tutti gli ambiti di espressione e di eliminare le voci dissonanti, lo spazio pubblico risulta percorso non solo, come scrive Nancy Fraser (1990) nella sua critica alla nozione habermassiana di sfera pubblica, da gerarchie della differenza e da squilibri di potere che lo rendono riservato ad alcuni e precluso ad altri. In Eritrea esso risulta caratterizzato anche da processi per cui intere sfere di esperienza vengono secretate (Pavanello 2009), componendo un “segreto pubblico” di cui tutti sanno, ma nessuno parla (Taussig 2005). Attraverso il film, i rifugiati tentavano dunque di ridefinire i confini del dicibile, cercando di minare i rapporti di potere e soprattutto di mettere in discussione i codici culturali e i filtri sociali che rendevano le loro esperienze indicibili. Il film ambiva a scardinare tali interpretazioni non tanto in termini di denuncia, ma proponendo una cornice di significato e una “verità” alternativa e tentando di far accettare nello spazio pubblico la loro esperienza come autentica e credibile. Inoltre,

## Capitolo IV

molti attori distinguevano nettamente la propria opera dalle numerose attività antigovernative degli Eritrei in diaspora, accusando questi ultimi di non essere mai stati in Eritrea o di esserci stati “solo in vacanza”. Presentandosi come *testis* e *supertestes* (Fassin 2012 [2010])<sup>10</sup>, essi rivendicavano uno “sguardo sul governo dato dall’interno”, rappresentando quelli che di solito erano considerati come eventi ordinari e legittimi (come il servizio nazionale illimitato o le incarcerazioni) in termini di violenza, ingiustizia e bugie. Nel differenziare il film dalle iniziative di coloro che non avevano vissuto l’oppressione del regime in prima persona, essi attingevano a quelle retoriche egemoniche che tacciano di egoismo chi vive in diaspora, costruendo però una distinzione tra se stessi e le vecchie generazioni di migranti, rispetto alle quali si arrogavano una superiorità morale. Il film prendeva dunque corpo in un campo, inteso in termini bourdieusiani, e delineava una battaglia per la “verità”, in cui quest’ultima costituiva sia la posta in gioco sia il capitale simbolico attraverso cui gli attori legittimavano se stessi e la propria credibilità.

L’accento sulla verità e sulla credibilità risulta ancor più rilevante se posto in relazione con i loro opposti, ossia la bugia e la falsità. Tra i rifugiati eritrei a Mekelle, la dicotomia verità-bugia era un argomento ricorrente di discussione ed era utilizzata come criterio per classificare gli altri e le loro azioni e per situare se stessi nell’arena sociale. “Bugiardo” era il governo eritreo, biasimato di non mantenere le promesse, e i partiti di opposizione, spesso accusati di falsità e di agire solo per un personale desiderio di potere. “Bugiarde” erano istituzioni etiopi, sospettate di avere un secondo e più vero fine dietro ogni iniziativa in merito all’accoglienza dei rifugiati. “Bugiardi” erano le spie e i nemici, tra cui i Tigrini, spesso accusati di essere come i serpenti (*tamen*) e di nascondere, dietro il sorriso, intenzioni negative. La ricerca della verità consentiva dunque di posizionarsi in contrapposizione a chi era etichettato come bugiardo, ma anche di prendere le distanze da una consuetudine radicata in cui la connessione tra ciò che appariva e ciò che realmente era, risultava sfumata. La presenza di doppi sensi e significati nascosti è anche una tecnica poetica chiamata “cera e oro” (*samenna warq*), utilizzata nei *qenni*<sup>11</sup> ma comune anche nei poemi e nelle canzoni in tigrino (Smidt 2007b): mentre la “cera” (un materiale comune ed

---

<sup>10</sup> Nell’accezione latina, il *testis* è colui che testimonia intorno a un evento al quale è esterno ma del quale è stato osservatore; il *supertestes*, divenuto figura iconica del nostro tempo (Wieviorka 1999 [1998]), è colui che ha vissuto un evento ed elabora la testimonianza sulla base della propria esperienza. Secondo Didier Fassin (2012 [2010]) nel discorso umanitario questi concetti hanno subito uno slittamento paradossale, per cui il *testis* parla in vece del *supertestes* e assume il ruolo di autore, togliendo agli altri la voce. Nel caso del film, e più in generale nei processi di costruzione della credibilità elaborati dai rifugiati eritrei a Mekelle, essere *supertestes* era ritenuto condizione necessaria per poter testimoniare anche in quanto *testis*.

<sup>11</sup> Componimenti religiosi in *ge’ez*, l’antica lingua sacra della Chiesa Ortodossa Tewahedo.

economico) indica il significato manifesto, l'“oro” si riferisce a significati nascosti, ambigui e spirituali. In un testo per certi aspetti controverso, lo studioso americano Donald Levine (1965) ha interpretato “cera e oro” non solo come uno stile comunicativo ambiguo, ma anche come un modo di vivere, una caratteristica delle relazioni sociali, un medium per esprimere lo humour o il dissenso senza violare esplicitamente le regole sociali. Tale ricerca era inoltre collegata inoltre al quel bisogno di certezza di fronte a una realtà che risultava spesso diversa da come era stata prefigurata in precedenza.

L'accento sulla corrispondenza tra la storia narrata e le esperienze vissute dagli attori aveva un ruolo fondamentale poiché era l'autenticità di queste ultime a costruire, quasi tautologicamente, la credibilità del prodotto. Nonostante la modalità narrativa incentrata sulla valorizzazione delle vicende di un singolo individuo, però, il film non metteva in scena l'esperienza soggettiva né offriva una pluralizzazione delle voci e dei punti di vista. Piuttosto, gli elementi biografici erano codificati in storie stereotipate ed epurate degli aspetti particolari e trasformati in un modello cui gli spettatori si sarebbero potuti riconoscere. Malgrado Dawit identificasse tra le sue fonti di ispirazione film come “*Schilder's List*” e benché, come del resto gli altri attori, avesse accesso, attraverso internet e la parabola, a quei linguaggi globali nei quali l'attenzione al biografico e all'individuale risulta centrale, le vicende di Merhawi e degli altri personaggi costituivano degli *exempla*, richiamandosi, in questo modo, alle figure iconiche dei martiri e dei combattenti. L'adesione alle vicende individuali aveva l'ulteriore funzione di fondare le ragioni della partecipazione di ognuno al progetto collettivo. In questo senso, le parole di Haftom, che aveva trascorso dodici anni sotto le armi, sono particolarmente esplicative:

Per un circa un anno il mio battaglione è stato assegnato in una zona disabitata e, poiché non ci permettevano di raggiungere il villaggio, non potevamo nemmeno telefonare a casa. Quando finalmente ho chiamato, mia madre mi ha detto mio padre era paralizzato da nove mesi. Non potevo crederci: ho chiesto di parlare con lui ma ormai non aveva più voce. Ho riagganciato il telefono e ho pianto di fronte a tutti nella cabina del telefono. Ho chiesto loro un permesso per andare a casa, ma non me lo diedero. Allora mi sono scritto il permesso da solo e sono scappato, ma quando sono arrivato ad Asmara mio padre era già morto. [...] A causa di quella fuga sono stato picchiato rinchiuso in un container nel deserto per due anni. Mi hanno fatto cose terribili ed è per questo che ho deciso di fare questo film e di interpretare un soldato. Molte persone affrontano queste cose, quindi capiranno che affermiamo la verità.

## Capitolo IV

Nel film *Haftom* non interpretava la propria storia, ma una storia che sarebbe potuta essere la sua come anche di tutti i giovani eritrei a cui si rivolgeva. Si trattava in questo senso di una storia “vera” poiché, parafrasando Veena Das (2007), raccontava non come il mondo fosse, ma come *era stato con lui* (Beneduce 2015). La partecipazione al film gli permetteva inoltre di recuperare un labile senso di agentività di fronte a una lunga catena di esperienze passivamente subite<sup>12</sup> e di accedere a un riconoscimento sino ad allora negato. Come ha ricordato Luca Jourdan (2010), il riconoscimento pubblico di cui i soggetti godono, ossia il riconoscimento che essi hanno conquistato o che è stato loro accordato, costituisce uno dei cardini della dialettica sociale. Il servizio nazionale in Eritrea e la vita nei campi in Etiopia possono dunque essere visti anche come ostacoli a un percorso di riconoscimento che riguarda sia l’occupazione di ruoli sociali collettivamente riconosciuti sia l’affermazione di istanze individuali.

La struttura narrativa modellava dunque un’interscambiabilità tra personaggi interpretati, attori e spettatori, volta a favorire l’identificazione degli ultimi con i primi e a legittimare il ruolo dei secondi. La centralità del linguaggio mimetico nella costruzione della credibilità rendeva il concetto di recitazione era ritenuto non del tutto appropriato poiché, per utilizzare le parole di Simon, loro non erano attori, ma “le persone dei personaggi”. Simon aveva circa trent’anni e aveva trascorso sei anni in prigione, molti dei quali incatenato sottoterra, riportando danni permanenti agli occhi e alle articolazioni. Egli ha asserito: “Non stiamo recitando ma stiamo mettendo in scena la vita che abbiamo vissuto in passato. Io non sono un attore ma sono stato un soldato per quindici anni, quindi è come se stessi in battaglia. Se vuoi convincere la società, non devi allontanarti dalla verità”.

Sebbene in pochi fossero dei professionisti, molti degli attori avevano esperienze amatoriali nel mondo della musica, del teatro e del cabaret che utilizzavano sia per motivare la loro partecipazione, sia per inserire il loro impegno in un progetto di più ampio respiro. La pratica mimetica si accompagnava alla ricerca di un linguaggio che mobilitasse la dimensione artistica e che si contrapponeva ad altri linguaggi, primo tra tutti quello politico impiegato dal governo e dai partiti di opposizione. Ha affermato in proposito Meda, che

---

<sup>12</sup> La centralità che la pratica del raccontare occupa nella relazione tra soggetto e oggetto è stata ambito di riflessione per varie discipline, dalla filosofia (cfr., ad esempio, Ricoeur 1983) alla psicologia (cfr., ad esempio, Bruner 2006 [1990]), dalla storia orale (Passerini 1990, Portelli 2007) all’antropologia. Nel suo approccio fenomenologico, Michael Jackson (2002) intende la narrazione di storie (*storytelling*), “storie che alternativamente costruiscono e decostruiscono lo status quo” (*ib.*: 27), come una strategia per mantenere un senso di agency di fronte a esperienze di oppressione e violenza e per alterare “astutamente l’equilibrio tra attore e agito” (*ib.*: 16). Ricostruire tali esperienze in un racconto significa non viverle più in maniera passiva, ma rilavorarle attivamente, nel dialogo con gli altri e attraverso la propria immaginazione.

era assistente alla regia e che, sin dall'inizio, aveva avuto un ruolo centrale nello sviluppo del progetto cinematografico:

Ancora non sappiamo bene come, ma stiamo cercando un modo in cui la nostra gente possa capirci, perché solo così ci potrà essere un cambiamento. Mi sono concentrato sul film perché voglio mettere in discussione quello che le persone pensano del governo e delle ferite che sta infliggendo ai giovani. Qui non parliamo solo della nostra situazione personale, ma ci chiediamo cosa sarà del futuro.

Meda era stato soldato per diciassette anni e, arrivato in Etiopia, aveva scritto due canzoni<sup>13</sup> che esprimevano esplicitamente dissenso contro il governo ed esortavano gli Eritrei a sottrarsi dal giogo dell'oppressione. Per lui, le canzoni e il film erano parte di un unico progetto che traeva la propria legittimità dalla sua lunga esperienza militare. Come Meda, molti evidenziavano il dovere, in quanto artisti, di mettere il proprio talento al servizio degli altri e di sacrificarsi, malgrado i rischi, per il bene comune. In questo modo essi si rifacevano sia al modello del *tegadelai* sia a quello della società civile nell'accezione sviluppatasi negli ultimi venti anni nel panorama globale e che permette di autorappresentarsi come soggetti contrapposti allo stato e liberi dal potere (Comaroff, Comaroff 2005).

Il film, così come i testi delle canzoni di Meda e i videoclip realizzati su di esse, non si discostava del tutto dai linguaggi più consolidati, quali ad esempio quello dell'*hadenet* e del *tegadelai*, stabilendo con essi una continuità nella discontinuità. Pur avendo un deciso ed esplicito posizionamento critico nei confronti dell'*establishment* governativo, infatti, la grammatica simbolica evocata da Dawit si intrecciava con le retoriche fondative del nazionalismo. Sin dal titolo *Shidden*, il film stabiliva una continuità tra passato e presente e ribadiva la superiorità morale del tempo della lotta. *Shidden* si riferiva, infatti, al padre di Merhawi che era stato un *tegadelai*, mentre Merhawi era un "piccolo eroe" che, come di tutti quelli della sua generazione, doveva seguire le idee e i valori degli anziani, come del resto aspirava a fare Dawit.

---

<sup>13</sup> Le canzoni, intitolate "Teberaber" (adesso basta) e "Hadenet" (unità), sono interpretate da Mihreteab Michael, un famoso cantante eritreo rifugiato in Etiopia e sono disponibili su internet anche su Youtube. I video che accompagnano le canzoni sono una successione di fotografie eterogenee, le cui immagini vanno dalle cicatrici inferte sui corpi dei giovani dal governo eritreo e dai trafficanti nel Sinai e nel Sahara agli *agalgat* nelle loro divise militari, dagli Eritrei che attraversano il mare e il deserto al volto di Isayas Afeworki, dalle manifestazioni politiche antigovernative in diaspora ai *tegadelti* e ai volti di personaggi storici importanti.

## Capitolo IV

I nostri padri non sono stati pigri e deboli, hanno combattuto contro il Derg e hanno vinto. Avevano le loro famiglie ad Asmara ma non erano spaventati di quello che gli sarebbe potuto accadere. Mia moglie e mia figlia sono ad Asmara, possono correre dei rischi per quello che sto facendo, ma io non ho paura e so che non possono ucciderle perché solo Dio può. [...] La sola cosa che mi fa paura è essere costretto a mentire. E ora non sono spaventato, perché sto dicendo la verità e spero che tutti gli Eritrei vedano questo film.

Intrecciando genealogia familiare e nazionale, il film favoriva ancora una volta l'identificazione dei futuri spettatori con il protagonista perché, per parafrasare Dawit, "tutti hanno almeno due *tegadelti* in famiglia" e sanciva la centralità dell'EPLF in quanto distinto dal PFDJ. Lo svolgimento narrativo ridisegnava dunque i confini sociali interni all'Eritrea, identificando nei quadri politici e militari attuali coloro che violavano i valori e gli ideali fondativi, e ribadiva l'*hadenet*, l'unità degli Eritrei, rimodellando il legame transgenerazionale tra i piccoli e i grandi eroi. In continuità con le retoriche governative, infatti, le nuove generazioni erano gli eredi (*warsay*) dei *tegadelti*, degli eroi del passato, ma in contrasto con esse, il legame riguardava anche coloro che come Merhawi lasciavano l'Eritrea e si opponeva al PFDJ, mentre escludeva i rappresentanti del potere.

Il film coinvolgeva anche le dinamiche del confine tra Etiopia ed Eritrea, proponendosi di incidere sulle molteplici partizioni quotidiane, simboliche, politiche e sociali a esso connesse. Per utilizzare le parole di Dawit: "Venendo in Etiopia Merhawi ci ricorda che in passato Etiopi ed Eritrei non erano nemici, che TPLF ed EPLF erano insieme durante la guerra contro il Derg e insieme hanno vinto. I nostri padri e i nostri fratelli combatterono insieme e ora vogliamo fare lo stesso, svilupparci insieme". L'obiettivo di superare le distinzioni tra Etiopi, Tigrini ed Eritrei era ben evidente nella struttura organizzativa del progetto che, come si è visto, è stato realizzato grazie a fondi governativi etiopi: Tigrino era il regista, un rimpatriato di Mekelle scelto da Dawit proprio per enfatizzare la missione pacificatrice del film, una parte del cast e la scenografia che sottolineava implicitamente le similarità tra i due lati del Mareb. Il film si concludeva inoltre con l'arrivo di Merhawi in Etiopia e, raccontando l'accoglienza ricevuta e l'inizio di una nuova vita ad Addis Ababa, faceva emergere il contrasto tra la deriva autoritaria di Asmara e gli aspetti positivi del nemico storico, ribaltando la propaganda del PFDJ. Anche il pubblico immaginario era composto di Tigrini e di Eritrei benché i principali destinatari fossero questi ultimi rispetto ai quali il film assumeva un'esplicita funzione educatrice. Mi ha detto Dawit in proposito: "Io non lo sapevo, non sapevo che gli Etiopi fossero così, credevo fossero nostri nemici.

Ma qui ho scoperto che mentre noi ci stiamo preparando alla guerra, loro non lo stanno facendo, non ci sono fortificazioni sulla frontiera e in Eritrea tutti devono saperlo!”.

In accordo con il principio mimetico, tuttavia, nel film vi era una rigida distinzione di ruoli, per cui solo gli attori eritrei interpretavano i personaggi eritrei e nessuno di loro interpretava personaggi etiopi. In questa prospettiva, il film risultava costruito sullo stesso terreno della verità egemonica e si configurava, ancora una volta, come uno spazio di resistenza in cui linguaggi alternativi faticavano a emergere. L’interscambiabilità tra attore, personaggio e spettatore implicava, infatti, che solo un vero Eritreo potesse conoscere, raccontare e far conoscere quello che accadeva al di là della frontiera, grazie alle proprie esperienze di vita. Riproducendo schemi cognitivi e pratiche consolidate, il film si configurava, dunque, come generatore di identità esterne (Fabiatti 1995), ossia di identità fortemente reificate, che erano modellate all’intero della relazione contrastiva che essi pretendevano di superare. I partecipanti al progetto erano concordi nell’affermare che la scelta di non seguire il criterio della nazionalità per l’assegnazione dei ruoli avrebbe minato la credibilità di quello che veniva rappresentato, rievocando implicitamente la rappresentazione negativa, vista in precedenza, dei Tigrini come persone di cui non ci si può fidare. In altre parole, i linguaggi e le strategie di costruzione della credibilità impiegati per mettere in discussione le immagini negative dell’Etiopia plasmavano ed erano plasmate da un feticismo dei confini culturali (Baumann 2002 [1999]), ribadendo distinzioni e incommensurabilità e producendo effetti che restavano impliciti agli stessi attori sociali. Se nelle intenzioni di Dawit e degli altri l’obiettivo era ricomporre la separazione, le forze culturali e sociali in gioco erano, parafrasando Sherry Ortner (2006: 132) infinitamente più complesse di ciò che poteva essere appreso dal guardare soltanto alle intenzioni degli attori. La ricerca e l’auspicio della pace avvenivano, infatti, nella differenza, una differenza che ribadiva il mito dell’eccezionalità eritrea, seppur in parte cambiandolo di segno, e che recuperava il binomio fiducia-sfiducia come marcatore della distinzione noi vs altri.

In maniera paradossale, oltretutto, questo aspetto minava la generale credibilità di un progetto cinematografico che era stato realizzato grazie al consenso e al sostegno economico del governo etiope. Se Dawit e gli altri tendevano a minimizzare le ingerenze di quest’ultimo, ribadendo il loro totale controllo sulla produzione, nel resto della comunità eritrea serpeggiava un deciso scetticismo che era costruito proprio lungo il confine, storicamente denso, tra Tigrini ed Eritrei. Una mattina, mentre bevevo uno *shai* al Levi Bar con Yared e Bisrat in un loro momento di pausa universitaria, i due hanno commentato la questione ponendo al centro la relazione tra nazionalità e credibilità del film. Entrambi

## Capitolo IV

erano studenti di giornalismo al terzo anno, e dunque si trattava di un argomento centrale nella loro formazione professionale ed entrambi hanno manifestato una posizione ambivalente, poiché nutrivano forti perplessità verso il film a causa dei legami con l'Etiopia. Più di una volta mi hanno chiesto se fossi sicura che si trattasse di “veri” Eritrei e, nonostante le mie rassicurazioni, sono rimasti dubbiosi riguardo sia l'identità degli attori sia la non ingerenza del governo etiope. I loro giudizi erano piuttosto dei pre-giudizi elaborati a partire dai consolidati schemi interpretativi costruiti intorno ai confini simbolici e alla frontiera geopolitica, secondo i quali “tutto ciò che viene dall'Etiopia è, in quanto tale, sospetto”. Yared era, ad esempio, convinto che il coinvolgimento del governo etiope celasse interessi politici di quest'ultimo. Come per molti altri giovani, per Yared l'eventualità che l'Etiopia ottenesse dei vantaggi dalla realizzazione del film bastava a screditare l'iniziativa, indipendentemente dalle ricadute positive che la sua produzione avrebbe avuto tra gli eritrei. La recente guerra di frontiera, la decennale dominazione amarica e la propaganda eritrea costituivano la filigrana delle loro valutazioni, riattivando il richiamo emotivo e la valenza simbolica che certi eventi avevano nelle riletture nazionaliste del passato.

Al tempo stesso, però, Yared era molto interessato al film poiché, immaginando di rimettersi in viaggio al termine del ciclo di studi, voleva sfruttare la sua temporanea stanzialità per portare a termine alcuni dei numerosi progetti che il servizio nazionale in Eritrea gli aveva precluso. Da qualche tempo, Yared stava lavorando a un copione cinematografica il cui obiettivo era “combattere il razzismo tra i due popoli”, offrendo uno sguardo alternativo sui rapporti tra le popolazioni transfrontaliere etiopi ed eritree rispetto alle rappresentazioni della frontiera impermeabile e militarizzata diffuse dal PFDJ. Conoscere Dawit era per lui un'occasione importante e, quando ho organizzato un incontro, tra i due è nata una forte intesa. Entrambi condividevano la presa di distanza dalle forme di lotta politica consolidate e intendevano i loro progetti cinematografici come una ricerca di nuove forme di opposizione. Tuttavia, quando siamo rimasti soli, Yared ha sottolineato come il suo film fosse diverso, perché meno colluso con le forze politiche e più orientato al dialogo tra le due popolazioni, fondando, con argomenti simili a quelli di Dawit, il carattere innovativo della propria produzione.

### **4.2.2. Tra incertezze e segreti**

Pur presentarsi come locus della verità e della credibilità, *Shidden* rimaneva avviluppato negli essenzialismi che, nel tentativo di squarciare, contribuiva a edificare e nella cortina di sfiducia e di sospetto intrecciata all'opacità identitaria dei soggetti. Tale cortina non caratterizzava solo lo sguardo e l'atteggiamento di coloro che erano esterni al film, come Yared e Bisrat, ma collassava anche tra coloro che erano interni, modellando le relazioni tra soggetti e il loro posizionamento riguardo al prodotto che stavano realizzando. Nel corso di alcune settimane, infatti, la coesione cui ho fatto riferimento in precedenza si è progressivamente indebolita sino a sfaldarsi del tutto attraverso dinamiche convulse e contraddittorie, che hanno tracciato i limiti della possibilità di discernimento da parte degli stessi attori sociali e hanno mostrato come la difficoltà di asserire una "verità" condivisa fosse parte di quello che con Michael Lambek (2002) possiamo chiamare un "modo complesso di stare nella storia". Tali dinamiche, oltretutto, hanno inglobato anche me che, non essendo una di loro ma nemmeno un'estranea (Keesing 1992), sono stata coinvolta in un conflitto la cui posta in gioco era, ancora una volta, la credibilità e la legittimazione della "verità".

I primi segni di tensione erano emersi ancor prima dell'inizio delle riprese quando alcuni attori avevano manifestato malcontento per il ritardo nell'arrivo della troupe, incolpando velatamente Dawit di non fare pressione a sufficienza per far rispettare all'agenzia televisiva etiopica gli impegni presi. Da parte sua, l'autore respingeva le accuse, ribadendo che i tecnici e le attrezzature stavano arrivando e che tutto procedeva secondo il calendario stabilito. Quando le riprese sono iniziate, contrariamente alle aspettative, a eseguirle era una troupe proveniente non da Addis Ababa ma dalla sede periferica di Mekelle, minando ancora di più la fiducia degli attori nel progetto.

In quel periodo, i miei incontri con Dawit si erano molto diradati e, inaspettatamente, la sera del *Lidet*, il Natale ortodosso ho ricevuto una sua telefonata in cui mi chiedeva di raggiungerlo in un bar perché voleva presentarmi un suo amico. Mentre aspettavamo l'uomo, Dawit era molto cordiale, mi ha raccontato con orgoglio delle scene che stavano riprendendo ed era tornato sulla questione del ritardo della troupe. "Non dirlo agli altri", aveva esordito, "ma sono io ad aver provocato quel ritardo". Dawit mi ha spiegato di aver preteso un personale e un'attrezzatura professionale che era disponibile, appunto, a Mekelle. Rendendo l'atmosfera confidenziale, Dawit mi ha parlato in termini molto diversi del suo rapporto con le controparti etiopi, ponendosi in una posizione di forza nei loro confronti. Mi ha confidato di aver ottenuto la loro collaborazione non in maniera pacifica, ma con la minaccia di realizzare il suo film altrove, in Uganda o in Kenia, e di ritoccare la

## Capitolo IV

trama per mettere in cattiva luce l'Etiopia. Inoltre, ancora in contrasto con quanto sostenuto sino a quel momento, mi ha svelato di non aver proposto il progetto all'ARRA ma alle sfere più alte del governo e di negoziare con questi ultimi ciò che concerneva il film. Quando l'amico è arrivato, il suo atteggiamento nei miei confronti è cambiato: dopo le presentazioni, i due hanno iniziato a parlare tra loro e a ignorandomi, al punto da non lasciarmi altra soluzione che congedarmi.

Non ho più visto Dawit fino al *Timkat*, l'Epifania ortodossa, quando, come il giorno di Natale, mi ha telefonato in tarda serata chiedendomi di raggiungerlo in un bar. Anche questa volta è stato molto confidenziale e mi ha raccontato del suo stretto rapporto con l'Ethiopian National Security, ossia i servizi segreti etiopi che sin dall'inizio sospettavano della natura politica del suo progetto. Dawit aveva sempre respinto le accuse, presentandosi come un artista e tacciando di menzogna e convenienza tutto ciò che aveva a che fare con la politica, ma con il tempo aveva costruito una relazione molto assidua con Asefa, uno dei responsabili in Tigray dell'ufficio di sicurezza. Dopo una breve esitazione, ha sbottato: "Devo confessare di averti mentito: l'uomo che ti ho presentato la notte di Natale non era un amico qualsiasi, ma era Asefa che voleva conoscerti per sapere chi era la *forengy* interessata al nostro film". La rivelazione di Dawit confermava alcuni rumours che, da qualche giorno, parlavano di una macchina dei servizi segreti che si aggirava per il vicinato, facendo domande sulle attività di una *forengy* dai capelli ricci. Tuttavia, di fronte alle mie domande di chiarimento Dawit mi ha interrotto, esortandomi a smettere di fare domande perché, di fronte alle domande tutti, inclusi lui e gli altri attori, sono soliti mentire. Ha continuato ricordando di avermelo già detto e asserendo di avermi voluto vedere quella sera per dirmi tutte cose che, quando le avevo chieste, aveva celato. E concludendo mi ha suggerito di imparare a non chiedere e a comportarmi come facevano loro.

La presenza di ambiti cui è difficile o impossibile accedere è un elemento ricorrente e quasi mitizzato della ricerca sul campo e, pur avendo accettato la presenza di inganno e menzogna, gli antropologi hanno elaborato numerose strategie, talvolta metodologiche talvolta testuali, per fare i conti con queste presenze scomode.<sup>14</sup> Inoltre, in contesti di paura e violenza come quello in cui mi muovevo, il segreto emerge spesso come un capitale simbolico attraverso cui i gruppi marginali costruiscono la propria fragile barriera di protezione verso il centro e mettono in atto strategie di sopravvivenza (Feldman 1991). Il

---

<sup>14</sup> Tra i numerosi esempi, richiamo le riflessioni di Evans-Prichard (1973), le incisive descrizioni di Michel Leiris (1934) sui metodi inquisitivi impiegati da Marcel Griaule durante la missione Dakar-Djibouti e il saggio metodologico di quest'ultimo (1957).

silenzio e il segreto, che erano stati strategie di lotta durante la guerra di liberazione (Iyob 1995; Pool 2001), sono nell'Eritrea contemporanea pratiche quotidiane per far fronte alla presenza di spie e di orecchie indiscrete, alimentando sfiducia e sospetto. La reticenza dei rifugiati mi era così apparsa come una conseguenza delle esperienze passate e come modo per marcare confini sociali che mi ponevano al di fuori di un immaginario cerchio di fiducia e che avrei dovuto imparare a conoscere se volevo sperare di passare al di qua della linea d'ombra dell'"intimità culturale" (Herzfeld 2003 [1997]). Tuttavia, se nelle ricerche che avevo svolto in precedenza in Tigray, mostrare di conoscere ambiti di solito sconosciuti ai *forengy* mi aveva spesso aiutato a entrare in confidenza con i miei interlocutori, al contrario, i rifugiati eritrei spesso sembravano a disagio quando scoprivano che avevo anche solo informazioni generali riguardo alla loro condizione in Eritrea o Etiopia, domandandomi come e perché le avessi ottenute. In molti, inoltre, mi chiedevano di parlare di me e dell'Italia e tali richieste non avevano tanto a che fare con la reciprocità e con lo scambio. Come gli altri attori sociali, ero spinta all'interno dell'arena sociale e dovevo dire chi ero e quello che realmente pensavo, assumendo la duplice posizione di soggetto di investigazione e oggetto di osservazione (Massa 2016a).

Come avevano fatto molti altri rifugiati, Dawit stava spiegando, in maniera abbastanza esplicita, le regole del suo gioco e cercava di insegnarmi come comportarmi e come maneggiare tempi e modi del racconto. In questione non vi era, infatti, solo l'accesso a specifiche informazioni, a cose che potevo e non potevo sapere, ma la negoziazione dei confini del dicibile e dei modi con cui era possibile dire o non dire, chiedere o non chiedere. Tuttavia le rivelazioni di Dawit erano spiazzanti, da un lato, perché mi avevano avviluppato in quella sensazione per cui "nulla è come sembra"; dall'altro lato, perché complicavano il mio posizionamento sul campo, tra i sospetti dei servizi segreti etiopi e le confidenze di Dawit.

Il mio ruolo rispetto al gruppo rappresentava una questione piuttosto scottante soprattutto dall'arrivo di un altro attore, Issak, che con un tono scherzoso ma non per questo meno serio, mi chiamava pubblicamente "*bandaf*" (spia in amarico) oppure "*Lady W.*", in riferimento alle domande *why, what, who, when* e *where* che ero solita rivolgere. Issak era più anziano degli altri, proveniva da una famiglia politicamente potente e storicamente importante, aveva fatto il master in Sud Africa ed era stato un collaboratore di Isayas prima di divenire il suo oppositore. Dopo vari periodi trascorsi in carcere, era riuscito a fuggire in Sudan, dove aveva lavorato per un'organizzazione umanitaria che contrastava le violenze verso i rifugiati ed era stato ammesso a frequentare dottorato in Inghilterra, ed era poi

## Capitolo IV

arrivato in Etiopia. Gli altri attori avevano verso di lui un rispetto quasi reverenziale e lo resero in breve tempo la voce ufficiale del gruppo nei miei riguardi e mi indirizzavano a lui ogni volta che la mia presenza si faceva scomoda. Egli aveva con me un atteggiamento diverso rispetto agli altri e, oltre a parlarmi in maniera meno velata, metteva continuamente in discussione il mio modo di muovermi nel gruppo e rimarcava la presenza di una sorta di incommensurabilità (cfr. Fabietti 1999) che rendeva i miei tentativi di comprensione in parte vani. Secondo Issak, solo gli Eritrei potevano capire gli Eritrei e parlare per loro, con la sola eccezione di quei *forengy* che, come Dan Connell (cfr. cap. 1), erano stati *tegadelti*. Al contrario di questi ultimi, io ero “egoista” perché non mi sacrificavo per loro e, mossa solo dalla mia realizzazione personale, ero priva di quelle qualità morali che marcano il confine tra Eritrei e non Eritrei. Oltretutto, condividendo i sospetti degli Eritrei verso Radio Wegahta, diceva di non fidarsi di me, perché ero stata introdotta loro da Abrham, e mi inseriva in un intreccio pericoloso tra la radio, il film e il governo etiope.

Il suo atteggiamento nei miei confronti era rimasto ambiguo finché una mattina mi ha chiamato invitandomi per un caffè nel bar in cui, mesi prima, avevo intervistato Dawit. Quando sono arrivata al bar, oltre a Issak c'erano quattro attori e intorno a loro alcune buste e un paio di grandi bacinelle di plastica blu colme di oggetti personali. “Ci hanno cacciato di casa” hanno detto scherzando, “e ora ci stanno deportando”. Inizialmente ho pensato che scherzassero ma poi mi hanno spiegato di essere stati obbligati ad andarsene la mattina all'alba poiché, avendo finito la loro parte di riprese non avevano più il diritto ad alloggiare nella villa. Delusione e nervosismo trasparivano, nonostante ridessero mentre affermavano di aspettare il ritorno di Dawit, che era fuori città a fare l'ultima parte delle riprese, per ucciderlo a causa di tutte le bugie che aveva detto. Ancora una volta erano cambiate le carte in tavola e questa volta non ero la sola a esserne sorpresa: Issak sosteneva di aver scoperto che Dawit aveva convinto gli attori a partecipare al film con la promessa di fargli ottenere lo status di *urban refugee* (che implica il diritto di vivere ad Addis Ababa, di ricevere un *pocket money* mensile e di protezione), promessa che poi non aveva mantenuto. Dando a ognuno solo i soldi necessari per tornare nei campi, egli li aveva congedati dicendo che sarebbero stati pagati se e quando il film sarebbe stato venduto. Issak aveva inoltre saputo che la maggior parte del denaro stanziato per il film era finito nelle casse dei servizi segreti tramite Asefa che, oltre a essere un agente, si occupava della dimensione finanziaria del film e di radio Wegahta. Infine, l'impegno di Dawit nel film si era con il tempo intrecciato con un obiettivo personale, quello di far arrivare in Etiopia la moglie e il figlio. Per tale ragione aveva organizzato una parte delle riprese nei pressi di Rama, proprio sulla frontiera,

da dove si era spinto in territorio eritreo per prendere la sua famiglia. Il piano era poi fallito ma, in questo modo, Dawit aveva messo in pericolo anche gli altri attori. La giornata era proseguita tesissima all'interno di quel bar vicino al mercato degli animali, in un crescendo di frustrazione, rabbia e confusione che rendevano la coesione un ricordo sbiadito e in cui l'astio per Dawit si sovrapponeva a quello per il governo. Dawit però non era arrivato, né quel giorno né quello successivo, e i quattro attori erano partiti verso Shire per non dissipare i pochi soldi che avevano in tasca.

Qualche giorno dopo, Dawit ha voluto incontrarmi: era arrabbiato con Issak, sorpreso che io avessi creduto alle sue parole e ansioso di dirmi la "verità". Il lungo discorso che mi ha fatto era tutto volto a screditare l'attendibilità del suo antagonista, etichettandolo come il "bugiardo" e il "*crazy man*" e accusandolo di parlare troppo (di essere *talkative*) e di fare asserzioni infondate e false. Sosteneva di avere le prove, principalmente fotografie che ritraevano Issak mentre "parlava" con giornalisti, politici e persone di potere, per dimostrare come fosse pressato da qualcuno, probabilmente il governo eritreo. Quando le ultime scene del film sono state girate, a Mekelle erano rimasti solo pochi attori e Dawit e Issak si evitavano accuratamente. La discordia tra i due uomini è andata avanti anche nei mesi successivi seguendo sempre lo stesso copione, in cui la bugia era contrapposta alla verità e l'integrità morale alla connivenza politica. Issak sottolineava di diffidare di Dawit per i rapporti intrattenuti con il governo etiope e perché, in quanto *amiche*, non era un "vero" Eritreo come lo era lui che non aveva parenti in Eritrea e che era il nipote di *ras* Woldemikael Solomon<sup>15</sup>. Dawit dal canto suo riteneva sospetta la vicinanza di Issak con la sfera politica eritrea: egli era stato a lungo membro del PFDJ, la sua famiglia era parte dell'establishment sin dai suoi nonni e poi "lui è pazzo come Isayas".

Gli essenzialismi identitari, la sfiducia e il sospetto emergevano dunque come il linguaggio attraverso cui il litigio era raccontato e spiegato, ma soprattutto vissuto e costruito da parte dei due contendenti. Inoltre, la sfiducia si insinuava anche tra gli altri attori: se alcuni si sono schierati con l'uno o con l'altro, la maggior parte ha mantenuto una posizione ambivalente, o meglio di non interferenza, di negazione o di generale delusione. Come si è visto a più riprese nel corso del testo, la bugia appariva anche in questo caso non solo come uno strumento per difendere se stessi e i propri cari, ma si insinuava dentro la comunità eritrea, a causa dell'irrisolvibile incertezza delle relazioni di ognuno con la sfera

---

<sup>15</sup> Celebrato come eroe *ante litteram* di un'Eritrea sovrana e indipendente, *ras* Woldemikael dominò in epoca precoloniale buona parte di quell'area geografica oggi compresa nelle frontiere nazionali e fu poi sconfitto da *ras* Alula.

## Capitolo IV

governativa, dei confini sfumati tra Etiopi ed Eritrei o del rischio che qualcuno, volontariamente o meno, potesse parlare troppo. Tuttavia, oltre che come un'arma dei deboli, essa può essere meglio compresa se posta in relazione a una rete complessa di significati localmente modellati: come si è visto, il doppio senso e la presenza di significati nascosti costituiscono una tecnica poetica antica e diffusa e la menzogna è comunemente utilizzata anche in situazioni in cui tutti gli interlocutori sanno che qualcuno non sta dicendo la verità. In questi casi, il suo utilizzo implica un'aspettativa di comprensione del contesto da parte degli attori sociali, ossia un "saper-fare" composto di costrizioni morali, azioni concrete e significati nascosti (Massa 2016a). A questo proposito, risulta ancora una volta pertinente la proposta avanzata da Roberto Beneduce, (2015) in un recente articolo sull'intreccio tra le narrative dei richiedenti asilo e i meccanismi di funzionamento del sistema di accoglienza italiano, di parlare di un'economia morale del mentire, per non ridurre comportamenti e narrative a inganni o tattiche per ottenere vantaggi immediati. Pur se i rifugiati eritrei a Mekelle non avevano poste in gioco definite, come il riconoscimento dello status di rifugiato cui fa riferimento l'analisi di Beneduce, ma mutevoli e contestuali, nelle loro azioni e nel loro mentire emergeva lo stesso intreccio tra "conflitti morali, dimensioni private e questioni politiche ed economiche" (*ib.*: 11). Insieme alla sfiducia e al sospetto, la bugia componeva dunque uno sfaccettato set di esperienze pratiche ed emozioni, di schemi cognitivi e vincoli morali storicamente profondi e politicamente densi che contribuivano a plasmare soggetti che occupavano una certa posizione sociale e attraverso cui questi ultimi interagivano tra loro e modellavano la propria realtà sociale.

In conclusione, attraversare la frontiera geopolitica dell'Eritrea e uscire fuori dai contenitori collettivi della gioventù modernista obbligano i rifugiati a ripensare se stessi e la propria posizione all'interno della comunità nazionale sia dentro sia fuori il Paese. Tale ripensamento coinvolge in modo particolare la sfera politica e la ricerca di nuove forme di implicazione nello spazio pubblico, avvicinando la gioventù eritrea alle esperienze giovanili globali di ricerca di nuovi linguaggi. Si tratta di un avvicinamento desiderato che, come si è visto nel capitolo secondo, è alla base delle spinte migratorie e riguarda, dunque, non solo ideali di benessere materiali, ma anche stili di vita e orientamenti di valori. Questi ultimi inoltre non si intrecciano solo con fantasie di altrove che configurano la permanenza in Etiopia come una condizione transitoria, ma talvolta si dipanano in orizzonti di significati propriamente "africani". Dawit, l'autore del film, ad esempio, sognava di costituire in

Etiopia, Kenia e Uganda un'industria cinematografica che definiva come “la Nollywood dell’Africa Orientale”. Rifacendosi a un’immagine di giovane africano alternativa a quella eritrea, meno vincolata allo Stato e slegata dal senso di eccezionalità eritrea o *habesha*, Dawit suggeriva implicitamente di rifuggire da rappresentazioni eurocentriche della mobilità eritrea e di intenderla anche come uno spostamento verso luoghi e immaginari africani. Al contempo, tuttavia, come abbiamo visto, i linguaggi impiegati nel film e le derive che hanno caratterizzato il processo di produzione sono ricaduti in quel “feticismo dei confini culturali” (Baumann 2003 [1999]) che, come illustrato nel capitolo terzo, caratterizza le partizioni che attraversano la città di Mekelle. L’alternanza continua tra i tentativi di superare i confini e la loro riconfigurazione caratterizza anche la sosta dei rifugiati a Mekelle, rendendo il loro transito ancor più temporaneo e incerto.

## **CAPITOLO CINQUE**

### **INCERTEZZA E TRANSITO TRA I RIFUGIATI ERITREI**

In questo capitolo prendo in esame la vita quotidiana dei rifugiati eritrei a Mekelle ponendola in relazione con la paradossale situazione di essere rifugiati in un Paese in cui ci si sente nemici, con le aspirazioni che orientano la mobilità eritrea e con la moltiplicazione di barriere istituzionali che ostacolano il movimento a livello globale. Frontiere geopolitiche, confini simbolici e mobilità forzate e negate sono, anche in questo caso, al centro dell'analisi di percorsi individuali esplorati in relazione ai futuri immaginati, alla destrutturazione del tempo e alla condizione generazionale di gioventù. Nel primo paragrafo analizzo le condizioni che bloccano i rifugiati in Etiopia, esplorando il regime globale di frontiera all'interno del quale essi cercano di muoversi e illustrando le tattiche messe in atto per penetrare nelle fitte maglie degli ostacoli alla mobilità. Nei due paragrafi successivi mi focalizzo sulla condizione di transito, mettendola in relazione con l'impossibilità di avere il controllo sulla propria vita e di migliorare della propria condizione, e ricostruisco le vicende vissute in Etiopia da alcuni rifugiati per evidenziare il modo in cui il tempo sospeso viene colmato e vissuto. Nel quarto paragrafo mi concentro sulla concretezza del vivere in transito a Mekelle in quanto luogo carico di significati, relazioni e pregiudizi storicamente e affettivamente profondi. Nella seconda parte del capitolo prendo in esame la comunità di studenti eritrei della Mekelle University, ponendo al centro il ruolo che l'università svolge rispetto alla loro condizione di transito, in relazione al valore di cui l'istruzione è investita, alla percezione del tempo e alla riconfigurazione, seppur temporanea, dei rapporti con la comunità ospitante. Concludo tornando sulle incertezze per il futuro e sulle difficoltà di vivere in un contesto in cui la sfiducia viene costantemente riconfermata.

Incertezza e transito sono condizioni che spesso caratterizzano i rifugiati nel Sud del mondo e che sono frequentemente associati alla vita nei campi profughi. Sebbene infatti questi ultimi costituiscano una risposta emergenziale e non siano tra le soluzioni durevoli individuate dall'UNHCR, la loro esistenza può durare anni, collocando i rifugiati in una situazione paradossale di precarietà permanente. La questione temporale è centrale nel dibattito antropologico sul rifugio in cui la vita del campo appare caratterizzata dall'assenza e dall'attesa del ritorno (Agier 2008; Lazzarino 2008), dalla sospensione del tempo quotidiano e del tempo storico (Rahola 2005), dalla dilatazione del presente. Come ha mostrato Liisa Malkki (1995*b*), ad esempio, tra gli Hutu rifugiati nei campi profughi in Tanzania, la vita quotidiana in esilio è intesa come un periodo temporaneo seppur duraturo, all'interno di una narrativa mitico-storica che ordina cosmologicamente il reale, che istituisce un legame tra presente e passato, tra qui e lì – intesi in termini geografici, politici e morali – e che collega il momento fondativo della nascita del Burundi con l'utopia del ritorno nella madrepatria. Al contrario, tra i rifugiati insediati in città, il sentiero millenaristico di chi vive nei campi è sostituito da traiettorie individuali, da identità pragmatiche e rizomatiche (Deleuze, Guattari 1987), da stabilità e radicamento. Per i rifugiati eritrei in Etiopia, invece, la temporaneità non riguarda solo coloro che vivono nei campi, ma anche coloro che si trovano a Mekelle, dunque in città. Tuttavia l'orizzonte in cui si dipana il loro non sentirsi stabili non è il ritorno, bensì il desiderio di altrove, ossia il loro essere in transito.

Anche se un approccio triadico che rappresenta le migrazioni transnazionali come composte da un'origine, un transito e un approdo finale è inadeguato a comprendere le forme attuali di mobilità, per gli Eritrei al centro di questo capitolo l'Etiopia non è quasi mai un luogo in cui pensarsi stabilmente, ma si configura piuttosto come uno spazio di transito. Nonostante le recenti politiche di accoglienza in favore dei rifugiati consentano di uscire dai campi e di frequentare l'università, il desiderio di spostarsi altrove rimane condiviso da tutti. Come ho mostrato nel secondo capitolo, infatti, se da un lato l'arrivo in Etiopia coincide con la fuga da una situazione di costrizione, il viaggio è intriso di una forte componente progettuale e immaginativa, legata ai percorsi della diaspora storica, ai progetti familiari, alle aspirazioni individuali e a uno specifico immaginario di altrove, e coincide con un processo di affermazione e realizzazione del sé che in Etiopia non possono essere portati a compimento. Di conseguenza, quasi tutti si aspettano di fermarsi solo il tempo necessario per riorganizzarsi e proseguire il viaggio, pensando l'Etiopia come una sosta di breve durata in un percorso migratorio che si immagina, e spesso è, più lungo e articolato.

## Capitolo V

Tuttavia, gli ostacoli alla mobilità globale, messi in atto dall'assistenza umanitaria e dalle politiche migratorie europee, limitano, oltre a rendere pericolose, le vie legali, illegali o semi-legali per spostarsi altrove e cristallizzano i rifugiati in una condizione di "immobilità involontaria" (Carling 2002). Se tra i rifugiati hutu nei campi tanzaniani sono le narrative costruite su un passato mitizzato a dare forma all'azione sociale nel presente, inserendo l'esperienza dell'esilio nella prospettiva del ritorno (Malkki 1995*b*), a Mekelle sono piuttosto i futuri immaginati e le aspirazioni a strutturare e sussumere il presente in un orizzonte più ampio.

Temporaneità e precarietà possono essere dunque meglio comprese non tanto a partire dalla condizione di migranti forzati, di persone costrette ad abbandonare il luogo a cui "appartengono", quanto piuttosto in relazione alle barriere alla mobilità che ostacolano la realizzazione di certi progetti per il futuro per una parte della popolazione mondiale. Per tale ragione, il transito è qui messo in relazione con la rilevanza che l'incertezza ha recentemente assunto nell'analisi della gioventù africana, per i rischi che caratterizzano la vita contemporanea e soprattutto per il ruolo che essa svolge nelle esperienze soggettive (Cooper, Pratten 2015). L'incertezza appare strettamente intrecciata al deragliamento delle narrative della modernità (Ferguson 2006) e a quella ricerca continua di stabilità che, nell'attuale scenario di temporaneità, caratterizza la vita nel Sud del mondo (Comaroff, Mbembe, Shipley 2010). Nel crescente gap tra le aspirazioni, influenzate dalle narrative della modernità, e le possibilità di attualizzarle, o, per utilizzare il linguaggio della teoria dell'azione, nel dissolvimento del nesso tra l'intenzione che muove l'azione e la sua realizzazione (Johnson-Hanks 2005), il desiderio e la capacità di aspirare moltiplicando i futuri possibili (Appadurai 2014 [2013]), emergono come dinamiche centrali dell'azione collettiva e individuale. In un'indagine sui desideri di maternità nel Camerun meridionale, Jennifer Johnson-Hanks (2005) ha rilevato come, tra le giovani e istruite donne beti le incertezze legate al domani impediscono l'elaborazione di piani specifici, rimodulando le modalità di pensare e di agire in relazione al futuro e favorendo lo sviluppo di un habitus "congiuntivo". Con questa espressione l'autrice si riferisce a un habitus che si modella nella routinizzazione dell'incertezza e che predispone l'attore ad astenersi dall'elaborare specifici futuri immaginati poiché, come le esperienze pregresse insegnano, non è probabile raggiungerli. Al contrario, i rifugiati eritrei a Mekelle elaborano idee di futuro piuttosto specifiche, sebbene flessibili e non dettagliate, che tuttavia si dipanano in un contesto caratterizzato dalla difficoltà di realizzarle, o meglio dall'impossibilità di individuare i modi per perseguire i propri fini. L'incertezza emerge come una condizione di vulnerabilità

ma anche, come mostro nel corso del capitolo, di possibilità, ossia come una risorsa per negoziare e creare relazioni e immaginari futuri pieni di paure e di speranza (Cooper, Pratten 2015).

Tuttavia, la precarietà dei rifugiati eritrei deve essere messa in relazione non solo con gli orizzonti di mobilità e con le difficoltà nel realizzare aspirazioni e progetti per il futuro, ma anche con alcune caratteristiche dell'Etiopia in quanto contesto di accoglienza. Per gli Eritrei, l'arrivo in Etiopia coincide con la messa in discussione almeno parziale delle immagini negative di quest'ultima, che sono intrecciate con i rapporti politici tra i due Paesi, con il processo di edificazione nazionale eritrea e con il trattamento riservato agli Etiopi in Eritrea sin dalla guerra di frontiera. Se nelle aspettative dei *segarti* (coloro che attraversano la frontiera), l'Etiopia è infatti un Paese povero, arretrato, sconvolto dalle guerre e, soprattutto, nemico, tali pregiudizi vengono erosi fin dal primo impatto e poi in maniera sempre più profonda nel corso del tempo, grazie all'assistenza ricevuta, ai diritti goduti e, più in generale, alla conoscenza del Paese. Il passaggio in Etiopia o, più precisamente, l'Etiopia come contesto di arrivo e di passaggio si rivela dunque come migliore delle aspettative. Ciononostante sfiducia e insicurezza permangono come tonalità emotive che pervadono il rapporto con il Paese ospitante.

### **5.1. OSTACOLI ALLA MOBILITÀ**

Uno dei paradossi della globalizzazione è che l'intensificazione dei flussi di persone, idee e merci che plasmano desideri di mobilità, modelli di successo e immaginari di altrove, si è accompagnata a una moltiplicazione degli ostacoli al movimento che, in Europa come altrove, ha preso forma attraverso politiche migratorie sempre più restrittive e l'assottigliamento del diritto di asilo. Pur svelando la natura costruita della coincidenza tra cultura e territorio (Clifford 2001; Gupta, Ferguson 1997) e mettendo in luce l'artificiosità della logica della sedentarietà come condizione naturale (Malkki 1996), le forme attuali di mobilità non hanno prodotto un mondo senza frontiere. Al contrario, la possibilità di muoversi si è riconfigurata come un importante fattore di produzione di disuguaglianze e separazioni (Fassin 2011) e le frontiere, lungi dallo scomparire, si sono spostate e moltiplicate, rimodulandosi in molteplici direzioni (Cuttitta 2007). Contraddicendo la loro definizione giuridica tradizionale e abdicando la loro rappresentazione cartografica come margini territoriali della sovranità stato-nazionale (Balibar 2004 [2003]), le frontiere

## Capitolo V

contemporanee possono essere concettualizzate come l'intreccio di un duplice processo di esternalizzazione e di internalizzazione, ossia di proiezione verso l'esterno, ben al di là dei limiti geografici dei poteri che demarcano, e di moltiplicazione verso l'interno, attraverso l'edificazione di confini che stabiliscono trattamenti differenziali. Le restrizioni alla mobilità verso l'Occidente, avviate negli anni Novanta con il crollo del muro di Berlino e accresciute negli anni Duemila in seguito al panico morale verso l'islam e all'allargamento a est dell'Unione Europea, sono infatti corse in parallelo alla produzione di immagini allarmistiche dell'altro come illegale, clandestino, criminale<sup>1</sup> (Dal Lago 2004; De Genova 2002).

Nel caso dell'Unione Europea, la volontà di disciplinare una pressione migratoria interpretata in termini di insicurezza e criminalità ha spinto allo sviluppo di molteplici forme di controllo e contenimento, tra cui l'introduzione dell'obbligo del visto quale condizione di ingresso negli Stati membri, l'unificazione comunitaria delle politiche di immigrazione introdotta dal Trattato di Amsterdam nel 1997 e l'esternalizzazione delle frontiere dell'area Schengen suggerita a Tampere nel 1999. L'approccio restrittivo ha avuto inoltre profonde ripercussioni sulle logiche e sulle pratiche dell'asilo, conducendo a un'erosione dei diritti di protezione da un duplice punto di vista. Da una parte, le politiche europee sono sempre più caratterizzate dal sospetto e dalla preoccupazione di scovare i "rifugiati autentici" tra coloro che abusano dell'asilo per realizzare una migrazione di lavoro (cfr. Ambrosini 2002; Pinelli 2013; Vacchiano 2005).<sup>2</sup> Dall'altro lato, operando una sostituzione dell'asilo con la ragione umanitaria, del principio della protezione con quello della compassione (Fassin 2005), il riconoscimento del diritto d'asilo è spesso

---

<sup>1</sup> Tali immagini sono recentemente entrate in risonanza con una delle grandi narrazioni legate all'attuale crisi economica, ossia l'insostenibilità di uno stato sociale e di diritto universale. Nel contemporaneo regime di scarsità, la costruzione del rifugiato come bugiardo e come presenza in eccesso rispetto alle capacità del sistema nazionale di farsene carico permette di limitarne l'accesso, senza mettere in discussione il rispetto della democrazia e la partecipazione agli accordi internazionali (Rousseau Foxen 2006; Vacchiano 2011).

<sup>2</sup> L'esigenza di individuare i falsi rifugiati ha profondamente influenzato il processo di richiesta di asilo, ponendo al centro di esso i criteri di veridicità e credibilità. Tali criteri implicano la produzione di uno specifico tipo di storie, che assumono la forma di biografie istituzionali negoziate con gli operatori legali, e di certificati medico-legali che confermano l'esistenza dei segni psichici e fisici della sofferenza, considerati come le principali forme di legittimazione del diritto di protezione. Le narrazioni e i certificati emergono come parte di un processo attraverso il quale le esperienze individuali e gli aspetti storico-politici perdono progressivamente centralità (cfr. tra gli altri Beneduce, Taliani 1999; D'Halluin, Fassin 2005, 2007; Giudici 2013; Kobelinsky 2007; Sorgoni 2011).

rappresentato come un atto di generosità verso uno straniero che soffre piuttosto che un dovere regolamentato da accordi internazionali.<sup>3</sup>

Lungi dall'essere invalicabili le frontiere europee sono dunque permeabili, ma si tratta di una permeabilità regolamentata il cui obiettivo è rallentare e addomesticare la mobilità, puntando a un'inclusione selettiva e differenziale dei migranti (Tsianos, Karakayali 2010). I dispositivi frontalieri non sono rivolti solo ai migranti, ma sono orientati a forgiare una definizione condizionata della cittadinanza in accordo con il capitalismo flessibile (Harvey 2007 [2005]) e con le necessità di controllo, e costituiscono una delle principali forme contemporanee di governamentalità (Fassin 2011; Rigo 2007). A questo proposito, è opportuno parlare di un regime di frontiera, costituito da una moltiplicazione di dispositivi e apparati finalizzati non solo a regolare gli ingressi dei migranti ma a costruire, attraverso l'insieme delle procedure connesse ai flussi migratori, anche un nuovo sistema di differenziazione dei diritti e della cittadinanza (Berg, Ehin 2006).

Le trasformazioni delle politiche di contenimento e di regolamentazione hanno avuto profonde ripercussioni anche dall'altro crinale del regime di frontiera dove, a causa del processo di esternalizzazione, si sono propagate ben al di là dei limiti geografico-territoriali dell'Europa, alterando le forme di mobilità transnazionali e riconfigurandole attorno alla sfida dell'attraversamento. Negli studi sulle migrazioni vi è stata recentemente un'intensa proliferazione di progetti di ricerca e di pubblicazioni focalizzati sulle cosiddette migrazioni di transito, ossia sui movimenti migratori, sui luoghi di sosta, sulle reti sociali e sulle economie che sono in stretta relazione con l'irrigidimento delle frontiere e con le strategie messe in atto per aggirarli.<sup>4</sup> Sebbene l'esistenza di flussi di migranti che con i loro spostamenti modificano e abitano i territori che percorrono non sia una novità, quello che connota i fenomeni rubricati sotto l'etichetta di *transit migration* è il ruolo svolto dalle politiche frontaliere non solo nella gestione, ma anche nella produzione di tali realtà e del discorso scientifico che si è sviluppato intorno a esse (Düvell 2010; Hess 2010). La categoria di migrazione di transito è stata al centro di un rigoroso dibattito critico che ha mostrato come "questa migrazione, ancor prima di essere comprovata e costruita come fatto demografico, sociologico e storico, è stata prodotta nello spazio pubblico locale come una

---

<sup>3</sup> La centralità della sofferenza corporea, fisica o psichica, come strumento di riconoscimento da parte dello stato è parte di quello slittamento per cui le società contemporanee appaiono più pronte a riconoscere gli individui in quanto esistenze biologiche e organiche, piuttosto che come esistenze sociali significative, e a riconoscere diritti umanitari piuttosto che politici (Fassin 2006 [2001], 2006).

<sup>4</sup> Mi riferisco a volumi collettanei (quali Peraldi 2011; Streiff-Fénart, Segatti 2011) e numeri monografici di riviste (*Autrepart*, 2000; 2005; *Population, Space, and Place*, 2010) pubblicati di recente.

*finzione politica*” (Peraldi 2011: 16) – ossia come una conseguenza di esigenze politiche. La sua nascita è infatti in stretta relazione con le iniziative dell’Unione Europea, delle organizzazioni internazionali e degli stessi Paesi di transito. In altre parole, se il riconoscimento delle migrazioni di transito ha stimolato la proliferazione di programmi politici e umanitari, agenzie transnazionali e progetti di ricerca volti a comprendere e a gestire il fenomeno, al tempo stesso queste iniziative hanno finito per costruire tale categoria e dare forma ai discorsi scientifici e politici che si sono addensati intorno a essa. L’intento delle analisi critiche non è negare l’esistenza di movimenti migratori verso l’Europa ma mostrare come dall’intreccio di discorsi e pratiche del mondo scientifico e delle autorità statali e internazionali possano emergere modalità di categorizzazione che producono e reificano i fenomeni che rappresentano (Massa 2014).

Tenendo presente questo dibattito, più che come etichetta politica, il transito è qui inteso come categoria analitica per cogliere una realtà sociale sfumata e complessa: muovendosi attraverso i territori, i migranti plasmano contesti, rimodellano traiettorie e strategie e attraversano specifiche congiunture esistenziali. In questa prospettiva, dunque, la frontiera, lungi dall’essere solo una linea territoriale o un’istituzione politica, è “vissuta e incorporata nelle relazioni quotidiane, nei modi inconsci di dar forma alle emozioni” (Vacchiano 2011: 198), nei futuri immaginati oltre che nelle possibilità che concretamente si hanno.

Per i rifugiati eritrei protagonisti di questo lavoro, il regime di frontiera si concretizzava, in primo luogo, nell’assottigliamento delle possibilità di *resettlement*. Benché il reinsediamento in un Paese terzo sia, insieme al rimpatrio e all’integrazione locale, una delle “soluzioni durature” indicate dall’UNHCR per i rifugiati, solo un numero molto esiguo di persone ne beneficia<sup>5</sup> e gli Eritrei in Etiopia non fanno eccezione. Se nel 2008, tutti i rifugiati registrati nel campo di Shimelba furono inseriti in un programma di *resettlement* di gruppo verso gli USA, attualmente tale opportunità è concessa su base individuale ed è riservato solo a coloro che rientrano nei criteri di vulnerabilità definiti dall’UNHCR (2011). Di conseguenza, per la maggior parte degli Eritrei il reinsediamento non è una possibilità concreta su cui poter contare, anche a causa della scarsa fiducia di cui gode il sistema di accoglienza etiope, mentre per i pochi beneficiari implica tempi di attesa molto lunghi che mal si conciliano con le urgenze di chi sente già di aver perduto “troppo tempo”. Esistono altre vie legali e semilegali (quali lo sponsor, il ricongiungimento familiare previo matrimonio combinato, l’ottenimento di borse di studio) per raggiungere

---

<sup>5</sup> Cfr. <http://www.unhcr.org/pages/4a16b1676.html>, ultimo accesso 23/04/2015.

i Paesi occidentali, anch'esse difficilmente percorribili a causa delle lungaggini burocratiche e delle reticenze di molti Paesi a concedere visti di entrata. Per quasi tutti, dunque, l'unica possibilità per andare "altrove" è affidarsi ai canali illegali verso il Kenya, l'Uganda, l'Arabia Saudita e, soprattutto, il Sudan, il Sinai, la Libia, l'Europa. Si tratta di traiettorie<sup>6</sup> lunghe e costose, costellate di momenti di sosta per organizzare la tappa successiva e che sono difficilmente percorribili per chi non può contare sul sostegno economico delle reti familiari e solidali transnazionali.

Nonostante i rischi siano tragicamente noti ben prima di intraprendere l'impresa, le possibilità di successo motivano ad andare avanti, come mi ha spiegato bene Tesfay, lo studente di circa trent'anni la cui solitudine è stata esaminata nel capitolo secondo. Parlandomi di una conversazione avuta tramite Facebook con i suoi due più cari amici eritrei da poco approdati in Germania, egli ha infatti affermato:

Se qualcuno mi aiutasse [economicamente] partirei subito, attraverserei la frontiera e arriverei fino in Libia e poi Lampedusa. Lo so che è pericoloso, ma sono pronto a vivere quello che hanno vissuto i miei amici. Ora ai rischi non ci penso... voglio assumere questi rischi, voglio vedere, voglio vivere anche io quell'avventura. Se muoio non starò qui a guardare la mia vita, ma se riesco...

I racconti e le fotografie condivise su Facebook dagli amici influenzavano pertanto i suoi sogni, le sue aspettative e il modo di orientarsi nel presente, consentendogli di elaborare un'immagine alternativa di sé che prendeva corpo in un futuro e in un altrove in cui la vita intravista appariva migliore. Ancor più di quanto è stato asserito rispetto ad altri media (Silverstone 2000 [1994]), i messaggi trasmessi attraverso i social network non sono distaccati dalla vita quotidiana. Al contrario, essi intrattengono con quest'ultima uno scambio continuo e sono costantemente introdotti e rielaborati nei circuiti comunicativi esterni a quelli mediatici. In questo senso, come ha notato Brad Weiss (2002), le persone che vivono in specifiche località interpretano e agiscono nella vita quotidiana in stretto

---

<sup>6</sup> Le modalità e i percorsi migratori esulano dagli ambiti di questa ricerca. È tuttavia utile evidenziare che quasi tutti i miei interlocutori, quando parlavano di proseguire il viaggio, facevano riferimento alla traiettoria che, attraverso il Sudan, conduce in Libia e poi a Lampedusa. Gli spostamenti illegali attraverso le frontiere e i territori sono resi possibili da reti e organizzazioni transnazionali di trafficanti, che sono, al tempo stesso, consolidate e mutevoli per adattarsi ai repentini cambiamenti geopolitici. Tali reti coinvolgono attori eterogenei, quanto a ruoli e nazionalità, e offrono ai migranti la possibilità di usufruire di una gestione complessiva del viaggio, dall'Etiopia fino a Lampedusa. Pur essendo la più percorsa, tale rotta migratoria non è l'unica: a seconda dei capitali materiali, sociali e immaginativi, gli Eritrei si muovono illegalmente in l'Uganda verso il Canada (Jourdan 2012), attraverso la Turchia, la Russia e fino in America centrale, sfruttando molteplici mezzi di trasporto e documenti di identità falsi (Connell 2013).

## Capitolo V

riferimento a coloro che vivono altrove, come se entrambi si trovassero simultaneamente nello stesso luogo. In questa compresenza nel tempo e nello spazio, la fantasia, il desiderio e l'immaginazione acquisiscono un'inedita centralità analitica e dissolvono la loro opposizione con i "fatti" e con la "realtà" (*ib.*).

Le esperienze degli amici contribuivano inoltre a normalizzare la durezza del viaggio e ad addomesticare i rischi che, nelle sue parole, apparivano esperienze non solo ordinarie e routinarie (Green 1995), ma addirittura desiderabili, quasi a configurare una sorta di rito di passaggio. I concetti di rito di passaggio e di liminalità sono stati utilizzati per cogliere diversi momenti e diversi aspetti dell'esperienza migratoria contemporanea e della condizione di transito. Il viaggio migratorio e riti di passaggio sono infatti accomunati dall'allontanamento da una situazione ordinaria, dalla presenza di ostacoli da superare e dal configurarsi come una transizione generazionale e come l'ingresso nell'età adulta (cfr., tra gli altri, Streiff-Fénart, Segatti 2011). Tuttavia, come ha notato Paolo Gaibazzi (2011), al contrario che nei riti di passaggio, nella mobilità contemporanea non vi è la rassicurazione culturale di una stabile risoluzione finale della condizione di incertezza. La consapevolezza dei pericoli rendeva infatti per Tesfay e per molti altri la decisione di partire una scelta ardua, in cui le esitazioni si alternavano all'insofferenza per la condizione di immobilità, proiettando la condizione di transito e incertezza anche sul piano delle fantasie per il futuro. Nel corso dello stesso dialogo si chiedeva Tesfay: "se ripenso al tempo che ho trascorso in Etiopia, mi chiedo di continuo: che devo fare? Devo superare una nuova frontiera e rischiare o devo restare qui? E quale sarà il mio futuro? È sempre un su e giù".

### 5.2. "ASPETTANDO L'OCCASIONE"

Come si è visto nel secondo capitolo, la migrazione eritrea costituisce una forma di mobilità *in-between*, insieme forzata e progettuale, frutto dell'intreccio tra orizzonti simbolici locali, globali, politici e familiari. Malgrado la forte produzione immaginativa che alimenta la migrazione, tra i rifugiati eritrei che ho incontrato a Mekelle la permanenza in Etiopia non era mai investita di desideri o di progettualità. Piuttosto, essa era intesa come parte di un percorso obbligatorio per arrivare altrove, una "fase migratoria tra l'Eritrea e 'qualcos'altro'", per riprendere un'efficace espressione di Magnus Treiber (2014). Per molti pensarsi stabilmente in Etiopia era infatti impossibile, per ragioni legate, da una parte, alla percezione di insicurezza e di sfiducia verso la popolazione e le istituzioni etiopi. Tale

percezione era strettamente intrecciata con la loro condizione di “nemici” e con le memorie della recente guerra, ma anche con le esperienze vissute in Eritrea che imbevevano di sfiducia i rapporti sociali e le relazioni con le istituzioni, producendo una replica di alcuni dei vissuti che avevano agito come fattori propulsivi nella decisione di fuggire. Dall'altra parte, su un piano più strettamente migratorio, esse affondano nell'impossibilità di realizzare i progetti e i desideri per cui si è partiti. Ha commentato a questo proposito Berhane:

Qui non è male, però ci sono posti migliori. Noi, io e tutti gli altri rifugiati eritrei, anche se siamo emigrati perché odiamo il nostro governo, per prima cosa vogliamo *cambiare la nostra vita*, aiutare la nostra famiglia. [...] La ragione per cui attraversiamo la Libia, il Sahara, il mare, Sinai, i posti più pericolosi al mondo, è perché vogliamo un *miglioramento* e sostenere la nostra famiglia, e qui tutto questo non è possibile.

Se dunque la struttura repressiva del governo costituisce il fattore propulsivo alla base della partenza, quest'ultima si inserisce in un complesso di cause più articolato di cui Berhane parlava nei termini di un miglioramento. “Migliorare”, “cambiare” la propria vita o le proprie condizioni sono espressioni molto ricorrenti tra i rifugiati e imbevute di molteplici significati, che vanno dall'aiutare la propria famiglia al raggiungere luoghi migliori in un mondo gerarchico di opportunità ed esclusioni, dall'avere il controllo della propria esistenza all'occupare una nuova posizione nella cittadinanza graduata eritrea. Si tratta di traguardi che in Etiopia non possono essere raggiunti per molti motivi. Da un punto di vista economico, ad esempio, la posizione delle autorità etiopi rispetto alla possibilità degli Eritrei di lavorare è piuttosto ambigua e guadagnare in Etiopia non consente di inviare in Eritrea rimesse consistenti e, pertanto, non implica quel “miglioramento” che abbiamo visto attraverso le parole di Berhane.

Inoltre se, come ho mostrato, i desideri di mobilità sono intrecciati con l'interruzione in Eritrea dei processi di crescita e di riproduzione sociale, il transito in Etiopia è inteso come una fase insieme di stallo e di passaggio, lungo un percorso esistenziale e spaziale che conduce dalla giovinezza all'età adulta e, al contempo, da un luogo che non si è scelto alla propria meta ideale. Eloquentemente risulta, ancora una volta, il punto di vista di Tesfay:

Non mi sento stabile, non sono stabile, perché penso che questa non sia la mia destinazione finale. Non solo riguardo al luogo fisico, ma anche rispetto alla mia situazione. [...] Ogni tanto valuto la mia condizione e non sono contento: ho trent'anni,

## Capitolo V

vivo in un dormitorio universitario e posso contare solo sui trecento *birr* dell'ARRA. ... non lo so, quello che penso è che dovrei avere un lavoro e guadagnare. Se lavorassi, prima o poi vedrei un cambiamento.

Intrecciando mobilità geografica e mobilità sociale e personale, nella biografia di Tesfay il viaggio si configurava non solo come uno spostamento nello spazio, ma come un modo di vivere, di pensare se stessi e il proprio futuro (Gaibazzi 2011). L'instabilità con cui egli connotava la propria tappa in Etiopia si rifletteva in quella condizione di *waitthood*, di attesa esistenziale, che caratterizza buona parte della gioventù africana (Honwana 2014) e che prendeva forma in relazione a modelli socialmente e localmente costruiti di passaggio all'età adulta. Vivendo in un dormitorio universitario e contando solo su trecento *birr* al mese, infatti, tali modelli risultavano non immediatamente raggiungibili né pianificabili. Parafrasando Treiber, nel transito la domanda esistenziale "chi sono?" può più efficacemente essere compresa nei termini di un "dove mi trovo?", e la risposta può essere cercata in un "*becoming by moving*", un divenire attraverso il movimento (Treiber 2014: 199). In altre parole, l'ottenimento di traguardi biografici si intreccia con la possibilità di raggiungere destinazioni geografiche che non sono astratte e aprioristiche, ma costruite sulla base di immaginari che circolano nelle sfere pubbliche globali e diasporiche. Tali immaginari modellano speranze e aspirazioni che sono il prodotto di specifiche condizioni storiche e che determinano il modo in cui i soggetti mobili vivono la loro sosta in Etiopia in quanto congiuntura esistenziale specifica.

A questo proposito è significativo che per i rifugiati incontrati il vivere in Etiopia non equivaleva a vivere in diaspora (*siddet*), in primo luogo per i forti elementi di continuità e di somiglianza con l'Eritrea e, in secondo luogo, per l'impossibilità di stabilizzarsi, di lavorare, di mandare i soldi a casa e dunque di entrare a far parte della celebrata diaspora eritrea (cfr. 2.3; Bernal 2004, 2005; Hepner 2009; Riggan 2013). Malgrado infatti sia connotata come dolorosa e faticosa, la condizione diasporica è desiderata e investita di aspettative di benessere, soprattutto se confrontata con la vita non solo in Eritrea ma anche in Etiopia. Questa posizione, seppur non condivisa da tutti, mostra come essere in *siddet* coincida con un concetto più complesso del trovarsi al di fuori delle frontiere nazionali. La condizione diasporica risulta irriducibile a un posizionamento geografico ma riguarda piuttosto un certo modo di collocarsi ed essere collocati rispetto alle istituzioni nazionali e alle reti sociali di riferimento. Pur non essendo il proprio *hager*, la propria nazione, infatti,

l'Etiopia, per ragioni di natura storica, economica, familiare e politica, non costituisce nemmeno un "altrove", configurandosi invece come una condizione di passaggio.

Se, in una prospettiva di antropologia fenomenologica, la possibilità di "agire" e di muoversi è una questione esistenziale e soggetta ai limiti che le forze politiche ed economiche impongono sugli individui (Jackson 2002: ix-xxxii), la tappa in Etiopia ricade nell'ambito della costrizione, della forzatura e della mancanza di controllo sulla propria vita. Parlando della propria *ray*, ossia della propria idea di futuro, Tesfay ha messo in luce il desiderio profondo di divenire l'attore protagonista, il condottiero della propria traiettoria esistenziale.

Voglio cambiare la mia vita e riuscirò a cambiarla. Sono il boss [*ras*] della mia vita e non permetterò a nessuno di portarla avanti al mio posto. Molta gente è solita delegare e delegando si sente temporaneamente in pace, perché pensa che Dio lo aiuterà. Ma *self*, *self struggle* and *self strategy* sono le cose più importanti.

L'istanza manifestata da Tesfay risulta ancor più significativa se posta in relazione con il passato del giovane uomo caratterizzato, in maniera analoga a quello dei suoi coetanei, dall'azione costante di poteri strutturali che erodono i margini dell'iniziativa individuale. Come ho già mostrato, Tesfay ha duramente subito i bombardamenti della guerra e, a causa della mancanza di un sostegno transnazionale, ha dovuto posticipare di molti anni la partenza dall'Eritrea. Quando ci siamo conosciuti, sosteneva di essere bloccato in Etiopia perché non aveva i mezzi finanziari per proseguire il viaggio verso la Libia o il Sinai e, contando solo sui trecento *birr* elargiti dall'ARRA in maniera spesso non regolare, talvolta non aveva nemmeno i soldi per comprarsi il cibo. L'enfasi che egli poneva sul sé individuale evoca il desiderio di riconoscersi ed essere riconosciuto come soggetto e di trovare uno spazio sociale in cui esistere. La sua "destinazione finale" non era solo un luogo geografico collocato all'interno dell'immagine idealizzata dell'Occidente, ma corrispondeva a una condizione in cui avrebbe potuto "agire" sulla propria vita e non più solo "essere agito", ossia essere il *ras* di se stesso. Richiamando l'immagine del "*self made man*", Tesfay lascia intravedere la formulazione di un rapporto tra sé pubblico e sé privato che è in accordo con la penetrazione di un modello individualista di stampo neoliberale e che delinea uno distanziamento rispetto al sé plurale e collettivo della generazione che ha fatto la nazione. Il posizionamento di Tesfay può essere, dunque, inteso in contrappunto all'accusa di egoismo formulata verso i giovani e alle retoriche nazionaliste volte a

## Capitolo V

enfaticamente l'interesse collettivo, delineando un significativo scarto politico e generazionale.

Negli studi sulla migrazione, il viaggio è stato spesso collegato a processi di individualizzazione che scaturiscono dalla sua dimensione avventurosa e dall'assenza della comunità di supporto nel corso dell'itinerario. L'"avventura migratoria" è, secondo molti autori (cfr. Bredeloup 2008; Marie 1997; Sayad 2001 [1999]; Timera 2009), una delle principali immagini attraverso cui i migranti conferiscono senso alla propria mobilità e alla propria esperienza sociale. Nella figura dell'avventuriero, le narrazioni delle tradizioni orali subsahariane, le retoriche liberiste del *self-made man*, il desiderio di molti giovani di affrancarsi dalle reti familiari si intrecciano con le difficoltà e i rischi crescenti che le politiche di esternalizzazione europee impongono alle migrazioni. Il viaggio, in questa prospettiva, diviene una vera e propria impresa, un'esperienza di individualizzazione in cui si compie il passaggio all'età adulta (Bredeloup 2008). Secondo Mahamed Timera (2011), sono proprio la solitudine, i rischi e le poche probabilità di successo a connotare l'immagine positiva della migrazione, in quanto percorso di emancipazione dai legami familiari e di successo personale in cui l'inserimento lavorativo agisce come motore di una ricostruzione identitaria.

Anche tra gli Eritrei, esso era spesso narrato nei termini di un'impresa individuale e implicava un distacco molto netto dal gruppo familiare e sociale precedente, che era rinforzato dall'impossibilità di formulare ipotesi sul ritorno e, Etiopia, dalle difficoltà di comunicazione con l'Eritrea.<sup>7</sup> Tuttavia, la continua presenza della comunità diasporica attraverso il sostegno economico, la densità dei flussi migratori lungo rotte e attraverso luoghi di transito e l'orizzonte familiare e comunitario in cui si dipana la migrazione configurano quest'ultima non come un'avventura individuale quanto piuttosto come un'esperienza generazionale. L'accento che molti giovani hanno posto sulla condizione di solitudine si offre per paradosso come l'elaborazione di un vissuto collettivo e come l'acquisizione di una competenza per adattarsi alla condizione (reale o immaginata) di precarietà e di transito. Le relazioni amicali intime e quotidiane che i rifugiati costruivano in Etiopia erano infatti rappresentate come effimere e superficiali, per proteggersi dalla sofferenza del distacco che, presto o tardi, il proseguimento del viaggio avrebbe

---

<sup>7</sup> La chiusura della frontiera tra Etiopia ed Eritrea ha implicato anche l'interruzione delle comunicazioni postali e telefoniche che, insieme agli ostacoli che accedere a internet implica per le popolazioni rurali e più anziane dell'Eritrea, si traduceva nell'impossibilità di mantenere rapporti con l'altro lato del Mareb. I rifugiati potevano pertanto comunicare con la famiglia e con gli affetti rimasti in patria solo attraverso amici e parenti in diaspora o attraverso l'utilizzo, illegale e molto costoso, del telefono satellitare.

necessariamente implicato. Sentirsi in transito implica dunque una riorganizzazione non solo delle reti sociali ma soprattutto del modo in cui esse sono pensate e in cui l'individuo vi si immerge e vi si posiziona. Tuttavia, tutto ciò non si traduceva in relazioni superficiali o meramente strumentali, poiché i rapporti sociali erano intrisi di solidarietà, coesione e complicità, ma in una condizione ossimorica, appunto, di "solitudine collettiva", ossia di un vissuto di isolamento e di distacco condiviso e collettivamente costruito, vissuto e narrato.

I rifugiati sono ben consapevoli degli squilibri di potere del mondo in cui abitano, delle forze che ostacolano la loro mobilità e delle esigue possibilità di proseguire il viaggio, vivendo spesso in una condizione di attesa prolungata. Commentando la propria vita in Etiopia, Temesgen, un rifugiato eritreo di ventisei anni da pochi mesi iscritto all'università di Mekelle, ha asserito:

L'Etiopia è solo un *gate*. Quando c'è un'opportunità, la proviamo e vediamo come va. Ora sono qui e frequento l'università perché mi è capitato e ho provato. Possiamo solo aspettare e sperare. Non possiamo fare programmi, ma vivere giorno per giorno, in attesa che si presenti un'occasione per andare via.

I desideri e i progetti di mobilità costituiscono quasi per tutti una sorta di sottotesto della vita quotidiana, uno spazio immaginato in cui pensarsi nel futuro e, in una condizione di immobilità forzata, vengono spesso aggiornati attraverso il possesso, la fruizione o il desiderio di oggetti, comportamenti, stili di vita che sono legati alla simbologia della modernità e che vanno dai vestiti ai dispositivi tecnologici, dal cibo ai social network. Tra gli Eritrei in Etiopia, come tra altri giovani del cosiddetto Sud globale, tali oggetti sono spesso indicati come cose di base, le cose "normali", poiché legate a uno stile di vita egemonico, fatto di tempo libero, svago, realizzazione di sé e riconoscimento sociale, e che tuttavia in determinati contesti divengono eccezionali, oggetto di desideri al tempo stesso prescritti e proscritti (cfr. Vacchiano 2012).

Da questo punto di vista, il caso di Yared, un ragazzo di ventitre anni, è esemplificativo. Egli nutriva una passione smodata per Cristiano Ronaldo: conosceva a memoria i nomi e i volti delle fidanzate del calciatore portoghese, cercava di imitarne l'abbigliamento, si divertiva a copiare le pose delle sue fotografie e su Facebook ha dichiarato di vivere a Lisbona. Mi ha raccontato di essere cresciuto guardando la TV satellitare e precisava spesso, quasi a giustificare le sue competenze linguistiche non eccellenti seppur molto

## Capitolo V

buone, che prima di arrivare in Etiopia aveva un inglese più fluente, conosceva i giochi di parole, gli scherzi e aveva imparato a muoversi come gli attori dei film. L'assunzione e l'imitazione di forme culturali europee in contesti Altri è stato spesso interpretato, nel discorso antropologico, attraverso le lenti della parodia, dell'appropriazione e della resistenza<sup>8</sup>. Tuttavia, come nota Ferguson (2006), in un contesto globale in cui i confini sono al contempo porosi ed escludenti, la mimesi emerge come un modo per colmare il senso di esclusione, per costruire la connessione in una dimensione immaginata, per guardarsi ed essere guardati come soggetti moderni. Gli sforzi mimetici fatti da Yared, talvolta in modo ironico e scherzoso, talvolta in modo serio e sobrio, possono dunque essere interpretati come un modo per immaginare se stesso come membro della comunità giovanile globale rispetto alla quale egli era in una posizione marginale. Inoltre, sapere l'inglese, imparare a vestirsi e a muoversi erano per lui anche modi per acquisire le competenze necessarie per un viaggio che, come si vedrà meglio in seguito, egli pensava come iscritto nel proprio destino. Nel tempo trascorso insieme, Yared era molto curioso di scoprire i luoghi in cui ero stata, i miei gusti, la mia vita quotidiana e ha spesso affermato di sentirsi molto fortunato ad avere un'amica *forengy*. Il rapporto con me gli consentiva di interagire con quel mondo guardato e immaginato attraverso i film e internet, di vivere prefigurativamente l'Altrove, di fare le prove del futuro che immaginava per sé. Se da una parte il futuro emerge come una dimensione negata, dall'altra il performare nel quotidiano la vita che si sogna diviene una forma di sopravvivenza, un modo per far fronte al tempo espanso dell'attesa.

Il transito appare dunque non come un sinonimo di temporalità cristallizzata, ma come una tensione che coinvolge *l'essere qui* e *l'essere lì*, il presente e il futuro e che riguarda anche il passato. Durante i nostri incontri Yared ripeteva: "Spesso con la mente vado a Lisbona [luogo di nascita di Cristiano Ronaldo], oppure ad Asmara e Massawa, qualche volta in Libia, ma poi mi ritrovo sempre qui, a Mekelle". Pur in una condizione di immobilità in Etiopia, dove risiedeva da diversi anni, Yared viveva molteplici posizionamenti spaziali e temporali, fantasticando sul futuro – sui probabili rischi (la Libia) e sulle possibilità (Lisbona) – e ricordando il passato. Questi molteplici posizionamenti possono essere

---

<sup>8</sup> La letteratura antropologica sul concetto di mimesi è molto vasta ed è strettamente intrecciata ai rapporti di dominazione coloniali e post-coloniali. La prospettiva di James Ferguson, alla quale qui mi richiamo, prende le distanze sia dalle posizioni in cui l'imitazione è intesa come un fenomeno interamente africano e un esempio di modernità alternativa (cfr., tra gli altri, Mitchell, Epstein 1959; Friedman 1992), sia da quelle in cui, soprattutto negli studi sulla possessione, è interpretata nei termini di ironia e resistenza (cfr., ad esempio, Kramer 1993; Rouch 1978; Stoller 1995; Taussig 1993). Secondo Ferguson, queste posizioni oscurano le forme di esclusione e abiezione e nascondono le richieste di partecipazione.

interpretati come i segni di una condizione di transito non desiderata, in cui l'immaginazione e la fantasia divengono strategie di sopravvivenza, modi per immaginarsi altrove, sottraendosi a una situazione di impotenza e frustrazione. In quanto pratiche sociali, fantasia e immaginazione non devono essere intese come forme di evasione o come illusioni opposte a un supposto piano di "realtà", ma risultano al contrario piani di realtà, ossia livelli essenziali alla definizione stessa della realtà, per come è costruita, percepita e vissuta dai soggetti (Weiss 2002). Esse si caricano, infatti, di un profondo valore progettuale, divenendo palestra e risorsa per l'azione nel presente e nel futuro (Appadurai 1996 [1991]).

"Aspettare l'occasione" non deve pertanto essere inteso come un atteggiamento passivo ma una condizione di incertezza in cui la contingenza è non soltanto un elemento negativo, ma anche una risorsa per il futuro (Bromber, Gaibazzi, Roy et al. 2015). I rischi e la precarietà che caratterizzano la vita quotidiana degli Eritrei prima e dopo l'attraversamento della frontiera sono, infatti, alla base di narrazioni individuali e collettive in cui le difficoltà costituiscono esperienze di apprendimento e di crescita. Da questo punto di vista, i rifugiati si rappresentavano spesso come più maturi, più svegli, più furbi dei propri coetanei etiopi, grazie alla durezza di Sawa e alla solitudine e all'incertezza esperita durante il transito. Anche a proposito dei racconti di viaggio, come si è visto, eroismo e coraggio costituiscono, insieme ai rischi e alla paura, *topos* narrativi ricorrenti che si collegano alla figura dell'avventuriero ma soprattutto a quella del combattente della lotta di liberazione, caratterizzato da creatività, risolutezza e fiducia in sé. Tali riferimenti mostrando ancora una volta la sovrapposizione tra molteplici modelli di persona e l'intrecciarsi di diverse economie morali che, se nelle retoriche nazionali risultano contrapposti, coabitano nelle esperienze dei soggetti *in-between*. Nelle parole di molti, difficoltà e sofferenze sono interpretate addirittura come vissuti di cui ritenersi fortunati, perché rendono più forti, creativi e consapevoli delle proprie abilità. In secondo luogo, "aspettare l'occasione" implica la capacità di riorganizzare continuamente i propri progetti e di adattarsi alle contingenze per non lasciarsi sfuggire nessuna opportunità, che si riflette nell'estrema dinamicità e mobilità che caratterizza la vita quotidiana della comunità eritrea a Mekelle.

### **5.3. TEMPORALITÀ SOSPESA**

## Capitolo V

Molti dei rifugiati che ho conosciuto cambiavano sovente il luogo di residenza, le occupazioni quotidiane, il modo in cui occupare il tempo e le occasioni che cercavano di cogliere. Eloquenti è, a questo proposito, la traiettoria di Bisrat, il rifugiato di trentaquattro anni studente di giornalismo incontrato nel capitolo precedente. Egli aveva trascorso gran parte dei suoi quattro anni in Etiopia nel campo di Mai Aini, in attesa di partire per il Canada grazie allo sponsor di un parente. Nei suoi racconti, il campo appariva come uno spazio invivibile, desertico nella stagione secca e flagellato dalla malaria in quella delle piogge, con scarse risorse idriche, alimentari ed elettriche scarse e carenti strutture educative e sanitarie. Tuttavia, secondo Bisrat e molti altri<sup>9</sup>, l'aspetto peggiore di vivere nei campi era tuttavia "non avere nulla da fare" e "diventare vecchi senza fare nulla" a causa dell'impossibilità non solo di realizzare i propri desideri per il futuro, ma anche di poter provare a realizzarli. Per tale ragione, raccontava Bisrat, i giovani trascorrevano il loro tempo dormendo, ubriacandosi e masticando *khat* e, in assenza di speranze, fuggivano appena potevano "da una vita che non gli apparteneva". Se dunque la sensazione di perdere tempo costituiva uno degli aspetti più insopportabili della vita in Eritrea, essa ritornava anche nel transito modellando una condizione di temporalità sospesa.

L'attesa e l'impossibilità di adoperarsi per la realizzazione dei propri obiettivi erano elementi che ricorrevano nelle parole dei rifugiati, la cui preoccupazione quotidiana era spesso quella di occupare un tempo che altrimenti sarebbe rimasto vuoto. Bisrat aveva trascorso dodici anni nell'esercito e, prima di attraversare la frontiera, aveva promesso a se stesso che non avrebbe "sprecato altro tempo". Malgrado le condizioni di Mai Aini, si era subito adoperato per mantenere la sua parola e, chiedendo dei piccoli prestiti, aveva dapprima avviato una caffetteria e poi, con i soldi ricavati, aveva realizzato quello che, da quando era arrivato nel campo, era il suo sogno, ossia aprire una biblioteca. Grazie al supporto dei suoi amici ad Addis Ababa e in Inghilterra, Bisrat ha accumulato testi di ogni tipo che affittava per un *birr* al giorno. Il nome della biblioteca era significativamente *Ray – Vision* (nella doppia dicitura in tigrino e inglese) e si richiamava al suo desiderio di cambiare l'opinione degli Eritrei riguardo al governo e di riempire il loro tempo in maniera costruttiva. La biblioteca è stata aperta fin quando Bisrat ha iniziato a frequentare la Mekelle University, una scelta che ha tratteggiato come coerente rispetto alla sua *ray* e al

---

<sup>9</sup> Benché tutti i rifugiati ne abbiano messo in luce la durezza, alcuni hanno enfatizzato gli aspetti positivi della vita nei campi, quali la costruzione di reti sociali, cooperative e affettive molto forti. Per l'analisi della vita quotidiana nel campo di Shimelba e di Mai Aini si veda, rispettivamente, Treiber, Tesfaye 2008 e Getachew 2012. Per una riflessione antropologica più ampia sui campi profughi, cfr. Agier 2002, 2008.

suo modo di intendere il coinvolgimento politico, sostenendo che l'istruzione gli avrebbe permesso di informare molte più persone sulle condizioni del suo Paese. Durante gli anni universitari, il suo processo di trasferimento in Canada è stato respinto ma, nonostante ciò, Bisrat ha continuato a sentirsi temporaneo. Parlando della sua adesione alla chiesa pentecostale di *Medhanie Alem* a Mekelle, ad esempio, ha sostenuto di non sentirsi a pieno un membro partecipante ma un fedele di passaggio perché convinto di andare altrove. Tuttavia, dopo la laurea, la sua vita presente e le sue prospettive per il futuro sono cambiate ancora: l'ultima volta che ci siamo sentiti attraverso Facebook, nell'estate del 2015, grazie a un'occasione inaspettata Bisrat lavorava ad Addis Ababa presso una scuola pentecostale, insegnando storia nelle classi elementari.

Se Bisrat ha vissuto molte vite differenti per riempire il tempo vuoto dell'attesa e per renderlo significativo, per altri rifugiati l'estrema dinamicità è orientata piuttosto a trovare modi per spostarsi altrove. È questo il caso di Daniel che nei quattro anni trascorsi in Etiopia ha cambiato di continuo luogo di residenza e strategie di sopravvivenza. Dopo aver vissuto circa un anno ad Adi Harush, aveva attraversato la frontiera tra Tigray e Sudan per raggiungere, senza successo Israele: in Sinai era stato infatti catturato e riportato forzatamente nel campo rifugiati sudanesi di Shegerab. Dopo alcune settimane di immobilità dovuta delle ferite riportate, Daniel era tornato in Etiopia e aveva viaggiato per alcuni mesi spostandosi tra Addis Ababa, Mekelle e Adi Harush, dove aveva fatto il test di accesso all'università. Ammesso a frequentare l'università di Debre Marcos, vi aveva trascorso poche settimane poiché la prospettiva di fermarsi per tre anni per un corso universitario mal si conciliava con i suoi desideri di mobilità. Aveva piuttosto preferito farsi assumere come insegnante in un villaggio tigrino poco distante da Mekelle, in cui era stato registrato come Etiope. Non potendo contare su una rete diasporica, guadagnare era il solo modo per provare a realizzare il suo desiderio di raggiungere in Nord del mondo.

Quando l'ho conosciuto, Daniel viveva e lavorava nel villaggio da due anni e, da qualche mese, aveva intrapreso un commercio di scarpe al mercato nero che gli aveva permesso di mettere da parte una somma di denaro sufficiente per attraversare illegalmente la frontiera tra la regione etiope di Gambella e il Sud Sudan. Il suo progetto era di fermarsi temporaneamente a Juba e, grazie alla vivacità economica della città, guadagnare abbastanza per raggiungere la Libia. Quando parlavamo dei rischi della sua impresa, mi diceva che non aveva paura, perché nella sua vita aveva attraversato frontiere più pericolose, e che era abituato a viaggiare di notte, "come viaggiano sempre gli Eritrei". Tuttavia, anche in questo caso, il suo tentativo di migrazione è fallito: arrivato a Gambella

## Capitolo V

ha, infatti, scoperto che i costi dell'attraversamento erano aumentati e che la somma che disponeva non era più sufficiente ed è di conseguenza tornato a insegnare. La vita di Daniel in Etiopia è dunque caratterizzata da una temporalità disordinata e a velocità differenti, in cui il tempo si è espanso durante l'immobilità forzata nei campi, nelle ore vuote nel piccolo villaggio, e successivamente è stato saturato dalle speranze e dai tentativi di raggiungere una nuova destinazione.

Se per Daniel e Bisrat, la condizione di transito è inserita in un orizzonte circoscritto nel tempo e nello spazio, che inizia con l'attraversamento della frontiera, nel caso degli *amiche* l'instabilità geografica è una costante dell'intera traiettoria biografica. Un buon esempio è costituito dalla storia di Ab, studente di infermieristica di venticinque anni al quarto anno di università. Ab era arrivato in Etiopia molto giovane, a diciassette anni, dopo aver trascorso alcuni mesi a Sawa e altrettanti nascosto nella casa materna per sfuggire alla leva. La decisione di lasciare l'Eritrea aveva seguito di pochi anni la deportazione subita a dieci anni dalla città etiope di Harar, dove era nato. Dopo l'arresto e l'espulsione del padre, Ab, sua madre e i suoi fratelli erano stati caricati sugli autobus e trasportati fino alla frontiera con l'Eritrea, che hanno attraversato a piedi e di notte. Una volta in Eritrea aveva vissuto in vari campi di accoglienza fino alla stabilizzazione nella città di Keren. Fuggito, o ritornato, in Etiopia, Ab aveva immediatamente sfruttato le sue reti parentali e sociali pregresse e le sue competenze linguistiche e, scappato dal campo di Shimelba, era ritornato a Harar, dove aveva trovato una certa stabilità abitativa, lavorativa e amicale. Tuttavia, dopo aver saputo del programma di reinsediamento di Shimelba, aveva abbandonato tutto per ritornare nel campo e, entrato in ritardo nelle liste di *resettlement*, aveva deciso di non allontanarsi più da Shimelba per non rischiare di perdere occasioni. Per affrontare a vita noiosa e monotona del campo aveva ripreso a studiare e, finita la scuola superiore, è stato ammesso a frequentare la Mekelle University.

Quando ci siamo conosciuti, Ab era felice di aver quasi terminato gli studi e di essere quasi un infermiere come sua madre e suo padre ma, costruendo uno scarto con il suo recente passato, affermava di essere stanco di aspettare per il reinsediamento e di non desiderare altro che sentirsi stabile in un luogo. Il giovane interpretava la propria situazione di precarietà e di incertezza come un elemento costante della propria storia familiare che si intrecciava con una memoria di migrazioni forzate. I suoi nonni materni e paterni erano entrambi originari della regione eritrea di Mendefera e, in quanto unionisti e soldati imperiali, avevano vissuto in Etiopia gran parte della loro vita. I suoi genitori erano nati in Eritrea e, pure loro, si erano trasferiti in Etiopia per ricongiungersi con i padri. Durante la

guerra di frontiera, infine, alcuni membri della famiglia erano stati deportati in Eritrea, altri invece erano rimasti dall'altro lato del Mareb in Etiopia. Ab ha così commentato queste complicate vicende familiari:

Ogni tanto penso di odiare la mia vita: ho venticinque anni e non ho mai avuto un posto mio. Non ho nemmeno un documento ufficiale in cui c'è scritta la mia nazionalità, perché quando sono arrivato qua non ero ancora maggiorenne e quindi non risultavo Eritreo. Vivere una vita così è difficile, è molto faticoso. I miei nonni sono stati i primi a spostarsi e ancora *non ci siamo fermati*. Se ci penso, odio la nostra vita.

Ricostruendo la propria biografia e descrivendo la propria esperienza, Ab proiettava l'attuale condizione di transito nel passato e stabiliva una continuità tra sé e la storia familiare attraverso un cambio di soggetto narrativo. Il "noi" che sottendeva le sue parole non si riferiva ai giovani eritrei migranti, agli *amiche* o agli infermieri come si è visto nel capitolo terzo, ma al suo lignaggio familiare, inglobando i nonni e i genitori. Nella sua narrazione, la mobilità continua tra Etiopia ed Eritrea connetteva eventi accaduti due generazioni precedenti con quelli presenti, evidenziando uno scarto tra la memoria e la cronologia. Il tempo, con il suo fluire e la sua estensione, non è infatti solo un insieme storico ma anche sociale e biografico, la cui gestione rappresenta uno dei principali modi attraverso cui le persone organizzano le proprie esistenze (Candau 2002 [1999]). In questo senso, sono proprio le ricostruzioni storiche standard a compiere violenza alle storie di violenza, poiché ricercano una cronologia positivista che tende a circoscrivere gli eventi nel tempo in cui si sono svolti e non in quello in cui essi continuano a esercitare il proprio peso (Lyotard (1981 [1979])). Nella narrazione di Ab, la qualità associativa ed emozionale del tempo sospendeva la "cronologia rigorosa della storia che delimita convenzionalmente lo scorrere del tempo" (Candau 2002 [1999]: 104). Non solo dunque gli eventi passati si ripercuotevano nella sua vita presente, ma egli attivamente recuperava la memoria familiare e costruiva una continuità per trovare una certa stabilità in una condizione di precarietà permanente.

Più in generale, la vita quotidiana degli *amiche* presentava alcune peculiarità poiché per loro l'arrivo in Etiopia era anche il ritorno in un luogo almeno in parte conosciuto. Yohannes, ad esempio, un giovane di ventitré anni iscritto al corso di laurea in biologia, era nato a Nazret, città oromo non molto distante da Addis Ababa, dove vivevano alcuni suoi parenti scampati alla deportazione. Nonostante fosse rimpatriato in Eritrea quando era

## Capitolo V

molto giovane e avesse pochi ricordi della sua infanzia, Yohannes viveva pienamente i suoi densi legami parentali in Etiopia, spostandosi frequentemente tra Addis Ababa e Nazret e fermandosi solo di tanto in tanto alla Mekelle University. Pur essendo un fervente nazionalista, egli enfatizzava continuamente i suoi legami con Nazret ed era molto orgoglioso delle macchie gialle sui denti, segni che l'acqua di quella regione lascia a tutti i suoi figli (*deki*). Raccontava che aveva iniziato a sentirsi un *amiche* poco dopo esser arrivato nel campo profughi di Adi Harush e che per questo aveva per questo cambiato il suo nome su Facebook rinominandosi, appunto, "Yohannes Amiche". La confidenza con cui si muoveva in Etiopia si rifletteva anche nel modo in cui spiegava le ragioni dei timori vissuti dagli altri rifugiati, interpretandoli in termini di "fobie legate alla guerra di frontiera", e dai quali si sentiva al riparo grazie alla sua capacità di capire meglio il contesto. Questa previa conoscenza provocava tuttavia effetti contraddittori, perché oltre a stemperare i timori e a minare la solidità degli stereotipi, comprometteva ulteriormente la possibilità di sentirsi in movimento. Se per gli *amiche* le esperienze biografiche configurano il viaggio in Etiopia come un ritrovarsi al punto di partenza, la sensazione di tornare indietro è condivisa anche dagli altri rifugiati, come si vedrà meglio nel paragrafo successivo.

### 5.4. VIVERE IN TRANSITO A MEKELLE

I rifugiati eritrei a Mekelle costituiscono un gruppo poco numeroso e frammentato che solo parzialmente può essere pensato come una comunità. A parte poche eccezioni la loro è una presenza temporanea e silenziosa, di cui non c'è alcuna traccia visibile in città, ossia non vi sono quei tentativi di trasformare lo spazio per rendere "il remoto più vicino e dare forma all'informe" (Bredeloup 2010: 462) che caratterizzano molti contesti attraversati dai migranti. Parlando di Mekelle come di una città di transito non intendo dunque costruire un'analogia con città quali Agadez in Algeria o Nouadhibou in Mauritania, che sono state rivitalizzate dal passaggio e dalla sosta dei migranti in transito, ma piuttosto dare conto del modo in cui i rifugiati eritrei esperiscono la loro permanenza in quello scenario urbano.

Tra i rifugiati che ho conosciuto, nessuno aveva scelto di vivere a Mekelle ma tutti vi si erano ritrovati per qualche ragione. Da questo punto di vista, è possibile suddividere i rifugiati eritrei a Mekelle in tre categorie: la prima, e la più numerosa, è quella degli studenti universitari assegnati alla Mekelle University. La seconda è composta da coloro che,

avendo parenti etiopi residenti in città, hanno ottenuto dall'ARRA l'autorizzazione a vivere presso di loro, nell'ambito dell'iniziativa dell'*out-of-camp*. La terza è più mutevole e comprende i rifugiati per i quali Mekelle è un luogo in cui ricevere cure o fare cose specifiche (un film, ad esempio) oppure è una tappa dei viaggi tra Addis Ababa e i campi.<sup>10</sup>



Oltre a non essere un luogo di sosta scelto, Mekelle non era nemmeno una città particolarmente amata. Per utilizzare le parole di Berhane: “Vivere a Mekelle è come mangiare *fata*<sup>11</sup>: non puoi dire che sia cattiva, ma non puoi dire che sia buona”. Pur offrendo una sistemazione migliore di quella dei campi, Mekelle era, infatti, per molti non paragonabile con Addis Ababa. A dispetto dell’impetuoso sviluppo urbanistico degli ultimi anni, Mekelle è ancora molto lontana da quel desiderio di modernità e di sviluppo che orienta la mobilità degli Eritrei. Addis Ababa, al contrario, è una metropoli di cinque

---

<sup>10</sup> Mekelle sorge in una posizione cruciale nella traiettoria più percorsa dai rifugiati all’interno dell’Etiopia, ossia quella tra Addis Ababa e i campi, ed è un luogo di sosta obbligatoria per coloro che si muovono illegalmente. Nel corso della ricerca, più di uno studente si è fatto carico di un parente o di un amico illegalmente di passaggio, registrandosi al suo posto in albergo, utilizzando i suoi documenti per ritirare denaro tramite i servizi di *money transfert* e aiutandolo nell’organizzazione del viaggio clandestino verso Addis Ababa.

<sup>11</sup> La *fata* consiste in una sorta di panzanella condita con un sugo a base di *berbere* (la miscela di spezie che insaporisce quasi tutte le pietanze dell’altipiani), pomodoro, cipolla e peperoncino a cui si aggiungono, nei giorni non *tzhom* (ossia di digiuno), uova e yogurt. È una pietanza molto sostanziosa ed economica, associata ai lavoratori manuali. Berhane aveva iniziato a mangiarla a Mekelle, proprio perché poco costosa e, sebbene non l’apprezzasse, quando ci siamo incontrati a Roma ad aprile del 2015, dopo che aveva affrontato le traversate del Sahara e del Mediterraneo, mi ha confidato sorridendo che gli mancava.

## Capitolo V

milioni di abitanti, in cui sorgono grattacieli, enormi arterie stradali perennemente congestionate e locali alla moda che i rifugiati preferiscono alla tranquilla Mekelle. In molti amano la zona di Bole, cuore cosmopolita della città, con la sua illuminazione eccessiva e colorata e l'area brulicante intorno a piazza Mexico. Nelle descrizioni di Addis Ababa, le baracche che sorgono ovunque, gli *slums* che si espandono a perdita d'occhio, la sporcizia e la miseria compaiono di rado, solo per marcare il contrasto con il decoro e la pulizia di Asmara, "dove certe cose non si vedono". Se dunque Addis Ababa consente di esperire una vicinanza, seppur surrogata, con il mondo che si sogna di raggiungere, Mekelle, con i suoi palazzi bassi e le sue strade poco trafficate e non del tutto asfaltate, ricorda costantemente di essere ancora all'inizio del viaggio, anzi in accordo al mito eritreo del progresso costruito in opposizione al Tigray, di essere addirittura un passo indietro.



Per alcuni, inoltre, la difficoltà a sentirsi stabile a Mekelle era incrementata delle somiglianze con Asmara, che alimentavano memorie e disinnescavano la possibilità di sentirsi in movimento. "Qualsiasi cosa è meglio di questo", ha sostenuto Temesgen, proseguendo: "Qui non è così diverso da casa, hai un sacco di ricordi, spesso ti sembra di essere a casa. E io voglio essere lontano, non voglio avere nessun tipo di ricordo". La preferenza accordata ad Addis Ababa affonda poi in altre ragioni, tra cui la presenza di una folta comunità di rifugiati eritrei storicamente radicata e concentrata in alcune aree della città. Andare ad Addis Ababa significava ricongiungersi con amici intimi e parenti stretti, stringere nuove relazioni, adempire numerosi obblighi sociali e soprattutto poter vivere

appartati, riducendo al minimo i contatti con i locali. Inoltre, le differenze linguistiche e culturali permettono di non rivelarsi come Eritrei, ma di farsi passare per Tigrini, ossia grazie alle somiglianze, di nascondersi dietro il loro Altro storico. Sebbene la vita ad Addis Ababa non sia priva di difficoltà (Treiber 2014), la capitale è considerata più sicura di Mekelle, dove i rancori reciproci per la recente guerra e le rappresentazioni stereotipate e storicamente profonde modellano uno scenario di sospetto e timori.

Anche a Mekelle, farsi passare per Tigrini era una strategia di frequente utilizzata dai rifugiati per passare inosservati. Sebbene quasi tutti gli Eritrei che risiedevano a Mekelle fossero registrati presso le autorità federali e fossero muniti di documenti, in molti tenevano nascosti il proprio status e la propria nazionalità nella vita quotidiana e nelle relazioni sociali ordinarie. Se infatti gli episodi di intolleranza da parte della comunità locale fossero piuttosto rari e mai violenti, molti rifugiati interpretavano il trattamento amichevole come un comportamento di facciata che nascondeva una realtà fatta di ostilità e rifiuto, fomentando quella sfiducia che, come si è visto, imbeve anche le relazioni sociali intime.

La vicenda di Kiflu, il figlio di Gebremeskel, è in questo senso esemplificativa. Quando ci siamo conosciuti nel febbraio 2013, egli viveva a Mekelle da quattro anni con la moglie Sara e lavorava come insegnante in uno dei più importanti college privati della città. Abitava nella bella casa del padre, persona di spicco nella comunità, con suo fratello Asghedon, rimpatriato da Asmara prima della guerra. Un giorno di fine febbraio, ho ricevuto una sua telefonata in cui mi ha chiesto se conoscessi Derres, un ragazzo che lavorava nel suo stesso college. La persona a cui si riferiva era un giovane di Mekelle che conosco da molti anni e che avevo incontrato per caso quella mattina. Quando gli ho risposto di sì, Kiflu si è affrettato a chiedermi: “Gli hai detto chi sono? Gli hai detto la mia nazionalità?”. Ho risposto di no e, dopo avermi pregato di non dire mai a nessuno la sua nazionalità, ha attaccato. Durante il nostro successivo incontro, Kiflu mi ha spiegato che nessuno tra i suoi colleghi era a conoscenza che fosse un rifugiato eritreo perché, se lo avessero saputo, avrebbero messo in atto pratiche di discriminazione, impedendogli l’accesso ai corsi di formazione e alle promozioni e riconducendo ogni problema personale o lavorativo alla sua nazionalità. A suo dire, non aveva mentito intenzionalmente: egli insegnava nel college in cui si era laureato e, al momento dell’iscrizione, non gli avevano chiesto i documenti di identità, supponendo che fosse un etiope rimpatriato, proprio come suo padre che lo aveva accompagnato.

Dunque, sfruttando la confusione derivante dalle somiglianze tra tigrini ed eritrei, tra rimpatriati e rifugiati e facendosi passare per un *deki Asmara* etiope grazie alla presenza di

## Capitolo V

reti famigliari intime, Kiflu era riuscito ad avere un lavoro e a mantenerlo. Tuttavia, doveva essere costantemente molto attento a nascondere la propria identità e dunque la sua integrazione passava per la negazione del proprio status e della propria nazionalità. L'ambiguità di questa condizione caratterizzava anche i rapporti con il vicinato e con gli amici di famiglia che facevano spesso visita a suo padre. I suoi timori si sedimentavano dunque in comportamenti e pratiche quotidiane che gli rendevano difficile pensarsi stabilmente a Mekelle: Kiflu asseriva di sentirsi pienamente a suo agio solamente con i membri della chiesa pentecostale di *Medhanie Alem* per i quali i confini nazionali venivano dissolti dall'appartenenza alla medesima comunità di fede. Anche i suoi rapporti con gli altri rifugiati eritrei erano resi complicati dal suo status di *half cast*, oltre che dalle sue posizioni critiche contro il governo.

I suoi disagi erano condivisi da sua moglie Sara, per la quale le difficoltà di vivere a Mekelle erano ancora più insopportabili. La giovane donna usciva raramente di casa, se non per recarsi in chiesa, e non aveva relazioni sociali strette al di fuori del nucleo familiare intimo. Era infatti profondamente diffidente verso gli Etiopi e viveva molto seriamente la sua condizione di "nemica". Sara si sentiva guardata con ostilità ogni volta che, ad esempio in banca, doveva mostrare la tessera dell'UNHCR e affermava di "odiare le persone di qui", accusandole di essere *tamen* (serpenti), di essere falsi, ossia "di dire sì anche quando vogliono dire no". Se da un lato, dunque, si pensava vittima di discriminazioni, dall'altro lato era lei stessa a riproporre ed enfatizzare i pregiudizi, ponendo le differenze su un piano di monoliticità. Nonostante la sicurezza materiale e la nascita della sua prima figlia, Sara si sentiva precaria e in transito e sosteneva la necessità di spostarsi altrove. Anzi, diventare mamma era stato un modo di prendere il meglio da quel periodo di immobilità, poiché nella frenesia e nelle difficoltà dell'Occidente sarebbe stato forse impossibile.

Kiflu, invece, aveva una posizione ambivalente rispetto al viaggio: nel corso delle nostre numerose chiacchierate avvenute nell'arco di un anno, ha sostenuto talvolta la necessità di progettare la partenza, talvolta lo sgretolamento di questo progetto, soprattutto in occasione di eventi familiari importanti, quali la nascita della figlia o la visita di sua madre dall'Eritrea. Al contrario di Sara, egli aveva in Etiopia parte della sua famiglia e suo padre era oltremodo contrario ai loro progetti migratori, prendendo in giro i giovani di "pensare sempre all'America". Al tempo stesso, Kiflu sosteneva che le persone a Mekelle non fossero poi così interessate alla questione della nazionalità, o lo fossero almeno molto meno di loro. Tuttavia, è importante sottolineare che Kiflu e Sara prima di attraversare la frontiera avevano vissuto per molti anni in clandestinità, nascosti ad Asmara per sottrarsi al servizio

nazionale, con il rischio quotidianamente di essere catturati dai militari. Terrore e pericolo costellavano i racconti di entrambi rispetto a quegli anni e si propagavano anche nella vita in Etiopia: Kiflu, come altri rifugiati che avevano trascorsi simili, diceva che anche a distanza di anni, ogni volta che vedeva un'uniforme non poteva non pensare a quel periodo, al rischio di essere catturato, alle strategie che metteva in atto per sapere se la strada era sgombra dai militari ogni volta che usciva di casa. Essere arrestato dalla MP, la *military police* eritrea, era il suo incubo ricorrente dal quale, durante il primo anno a Mekelle, non era riuscito a liberarsi. I loro timori attuali entravano dunque in risonanza con passati faticosi e dolorosi dai quali era difficile liberarsi e si inserivano in quella cultura della migrazione all'interno della quale il viaggio è una risorsa cui attingere nei momenti di difficoltà.

Nonostante le difficoltà quotidiane e le profonde continuità con l'Eritrea, lo scarto tra il vivere ad Asmara e il vivere a Mekelle, tra il presente e il passato era enfatizzato da tutti e riguardava soprattutto la possibilità di fruire di maggiori libertà e di una certa possibilità di scelta. Questo scarto emerge in maniera particolarmente evidente riguardo al nuovo rapporto con le forze dell'ordine e con i documenti di identità, grazie all'assenza, in Etiopia, di quel sistema di controlli e posti di blocco che costituisce parte dell'ossatura del regime di Asmara. Ha detto a questo proposito Tesfay:

Quando ero in Eritrea, controllavo sempre se avevo l'ID in tasca, perché te la possono chiedere da un momento all'altro e se non ce l'hai non sentono scuse, tipo 'l'ho dimenticata'. No, ti prendono e ti portano alla stazione di polizia. [...] La mia ID era la mia vita quando ero in Eritrea! [...] Ora invece non mi preoccupa mai di dove sia la mia ID, anche se sto tutta la notte in giro. All'inizio controllavo sempre, pensavo di stare in Asmara, e se vedevo la polizia immaginavo mi controllassero! Poi mi ho capito che qui è diverso. Ho capito che la University ID card serve solo per entrare nel campus, ma poi nessuno ce la chiede.

Le parole di Tesfay, la dinamicità delle traiettorie biografiche di Bistrat, Daniel e Ab ricostruite in precedenza, la mobilità all'interno dell'Etiopia, ma anche la possibilità di uscire e far tardi la sera e di avere un accesso migliore a internet e ai canali di informazione globali costituiscono altrettanti esempi del modo in cui i rifugiati eritrei usufruiscono di spazi di azione che prima erano loro preclusi. In questo senso, l'iscrizione all'università ha un ruolo centrale e si carica di significati ulteriori, esplorati nelle pagine seguenti.

## 5.5. STUDENTI IN TRANSITO

### 5.5.1. Mobilità e istruzione

Nell’Africa post-coloniale, l’istruzione ha giocato un ruolo insieme politico e simbolico fondamentale, incarnando le speranze di sviluppo sociale, politico ed economico e rappresentando una pratica di consumo di modernità intesa nei termini di occidentalità (Comaroff, Comaroff 2005). Le università hanno assunto centralità non solo nella formazione di persone con le competenze necessarie al progresso delle nuove nazioni indipendenti, ma anche nel simbolizzare il potenziale di queste ultime di divenire moderne e sviluppate. Per quanto riguarda l’Etiopia e l’Eritrea, il nesso tra istruzione e progresso costituisce un elemento di forte continuità nei radicali cambi di assetto politico che hanno caratterizzato la regione negli ultimi decenni. L’impero di Haile Selassie, il regime del Derg e i governi etiopi ed eritrei successivi al 1993 hanno infatti allocato consistenti risorse nello sviluppo del settore educativo, inteso come vettore di sviluppo e benessere (Mains 2011), riservando alle due università storiche del Paese, quella di Asmara e quella di Addis Ababa, il ruolo di istituzioni competitive e riservate agli studenti migliori. Nell’“immaginario nazionale dell’istruzione” (Riggan 2009) le persone istruite avevano un ruolo centrale nel definire e modellare la nazione, non solo in quanto agenti di diffusione delle narrative nazionaliste contenute nei programmi scolastici, ma anche in base alla costruzione di una coincidenza tra progresso individuale e sviluppo nazionale. Soprattutto in passato, la realizzazione personale era percepita come parallela a quella del Paese, spingendo i giovani ad accettare che il governo pianificasse la loro vita individuale e promuovendo forti sentimenti di appartenenza alla collettività nazionale (Müller 2008, 2009). Al tempo stesso, tuttavia, il riconoscimento del valore trasformativo dell’istruzione ha influenzato rapidamente e in maniera duratura il modo di intendere i percorsi individuali attraverso la lente del progresso e del miglioramento delle condizioni personali. Se negli anni Sessanta gli studenti dell’università di Addis Ababa erano ossessionati dall’importanza di raggiungere i livelli più alti di istruzione per ottenere un lavoro ben retribuito (Levine 1965), cinquant’anni più tardi, a Jimma, nel sud dell’Etiopia, la convinzione che l’istruzione possa favorire il raggiungimento del successo individuale è ancora al centro delle narrative giovanili di progresso (Mains 2011).

Pur se per ragioni diverse, la coincidenza tra benessere individuale e sviluppo collettivo si è negli ultimi anni incrinata sia in Etiopia che in Eritrea. In Etiopia, come in gran parte dell’Africa e del Sud globale, il crescente iato tra crisi economica e aspirazioni giovanili ha

imposto un ripensamento del ruolo dell'istruzione nel garantire un futuro di successo, senza però metterlo del tutto in discussione. Malgrado il titolo di studio non garantisca più l'accesso a occupazioni ben retribuite, infatti, il grande valore di cui è tuttora investito è esemplificato, da Mekelle a Jimma, dalla proliferazione di college privati e dagli sforzi economici sostenuti dai singoli e dalle famiglie per sostenerne i costi di frequenza. L'aumento di diplomati e laureati ha tuttavia provocato quell'effetto che, parlando della Francia degli anni Settanta, Pierre Bourdieu ha definito "inflazione dei titoli di studio", ossia una disparità tra le aspirazioni che il sistema educativo produce e le opportunità che concretamente offre (Bourdieu 1979 [2001]).

Per quanto riguarda l'Eritrea, dal 2002 il sistema di istruzione ha subito una ristrutturazione profonda che nella scuola secondaria ha implicato il cambiamento delle politiche di promozione, attraverso un consistente abbassamento degli standard per l'accesso agli anni successivi e l'erosione dei tassi di competitività, di selezione e, in ultimo, di qualità.<sup>12</sup> Benché questi cambiamenti siano stati ufficialmente giustificati come un sostegno per gli studenti in difficoltà e come un modo per abolire ogni spreco di manodopera, di risorse e di tempo, essi sono in stretta connessione con la costituzione negli stessi anni di un nesso profondo tra istruzione e militarizzazione. Nel 2003 è stato infatti imposto l'obbligo di trascorrere il dodicesimo grado, corrispondente all'ultimo anno di scuola superiore, presso il campo militare di Sawa ed è iniziato lo smantellamento dell'università di Asmara, sostituita da college organizzati come istituzioni militari.<sup>13</sup> Per certi aspetti, sin dall'istituzione del servizio nazionale obbligatorio nel 1995, la scuola aveva funzionato come strumento per canalizzare gli studenti verso l'esercito, consentendo allo Stato di controllare i giovani in modo più capillare di quanto non potesse fare con chi non era dentro

---

<sup>12</sup> Nel 2002 è stato avviato il "Rapid Transformation of the Eritrean Education System", un pacchetto di riforme che, da un lato, è andato incontro alle pressioni internazionali, incrementando ad esempio il numero delle scuole primarie a livello periferico, e, dall'altro lato, ha rimodellato la piramide attraverso cui l'istruzione era stata immaginata sin dai tempi di Haile Selassie. Nel discorso inaugurale dell'Addis Ababa University nel 1961, l'imperatore aveva infatti affermato che il processo di formazione non può essere una colonna sottile, ma deve avere la forma di una piramide con una base ampia (Cowan, O'Connel, Scanlon 1965, in Mains 2012).

<sup>13</sup> Attualmente esistono sei college, tutti collocati fuori dai grandi centri abitati. Sebbene il ricollocamento delle sedi di istruzione superiore sia stato giustificato con l'esigenza di decentrare le istituzioni formative, come ha mostrato Tanja Müller (2008), tale processo garantisce al ministero dell'istruzione, e dunque al governo, un controllo più diretto, dissolvendo la libertà accademica. Il primo college istituito nel 2003 è stato quello di Mai Nefhi, collocato senza alcuna ragione in un luogo isolato pur se non molto distante da Asmara, che è stato posto sotto la direzione di un colonnello e di un vice rettore accademico (*id.*).

## Capitolo V

il sistema. Tuttavia le riforme del 2003<sup>14</sup> sono state recepite dagli insegnanti come un'erosione del proprio ruolo e dagli studenti come l'impossibilità di aspirare a un "futuro luminoso" (Riggan 2009). In altre parole, si è progressivamente attuata una trasformazione degli studenti in soldati che ha messo in discussione il ruolo che le *élites* colte avevano in precedenza immaginato di svolgere per lo sviluppo del proprio Paese. I cambiamenti nel settore formativo hanno pertanto provocato uno scontro tra due immagini di "cittadino": quella del "cittadino istruito", condivisa dai docenti e dagli studenti, e quella del "cittadino nazionale", promossa invece dalle nuove politiche governative e sostenuta dall'intreccio tra vita militare e scuola secondaria (Riggan 2013).

L'istruzione gioca pertanto un ruolo paradossale in Eritrea, poiché se da un lato contribuisce a instillare un senso progressivo del tempo e ad alimentare le speranze di migliorare le proprie condizioni di vita, dall'altro lato, il suo legame con il servizio nazionale mina alla base le possibilità di realizzare tali speranze. I giovani istruiti sono infatti imbrigliati in una situazione in cui non possono promuovere il proprio capitale culturale né aspirare a un miglioramento. Nelle narrazioni dei giovani eritrei, questo paradosso ha preso spesso la forma di uno scarto tra un prima e un dopo, tra un periodo in cui la vita era "bella" a uno in cui, con l'ingresso a Sawa, si era scoperta la "realtà". Ha riportato ad esempio Haftom, l'ex soldato che avrebbe voluto studiare musica e recitazione: "Quando ero piccolo, la mia vita era così bella che non so raccontarla con le parole. [...] Ma poi tutto è cambiato: sono entrato a Sawa e ho scoperto quale sarebbe stato il mio lavoro. Ho scoperto tutto sulla mia vita e ho capito che non avrei potuto avere la vita che desideravo". Nelle parole di Abrham come in quelle di molti altri, il passaggio dalla scuola a Sawa costituiva un momento che contraddiceva la visione del mondo precedente, scardinava le aspettative tramutandole in desideri irraggiungibili e traghettava dall'inconsapevolezza dell'infanzia a una fase di transizione in cui il futuro appariva incerto.

Malgrado i profondi cambiamenti del sistema educativo, tuttavia, il valore dell'istruzione non è stato azzerato né al livello simbolico né a livello pratico, subendo piuttosto un

---

<sup>14</sup> La disillusione rispetto al valore dell'istruzione è iniziata già nel 2001 quando duemilacinquecento studenti universitari, che si erano rifiutati di prestare un turno supplementare di servizio nazionale durante le vacanze estive, sono stati radunati nello stadio di Asmara e poi trasportati a Wi'a, nella depressione della Dancalia, luogo di detenzione inaugurato durante il colonialismo. Dopo la morte di due giovani a causa delle temperature eccessive, gli studenti sono stati trasportati Ghela'elo, con luogo con condizioni climatiche simili ma meglio attrezzato e costretti ai lavori forzati. Il confinamento dei giovani disobbedienti è stato interpretato dai cittadini come una sanzione, ponendo le basi per la costruzione di un nesso tra punizione e servizio nazionale. Pochi mesi prima, inoltre, i membri dell'unione studentesca universitaria erano stati arrestati per il discorso critico pronunciato durante le cerimonie di laurea (Müller 2008; Riggan 2013; Treiber 2009).

processo di riconfigurazione. Per gli studenti del dodicesimo grado, infatti, ottenere un buon risultato all'esame di immatricolazione e poter accedere al college è il modo più facile per evitare la vita militare e ottenere, dopo la laurea di primo livello, impieghi presso uffici governativi e ministeriali, spesso come insegnanti in aree remote del Paese. L'istruzione superiore è inoltre intrecciata in molti modi con la mobilità poiché, almeno fino a pochi anni fa, le borse di studio all'estero costituivano, un canale migratorio relativamente facile da percorrere, sia per uscire dal Paese sia per raggiungere le altre mete dall'Etiopia o dal Sudan. Come ha notato Riggan (2013), poi, l'enfasi sull'istruzione è anche un modo per inserire la propria traiettoria migratoria nel progetto nazionale: studiare all'estero per offrire in seguito le competenze acquisite per lo sviluppo del Paese consente infatti di rendere il proprio viaggio coerente con il progetto di miglioramento della collettività nazionale e smarcarsi dalle accuse di egoismo che le retoriche ufficiali riversano sui migranti. Mobilità e istruzione sono dunque in una relazione sfaccettata e biunivoca, perché se l'impegno nello studio è una via di mobilità e un modo per costruire un'immagine romantica del proprio ritorno, muoversi è la sola possibilità per continuare a studiare.

Collocata in questa cornice, la decisione del governo etiope di aprire le università appare in stretta relazione con quella sensibilità agli eterogenei background di cui i rifugiati sono portatori che secondo Iyob, il responsabile del settore protezione dell'ARRA, è alla base delle politiche di accoglienza. Tuttavia, contrariamente a quanto questo retroterra lascerebbe presagire, per i rifugiati della Mekelle University la possibilità di studiare in Etiopia non era quasi mai considerata come un passo per la realizzazione delle proprie fantasie di futuro e i giudizi positivi su questa opportunità riguardano più gli effetti sulla vita quotidiana e sulle relazioni sociali in Etiopia che non i benefici formativi. La traiettoria di Ermias aiuta a chiarire questo punto.

Quando ci siamo conosciuti alla fine dell'anno accademico 2012/2013, Ermias aveva ventisette anni ed era al secondo anno del corso di laurea in ragioneria. In Eritrea aveva lavorato come assistente presso il dipartimento di psicologia del college in cui si era laureato e, al contrario di molti suoi coetanei, non aveva mai avuto problemi personali con il governo e amava il suo lavoro come insegnante. Tuttavia coltivava da anni il desiderio di attraversare la frontiera per continuare a studiare. Lavorando come assistente e potendo sfruttare la connessione internet gratuita del college, Ermias era riuscito a ottenere una borsa di studio per un master in un'università degli Stati Uniti. Sapeva che non avrebbe avuto la possibilità di uscire legalmente dall'Eritrea ma che avrebbe dovuto recarsi prima in Etiopia o in Sudan da dove, come i percorsi migratori di molti suoi amici dimostravano,

## Capitolo V

sarebbe stato facile partire per gli Stati Uniti. Ermias mi ha raccontato di essere stato molto spaventato prima della partenza, per i rischi di essere ucciso o arrestato dai soldati e per l'accoglienza che avrebbe ricevuto in Etiopia, ma di aver assunto il rischio perché la sua borsa di studio era un'occasione che non poteva perdere.

L'arrivo in Etiopia ha tuttavia coinciso con il crollo delle sue speranze, poiché i tempi burocratici richiesti dal processo di identificazione per il riconoscimento dello status di rifugiato hanno fatto decorrere i termini previsti dalla borsa di studio. Ermias descriveva il suo primo mese nel campo di Adi Harush in cui era stato trasferito come il periodo più buio della sua vita, non solo per le precarie condizioni del campo che era stato appena aperto e mancava di diversi servizi, ma anche perché, per utilizzare le sue parole: "Non avevo più alcun *ray*, avevo perso il mio progetto e volevo solo aspettare che la vita facesse il suo corso, senza più pianificare". Dopo qualche mese ha iniziato a lavorare per il Jesuit Refugee Services in un programma contro la denutrizione e, prestando un servizio che riteneva utile e appagante, si è risollevato. Il suo impegno come operatore sociale è stato però temporaneo poiché gli si è presentata presto un'altra opportunità, quella di iscriversi all'università. Assegnato al corso di ragioneria, Ermias si è presto appassionato ai suoi nuovi studi ma soprattutto la vita in città gli ha permesso di accedere più facilmente a internet per cercare, di nuovo, borse di studio per l'estero.

Il racconto di Ermias esemplifica diversi aspetti del rapporto tra istruzione e mobilità, poiché oltre a declinare il desiderio migratorio in un progetto specifico, quello di continuare a studiare, il giovane ha attraversato la frontiera solo quando ha avuto concrete possibilità di realizzarlo. Inoltre, egli ha costruito la propria opportunità di movimento proprio attraverso l'elevato capitale culturale di cui disponeva e i privilegi tecnologici che esso implicava (la connessione internet del college). Tuttavia, benché l'aspirazione di Ermias fosse di continuare gli studi, frequentare la Mekelle University non lo sottraeva del tutto dalla bruciante sensazione di "perder tempo" e dal proiettare le sue aspirazioni nel futuro e nell'altrove.

Non dico che studiare in Etiopia non sia utile, ma non è il meglio per me: finché resto qui la mia vita sarà sempre uguale, l'anno prossimo e l'anno dopo ancora, invece io voglio un cambiamento. Prima pensavo sempre 'quanti giorni sto perdendo?'. Per questo poi ho iniziato a contare in mesi. E ora sono trenta mesi [...] La mia speranza è di avere una borsa di studio per raggiungere i più alti livelli di istruzione ed essere una persona realizzata. Il mio sogno non è vivere all'estero, ma imparare e tornare ad Asmara. Se

anche ci fosse la pace, non tornerei mai al mio Paese adesso, perché lì non avrei nulla da imparare.

Se, come si è visto in precedenza, l'istruzione radica una visione lineare del tempo, fatta di step e di miglioramenti successivi, per gli studenti eritrei a Mekelle l'università coincideva piuttosto con la sospensione delle possibilità di progresso e, al contrario, con l'assenza di cambiamento. In altre parole, l'università non era intesa come esperienza di formazione, come un passo nel processo di realizzazione di sé, né tanto meno come una fase della stabilizzazione in Etiopia. La precarietà è testimoniata anche dal numero elevatissimo di studenti che hanno sospeso gli studi prima della laurea. Tutti coloro che, tra i miei informatori, hanno lasciato l'università lo hanno fatto per cogliere, o per cercare, un'occasione migliore (migrare negli USA o in Europa, lavorare ad Addis Ababa, sposarsi), mostrando come l'opzione universitaria avesse un ruolo marginale rispetto ai desideri di mobilità.<sup>15</sup>

L'esperienza alla Mekelle University può essere più a fondo compresa se osservata nella sua contingenza, ossia come parte di esperienze biografiche di soggetti che vivono e si pensano in transito. In questa prospettiva, essa appare un'occasione da cogliere, perché consente di vivere legalmente al di fuori dei campi, di ottenere un alloggio in città e di occupare il tempo in quella che è vissuta come una meta transitoria, in attesa di un cambiamento. L'analisi degli anni universitari risulta pertanto centrale per esplorare la complessità della condizione di transito, in modo particolare in relazione alla percezione del tempo e allo scarto tra vita presente e futuri immaginati, che esamino nel prossimo paragrafo, e al parziale rimaneggiamento dei confini simbolici e dei loro marcatori, al centro del paragrafo successivo.

### **5.5.2. “From camp to campus”**

La Mekelle University, inaugurata ufficialmente nel 2000, è un'istituzione in forte espansione ed è composta di tre *campus*, sette college, otto istituti e numerose biblioteche. Ogni campus, oltre ai dipartimenti, alle aule e alle biblioteche, ospita dormitori e mense ed è contornato di caffè, internet point e ristoranti, che costituiscono i luoghi di ritrovo di una

---

<sup>15</sup> La sola eccezione è rappresentata dalle discipline mediche e sanitarie poiché ritenute un sapere spendibile, la cui acquisizione risulta dunque coerente con le aspirazioni di mobilità.

## Capitolo V

popolazione studentesca di circa trentunomila studenti<sup>16</sup> inclusi, dall'anno accademico 2010/2011<sup>17</sup>, anche i rifugiati eritrei.

Nei racconti di tutti i miei interlocutori, il passaggio “*from camp to campus*”, per utilizzare un'efficace espressione di Berhane, ossia dal campo profughi al campus universitario, ha marcato una notevole discontinuità nella vita quotidiana. “Mekelle mi sembrava Roma!”, ha commentato il giovane descrivendo attraverso un paragone iperbolico<sup>18</sup>, il suo impatto con la capitale del Tigray dopo aver trascorso molti mesi ad Adi Harush. Anche per coloro che avevano trascorso lunghi periodi ad Addis Ababa, ospiti di amici o parenti, la possibilità di risiedere stabilmente e legalmente in città, senza doversi preoccupare del sostentamento materiale, ha costituito un cambiamento. Le conseguenze principali del diventare uno studente universitario hanno riguardato soprattutto la riorganizzazione della vita quotidiana attraverso impegni e scadenze contingenti e dunque una ristrutturazione del tempo. Nonostante, come si è visto, quasi nessuno considerasse lo studio come funzionale ai propri desideri per il futuro e molti mettersero in discussione il valore formativo dell'università etiopica, quasi tutti prendevano molto seriamente gli impegni accademici, utilizzando i buoni risultati ottenuti per rimarcare il confine simbolico con i Tigrini e, soprattutto, adoperando le attività accademiche per riempire il tempo. La giornata tipo di uno studente universitario è, infatti, occupata da lezioni ed esercitazioni, è scandita dagli orari della mensa ed è arricchita da vari momenti di socialità. I periodi di lezione sono poi interrotti da quelli di vacanza e da quelli degli esami, in cui gli impegni diventano più fitti. Se dunque, come si è visto, vivere in transito e nell'attesa implica un processo di svuotamento e di destrutturazione del tempo, gli impegni universitari offrivano una struttura e un contenuto inaspettati, come l'analisi della vita quotidiana di Temesgen mostra.

---

<sup>16</sup> Rispetto alle dimensioni del centro urbano, Mekelle ospita una popolazione di studenti molto consistente, proveniente da ogni regione del paese: è infatti il ministero dell'istruzione a distribuire nelle varie università pubbliche coloro che superano il test di sbarramento effettuato alla fine del dodicesimo grado di scuola.

<sup>17</sup> Insieme ad Aksum, Semera e Addis Ababa, Mekelle è stata tra le prime università del Paese ad accettare i rifugiati. Secondo i dati forniti dall'ARRA, il primo anno sono stati ammessi sessantanove studenti, e numeri analoghi si sono replicati anche nei due anni accademici successivi, mentre non ci sono stati nuovi studenti nel 2013/2014. Le cifre che mi ha fornito il Registration Office della Mekelle University sono invece inferiori, poiché non tutti coloro che hanno superato il test si sono iscritti e, soprattutto, molti hanno interrotto il percorso universitario prima di averlo concluso. In effetti, su sessantanove potenziali matricole del 2010, nel 2013 si sono laureate poco più di dieci persone e dei tredici studenti che ho frequentato assiduamente nel periodo di ricerca, ben cinque, ossia più un terzo, non hanno portato a termine gli studi.

<sup>18</sup> Richiamando Roma, Berhane ha utilizzato un termine di paragone non solo familiare a me che ero la sua interlocutrice, ma che si basava su terzo termine mancante, ossia Asmara. Mentre infatti la capitale dell'Eritrea è soprannominata “piccola Roma” per le sue somiglianze architettoniche con la capitale del vecchio impero coloniale, Mekelle è talvolta ironicamente chiamata “piccola Asmara” per le sue somiglianze con quest'ultima.

Malgrado definirsi annoiati fosse abbastanza comune tra i rifugiati, per Temesgen combattere la noia e riempire il tempo erano preoccupazioni costanti che erano diventate quasi ossessive quando, all'inizio di un semestre, i suoi corsi erano iniziati con un forte ritardo. Ritrovandosi a Mekelle senza nulla da fare, Temesgen era sempre in giro negli internet point o per le vie del centro, alla ricerca di modi per far passare il tempo che non implicassero una disponibilità economica su cui non poteva contare. In quelle settimane, ripeteva spesso di detestare Mekelle poiché, a suo dire, il tempo trascorreva più lentamente che ad Addis Ababa dove c'erano più distrazioni e più persone da incontrare e dove le grandi distanze e il traffico congestionato dilatavano i tempi di spostamento. La continua preoccupazione di Temesgen di riempire il tempo e contrastare la noia può essere fecondamente illuminata se messa in relazione con il concetto di noia che è emerso nell'Ottocento europeo. Secondo Elizabeth Goodstein (2005), il concetto moderno di noia è nato dallo scarto tra l'aspettativa, intrinseca all'idea di progresso, che il futuro sia diverso e migliore del passato e la constatazione che il presente non è come si era immaginato. In questo senso, la noia di Temesgen può essere intesa, riprendendo le riflessioni di Mains "non solo come il sentimento di avere troppo tempo, ma che questo tempo non sia significativo, perché non trascorre nella maniera progressiva che ci si aspetta" (Mains 2007: 67).

L'esigenza di riempire il tempo, inoltre, era spesso posta in relazione da Temesgen e da molti altri con il bisogno di "non pensare" che, analogamente ad altri contesti dell'Africa orientale (cfr. Mains 2011; Weiss 2005), includeva un ampio ventaglio di concetti, dallo stress alla depressione, frequentemente associati con le preoccupazioni per il futuro. Se nei campi profughi, secondo le narrative dei miei interlocutori, gli sforzi per distogliere la mente da pensieri ricorrenti e negativi passano attraverso il consumo di birra, *khat*, sigarette e media, l'università è presentata come un modo per distrarsi, per fare qualcosa senza indugiare in comportamenti ritenuti dannosi e socialmente sanzionati. Tuttavia, diversamente da quanto avviene a Jimma, o tra i giovani urbanizzati tanzaniani studiati da Weiss (2005), i pensieri di cui i rifugiati volevano liberarsi non riguardavano solo il futuro ma anche un presente indesiderato e le memorie di un passato che veicolavano la mancanza di persone lontane ed erano intrise di esperienze dolorose dalle quali era talvolta difficile prendere le distanze. Temesgen, ad esempio, catturato sulla frontiera durante il suo primo tentativo di fuga, aveva trascorso un anno in carcere e, dopo aver disertato l'unità militare cui era stato assegnato in seguito alla detenzione, aveva vissuto molti mesi in clandestinità ad Asmara. Raccontando dei modi con cui sfuggiva ai controlli e dell'allerta, del sospetto

e della paura che avevano dominato la sua vita in quei mesi, Temesgen sosteneva di esserne ancora perseguitato. Le caffetterie in cui ci incontravamo diventavano lo scenario in cui i suoi racconti dell'ultimo periodo trascorso in Eritrea prendevano forma e si attualizzavano, creando una confusione tra passato e presente, tra il qui e l'altrove. La somiglianza di Mekelle con Asmara faceva riaffiorare ricordi e affetti e ribadiva la sensazione di immobilità rispetto al futuro immaginato altrove di cui riusciva a liberarsi, a suo dire, solo riempiendo il tempo. Nell'impossibilità di perseguire progetti con un orizzonte temporale lungo, Temesgen oscillava tra l'impellenza di riempire il presente e i tentativi di gestire quello che, con Jane Guyer, possiamo chiamare il "futuro prossimo" (2007), ossia quelle strutture temporali di pensiero e azione che costituiscono il ponte tra le incertezze immediate e la potenzialità creativa di immaginari lontani e che l'università sembra in qualche modo incarnare.

### **5.5.3. "Perché gli Eritrei sono tre passi avanti"**

Grazie all'eterogeneità del gruppo di studenti con cui ho lavorato, composto di ragazzi iscritti al primo, secondo o terzo anno di università, e all'estensione temporale della ricerca, ho potuto assumere uno sguardo diacronico che ha rivelato la vita universitaria come un importante motore di inserimento sociale. Mentre le matricole, soprattutto all'inizio dell'anno accademico, tendevano a sottolineare il proprio isolamento e la diffidenza verso gli Etiopi, gli studenti degli anni successivi dipingevano un quadro differente, fatto di rapporti amicali e solidali. Nelle analisi sul transito, la tessitura di reti sociali è stata spesso messa in relazione con la precarietà e con i progetti di mobilità ed è stata interpretata come un tentativo di sviluppare forme di solidarietà pragmatica e di instaurare "un ordine nel disordine delle circostanze" (Agier 2008: 74). Il viaggio e le condizioni di rischio e di solitudine che lo qualificano sono stati intesi come elementi che stimolano la formazione di reti sociali che possono ricalcare le appartenenze linguistiche, nazionali e religiose che precedono la partenza e che si basano sul sentimento di far parte di una stessa "comunità di destini", ossia sulla condivisione di uno spazio e di una condizione temporanea (Bredeloup, Pliez 2005; cfr. Ba, Choplin 2005; Bava 2005; Brachet 2011; Spiga 2005). Nel caso degli studenti eritrei a Mekelle, benché inserite in una situazione di transito migratorio, le relazioni costruite negli anni universitari appaiono basate su un'altra "comunità di destini", quella degli studenti universitari, che accomunava, seppur temporaneamente, Eritrei ed Etiopi. La vita nel campus universitario obbliga, infatti, a una convivenza forzata

e alla condivisione di spazi intimi – quali la mensa, il dormitorio, i bagni –, dei luoghi di studio e di ricreazione e di un percorso di formazione e di crescita che, come si è visto in precedenza, è investito di un forte valore simbolico. Si tratta di una convivenza complicata, poiché densa dei significati e dei valori storici e culturali che caratterizzano le relazioni tra gruppi, e può essere pensata come una rinegoziazione temporanea dei confini simbolici, mediante un processo di coagulazione circoscritta nel tempo e riferita solamente a determinati ambiti dell'esistenza.

Queste dinamiche emergono chiaramente attraverso l'analisi delle relazioni sociali, delle pratiche e delle narrazioni di Berhane, le cui posizioni e trasformazioni sono particolarmente rappresentative di alcuni snodi generali. Come già affermato, Berhane era uno studente di ragioneria che, in maniera analoga ad altri Eritrei, considerava gli studi alla Mekelle University secondari per la sua formazione: aveva conseguito infatti una laurea in una materia affine in Eritrea che riteneva più importante sia per la qualità degli insegnamenti – perché il settore educativo eritreo è giudicato migliore –, sia per il suo percorso di crescita – perché era stata la sua prima laurea. Tuttavia Berhane aveva preso il percorso di studi molto seriamente, tanto da rimandare di qualche mese il suo viaggio verso il Sudan e la Libia per essere presente il giorno della cerimonia di laurea e aveva stretto legami con molti studenti etiopi. Pratiche quotidiane, quali seguire le lezioni, la fatica o la passione per lo studio, l'ansia per gli esami, avevano avuto un ruolo fondamentale nella creazione di piccole complicità e di ambiti di condivisione, che avevano favorito la conoscenza reciproca, in parte erodendo il muro di sospetti e pregiudizi. In questo processo di avvicinamento reciproco, le difficoltà maggiori avevano riguardato i rapporti con i Tigrini, a causa dei rancori e delle accuse reciproci relativi alla guerra di frontiera, ed erano spesso scaturite in discussioni e litigi che avevano solo in parte eliso i dissapori. Parlando dei primi mesi a Mekelle, Berhane ha affermato:

Ero convinto che i giovani in Etiopia pensassero solo al *khat*, ma ora so che ci sono persone valide, veri e propri geni. [...] Avevo molti pregiudizi, perché in Eritrea i Tigrini sono rappresentati come pezzenti, gli Amara come neri e violenti, gli Oromo come neri e primitivi. La vita universitaria all'inizio era difficile, perché avevo paura di loro, stavamo sempre tra di noi Eritrei e non avevamo idea di come loro ci vedessero. Ma poi le cose sono cambiate, ho degli amici e so cosa fanno e come la pensano. Non possiamo generalizzare e dire “gli Etiopi sono così; gli Eritrei sono così”; e nemmeno “gli Italiani e gli Americani” sono così. Possiamo dire “Dave è così, Aurora è una brava persona”.

## Capitolo V

L'università ha costituito dunque un meccanismo di aggregazione, capace di incrinare i pregiudizi, di scalfire le visioni monolitiche e reificanti sottese al discorso nazionalista e di favorire l'attraversamento dei confini sociali. In maniera significativa, Berhane proiettava diffidenza e paura al di fuori del campus universitario, verso chi non è istruito, producendo nuove differenziazioni e rinforzando gli elementi di coesione nel gruppo degli studenti. La condivisione delle esperienze quotidiane e soprattutto di uno specifico immaginario che investe l'istruzione di valore e che plasma pratiche, emozioni e orizzonti futuri, induceva a privilegiare la comune dimensione di studente rispetto alle possibili differenze, permettendo di produrre un amalgama in grado di mettere parzialmente da parte la densità storica che costruisce Eritrei ed Etiopi come antitetici. Essere studenti della Mekelle University, di uno specifico *campus* o di un particolare dipartimento erano alla base della costruzione di sensi di appartenenza, seppur contestuali ed effimeri, che venivano ribaditi pubblicamente attraverso la partecipazione ai tornei di calcetto organizzati tra dipartimenti, l'adesione ai gruppi su Facebook e le fotografie pubblicate sui social network.

In questo percorso di inserimento, l'apprendimento dell'amarico ha svolto un ruolo cruciale. Benché la lingua ufficiale dell'università sia l'inglese, tutti i rapporti informali si svolgono nella lingua della federazione etiope, ossia l'amarico, e molto spesso le due lingue sono alternate anche durante l'attività didattica. Con l'eccezione degli *amiche*, i giovani eritrei che arrivano in Etiopia non conoscono l'amarico e imparare la lingua è un passaggio necessario per seguire le lezioni, per avere rapporti sociali e per non essere immediatamente riconoscibili come Eritrei nella comunità di studenti. Tuttavia l'amarico è una lingua investita di significati politicamente marcati, in quanto strumento di dominazione e simbolo dell'oppressione coloniale etiope subita dall'Eritrea, poiché sia durante l'impero di Haile Selassie che durante il regime di Hailemariam Mengistu l'amarico fu imposto a spese del tigrino. Berhane, ad esempio, raccontava con una certa fierezza della coraggiosa resistenza del padre e del nonno ad apprendere l'amarico che aveva portato entrambi all'arresto in periodi storici differenti. Tale fierezza conviveva senza contraddizioni con la soddisfazione con cui Berhane, alla fine del secondo anno, esibiva la competenza linguistica che aveva raggiunto: ogni volta che aveva difficoltà nei dialoghi in inglese con me la riconduceva al fatto che era così concentrato a essere fluente in amarico da aver perso il controllo sulle altre lingue straniere. Nella sua esperienza quotidiana alla Mekelle University, infatti, l'amarico non era più la lingua dell'oppressore né un marcatore della differenza, quanto piuttosto un medium essenziale per vivere la quotidianità, per avere successo negli studi e per sentirsi socialmente inserito nella comunità degli studenti.

Per Berhane, essere integrato era motivo di orgoglio: mi parlava con entusiasmo delle serate che, durante il terzo anno, organizzava insieme ad amici eritrei ed etiopi, degli inviti a casa e del suo successo con le ragazze. In quel periodo era sempre indaffarato e di corsa e mi spiegava di voler vivere quegli ultimi mesi nel modo più pieno possibile, di voler sfruttare ogni istante. Definiva gli anni universitari a Mekelle in termini positivi, perché si era sentito per la prima volta libero e perché aveva avuto la possibilità di condividere e di scambiare molto con gli altri e sapeva che tutto ciò gli sarebbe mancato. Inoltre, il *pocket money* e i prezzi bassi dei bar dei campus gli offrivano una disponibilità economica, seppur minima, che gli consentiva di invitare le ragazze, possibilità che in Eritrea era spesso preclusa a detrimento un aspetto importante nella propria realizzazione di giovani adulti.

Tuttavia, questi effimeri sensi di appartenenza, pur permettendo il temporaneo e circoscritto attraversamento dei confini sociali, non ne metteva in discussione l'esistenza. Lo stesso Berhane, ad esempio, proprio nello stesso periodo in cui viveva con entusiasmo la confidenza e la vicinanza che aveva costruito con alcuni colleghi, tracciava una differenza molto netta tra rifugiati eritrei e ragazzi etiopi. Un giorno, mentre mangiavamo un piatto di *fata* in una caffetteria affollata di studenti, guardando intorno a sé, ha commentato che “questi Etiopi” stavano probabilmente già pensando a quello che avrebbero mangiato il sabato sera, perché “loro” non avevano preoccupazioni e potevano pensare solo a divertirsi. Al contrario, la sua mente, come quella degli altri Eritrei, era piena di pensieri, dal ricordo delle dure esperienze vissute e degli affetti lontani alle preoccupazioni per l'anno successivo. Sosteneva che, diversamente dagli altri, lui non poteva sapere nemmeno dove sarebbe stato dopo la laurea perché voleva cambiare la sua vita e ciò non sarebbe avvenuto frequentando l'università di Mekelle. Pur nella condivisione di esperienze, spazi e momenti quotidiani, la lontananza dagli Etiopi era dunque ribadita dalla consapevolezza che gli anni universitari costituivano solo un passaggio fugace rispetto a un orizzonte il cui scenario era altrove. Incomunicabilità e lontananza erano poi rinforzate dalla sensazione di unicità che caratterizza gli Eritrei e, in maniera ancora più profonda, da quella cortina di sospetto e sfiducia che, sebbene in parte incrinata, non veniva mai del tutto superata. Berhane ribadiva di continuo la distanza che sentiva anche nei confronti della sua fidanzata, una ragazza di Addis Ababa, sminuendo le possibilità di lei di capirlo nonostante gli sforzi. I due trascorrevano molto tempo assieme eppure in sua assenza Berhane affermava spesso, seppur in tono scherzoso: “Tutto quello di cui avrei bisogno è una *gual Asmara*, un'*asmario girl*”, ossia una ragazza di Asmara, “perché gli eritrei sono tre passi avanti”.

Dunque, nonostante l'ambiente universitario funzionasse come un meccanismo di inclusione, i confini tornavano di continuo per dare sostanza e per concettualizzare una differenza ritenuta incommensurabile. Il ricorso alle retoriche nazionaliste può essere qui inteso non tanto come la riproposizione dei discorsi egemonici, ma piuttosto come il linguaggio attraverso cui, tra gli studenti eritrei, prendevano forma e divenivano intellegibili difficoltà comunicative che erano in relazione con la distanza tra congiunture esistenziali caratterizzate da esperienze passate differenti e diverse possibilità di controllare la vita presente e di progettare il futuro.

### 5.6. *“WHAT’S NEXT?”*

La distanza tra la propria condizione di rifugiati e quella degli studenti etiopi emerge in maniera ancor più netta in relazione al rapporto con le istituzioni governative. Se, infatti, l'opzione universitaria era giudicata positivamente per le ricadute sul tessuto sociale e sulla vita quotidiana, il giudizio si invertiva di segno nelle discussioni intorno alle ragioni per cui il governo etiope aveva offerto questa opportunità. Nessuno dei miei interlocutori intendeva la formazione universitaria nei termini di un diritto ma piuttosto come una concessione rispetto alla quale vi erano varie interpretazioni accomunate dalla convinzione che il governo coltivasse, nascosti dietro la bontà del gesto, i propri interessi politici, sia sul piano delle relazioni con l'Eritrea sia su quello globale.

Ha commentato a questo proposito Ab, uno dei pochi che ha avuto accesso alla facoltà di infermieristica:

L'università non è per il nostro beneficio, ma per quello del governo. Gli studenti etiopi non se ne rendono conto e ci dicono: “Il nostro governo vi fa studiare gratis, fa questo per voi”. Ogni volta mi viene da ridere, perché noi sappiamo qual è la realtà. [...] Per prima cosa il governo è pagato dall'UNHCR. Secondo, ottiene un buon nome all'estero. E terzo, vuole cambiare le sue relazioni con l'Eritrea attraverso di noi.

Le parole di Ab, analogamente a quelle di molti altri, evidenziano ancora una volta quella postura di sfiducia e di sospetto per cui “le cose non sono mai come sembrano” e ribadiscono la percezione di uno scarto profondo tra quello che appare e la “realtà”. Tale sfiducia e tale scarto risultano, in questo caso, particolarmente marcati ed espliciti poiché coinvolgono l'Etiopia, sia nella sua posizione ambigua di Paese nemico e Paese di

accoglienza, sia come entità politica che, in quanto tale, gode di livelli di sfiducia aprioristicamente alti. La maggior parte degli studenti era solidale con il governo etiope rispetto alla possibilità che l'università potesse migliorare le relazioni tra Etiopi ed Eritrei, sostenendo che la guerra riguardava i governi e non i popoli. Tuttavia, se per alcuni la funzione di ricomposizione sociale svolta dall'università era un elemento di speranza per il futuro, per altri perdeva di importanza rispetto alle possibili ricadute positive che l'Etiopia ne avrebbe tratto e, soprattutto, rispetto ai supposti “secondi fini” del governo di Addis Ababa. L'opzione universitaria era infatti interpretata da molti studenti come una strategia nella guerra contro l'Eritrea, volta a drenare le classi giovani e istruite della popolazione e a spingerle dalla propria parte. Secondo Berhane, ad esempio, l'obiettivo ultimo dell'apertura delle università agli Eritrei era la ricostituzione della federazione perché, sosteneva, “gli Etiopi pensano di continuo all'Eritrea”. Per questo, anche se era momentaneamente grato al governo etiope per l'opportunità concessa, non sarebbe mai stato al loro fianco “perché ci sono fratelli e sorelle, madri e padri che si sono sacrificati per rendere l'Eritrea ‘Eritrea’, per far sventolare la nostra bandiera”. Per Berhane, il sogno della federazione era condiviso anche tra gli studenti etiopi che rivendicavano, seppur sottovoce, il possesso di Assab e di Badme, ignorando la mappa tracciata durante il colonialismo italiano. Nei discorsi di Berhane e di molti altri, i risvolti politici della questione universitaria erano dunque interpretati attraverso la retorica rigida e dicotomica delle appartenenze nazionali, delle frontiere e del conflitto che era tuttavia continuamente messa in discussione nelle pratiche quotidiane in cui i benefici dell'università erano colti in maniera flessibile e pragmatica.

Sulla base dei rumours che circolavano tra gli studenti eritrei, i “secondi fini” del governo etiope erano dimostrati dalle restrizioni nell'accesso ai corsi di laurea a indirizzo medico-sanitario<sup>19</sup>, dalla non considerazione delle loro condizioni di svantaggio rispetto alla performance al test di ammissione e, soprattutto, dalla scarsa chiarezza riguardo alle possibilità *post-lauream*. A questo proposito, la laurea dei primi Eritrei, avvenuta a luglio del 2013, è stato un momento molto atteso perché consentiva a tutti gli studenti di capire cosa li aspettava dopo l'università. Inoltre, le celebrazioni dell'evento hanno agito come un catalizzatore di alcune tensioni implicite tra studenti e istituzioni.

---

<sup>19</sup> All'inizio dell'anno 2012-2013, ad esempio, c'è stata una piccola protesta condotta dai tredici studenti eritrei che, ammessi a studiare scienze naturali, rivendicavano il diritto di accedere ai corsi di infermieristica e ostetricia. Dopo circa dieci giorni, anche grazie alla lettera di supporto dalla sede centrale dell'ARRA, cinque di loro sono stati ammessi e gli altri si sono accontentati di questo parziale successo.



Nel sistema etiope il conseguimento della laurea avviene, per tutti gli studenti e per tutte le università, in un solo giorno all'anno stabilito a livello federale. A Mekelle le celebrazioni sono di solito svolte nella sede del Martyrs Memorial Monument<sup>20</sup> ma coinvolgono tutta la città: dopo le celebrazioni ufficiali, infatti, le strade del centro urbano vengono invase dai neolaureati, resi riconoscibili dalla toga in stile americano, e dai loro parenti, provenienti da ogni parte del Paese e spesso in abiti tradizionali. Nel 2013, l'inedita presenza di studenti eritrei ha ricevuto una significativa enfasi a livello federale e locale: a Mekelle, ad esempio, le lauree sono state presiedute da rappresentanti dell'ARRA e dell'UNHCR arrivati da Shire per l'occasione. Paragonandosi a genitori che accorrono da lontano per assistere alla laurea dei propri figli, queste istituzioni si sono fatte carico di organizzare una serie di festeggiamenti marcati da una spiccata cerimoniosità in prestigiosi e costosi ristoranti della città, cui di solito i rifugiati non hanno accesso. La cena del giorno della laurea, ad esempio, è stata allestita nella sala all'ultimo piano di un ristorante fuori città chiamato, riproponendo la tendenza locale di appropriarsi di icone occidentali, "Hilltop" da cui si gode di una vista

---

<sup>20</sup> Come si è visto, si tratta di un monumento fortemente celebrativo che esalta i valori nazionalisti della comunità tigrina e il valore di chi ha sacrificato la vita per la libertà dall'oppressione. Esso si propone come luogo formativo per le nuove generazioni e farsi fotografare con l'obelisco è una sorta di rituale che scandisce le fasi importanti della vita degli abitanti di Mekelle, dal matrimonio alla laurea.

esclusiva dell'area urbana. All'evento sono stati invitati, oltre ai festeggiati, i rappresentanti degli studenti eritrei, quelli istituzionali dell'università e alcuni giornalisti. Il ricco banchetto è stato preceduto da discorsi ufficiali delle istituzioni e degli studenti, tutti fortemente retorici, volti a enfatizzare, da una parte, la bontà e gli sforzi del governo nel far raggiungere questo importante traguardo personale e, dall'altra, la gratitudine per l'opportunità concessa e per i festeggiamenti offerti.

Tuttavia, le parole, la musica, le danze e il buon cibo si arenavano intorno alla domanda cruciale che aleggiava in quei giorni, ossia, "*what's next?*", cosa accadrà dopo? I laureati di tanto in tanto cercavano di avvicinare in privato gli esponenti dell'ARRA e dell'UNHCR o chiedevano di fissare una riunione dopo le celebrazioni per discutere collettivamente del futuro. Tanto negli interventi pubblici, quanto in quelli privati, i rappresentanti istituzionali assicuravano il massimo impegno per offrire agli studenti un impiego coerente con le nuove qualifiche, in accordo con i vincoli legali e i limiti di budget. Gli studenti facevano invece pressione per avere risposte più concrete e che, soprattutto, si accordassero con le loro aspettative rispetto all'istruzione già disattesa in Eritrea, ossia ottenere borse di studio per università estere oppure avere accesso ai master. Il timore era che gli sforzi dell'ARRA e dell'UNHCR fossero orientati a creare dei posti di lavoro all'interno dei campi. Sebbene questa prospettiva non sia mai stata esplicitata in quei giorni, essa era mormorata da entrambe le forze in gioco pur essendo a tutti palese che nessun laureato avrebbe accettato di tornare nei campi. Dopo i due giorni di festeggiamenti, gli esponenti ufficiali sono ripartiti da Mekelle senza aver dato rassicurazioni, lasciando dietro di sé forti sentimenti di malcontento e di insoddisfazione. L'università era divenuta, in maniera ancora più netta, un'opportunità da cogliere nella contingenza senza possibili investimenti per una progettualità a medio e a lungo termine, al punto che molti non sono tornati a Mekelle dopo la pausa estiva. Nelle settimane successive, inoltre, i discorsi riguardanti i supposti secondi fini del governo etiope sono stati più frequenti e le critiche nei confronti dell'ARRA, in precedenza sempre velate e timorose, sono divenute più esplicite.

In conclusione, per i rifugiati eritrei l'Etiopia costituisce uno scarto duplice delle aspettative: in primo luogo, una fase pensata come temporanea e transitoria diviene invece un tempo dilatato in cui sono elaborati, rimodellati e realizzati progetti, sono intessute relazioni e affetti, sono vissuti desideri, delusioni e paure, pur in una condizione di precarietà e incertezza per il futuro. In secondo luogo, rivelandosi migliore di come era stata immaginata, l'Etiopia produce uno sgretolamento delle attese e dei pre-giudizi, che si

## Capitolo V

aggiunge a una più lunga serie di esperienze vissute dai rifugiati e caratterizzate dalla messa in discussione delle aspettative rispetto alla realtà (la scoperta della brutalità del regime, dell'indefinitezza del servizio nazionale o della vita a Sawa, per esempio). Se, come asserisce Pierre Bourdieu, la coincidenza tra tendenze oggettive e attese del soggetto rende l'esperienza del mondo un insieme di anticipazioni confermate (Bourdieu 1997), questo disattendimento ripetuto delle aspettative traghetta verso una continua messa in discussione della datità del mondo e dunque verso sentimenti di sfiducia e sospetto. La delusione legata alle cerimonie di laurea del 2013 e le reazioni suscitate dalle proteste esplose nei campi pochi mesi dopo, pur confermando le perplessità verso il governo etiope, hanno aumentato il senso di diffidenza, contribuendo ad affiancare all'incertezza esistenziale un'incertezza cognitiva.



## CAPITOLO SESTO

### I SENTIERI DEL RITORNO

In questo capitolo, il focus si sposta dall'altro lato del confine istituzionale che divide in due i soggetti che sono migrati dall'Eritrea all'Etiopia, prendendo in esame il percorso di ritorno dei rimpatriati e dei deportati etiopi. Sebbene essi abbiano affrontato un percorso geografico analogo a quello dei rifugiati, il rapporto con l'Eritrea, le aspettative di cui è investito il viaggio e, soprattutto, la loro vita quotidiana a Mekelle sono radicalmente differenti. Pertanto, l'analisi che propongo non è speculare a quella che ho offerto nei due capitoli precedenti, ma segue alcuni snodi che consento di esplorare il difficile processo di appaesamento dei rimpatriati, ponendo sempre al centro l'intreccio tra l'attraversamento della frontiera, i confini simbolici ad essa connessi e la mobilità. Rispetto ai rifugiati essi costituiscono una popolazione molto più numerosa ed eterogenea – in relazione all'età, all'anno del rimpatrio, al successo o meno dell'inserimento in città – ma condividono le difficoltà di adattamento in un contesto spesso sconosciuto, talvolta ostile e in cui occupano una posizione per molti versi marginale.

Nelle seguenti pagine, dopo aver discusso criticamente il concetto di rimpatrio sia dal punto di vista teorico sia in relazione alle caratteristiche fenomenologiche del contesto, mi concentro dunque su alcuni aspetti del complesso processo di *homemaking*, a partire dal difficile momento dell'arrivo. In seguito mi focalizzo sui percorsi di inserimento lavorativo e sulle scelte occupazionali dei rimpatriati, per analizzare i molteplici significati che il successo economico e le abilità professionali assumono nel contesto di indagine e il ruolo che essi svolgono nell'appaesamento, inteso come un processo diacronico. Il capitolo prosegue con una disamina delle forme aggregative della comunità di rimpatriati, soffermandosi sulle *mahber*, associazioni religiose che, oltre ad avere una funzione devozionale, costituiscono reti solidali e pratiche di memoria in cui ripensare il passato e mantenere una continuità con esso. Soprattutto nei casi in cui il rimpatrio ha implicato

esperienze dolorose, ad esempio la deportazione coatta, e in cui la vita a Mekelle risulta caratterizzata da marginalità e isolamento, il passato gioca un ruolo fondamentale attraverso cui far fronte alle difficoltà contingenti e costruire la possibilità del futuro, come emerge dalla storia di Tsega, cui è dedicato in quinto paragrafo. Infine, prendo in esame le specificità delle esperienze dei giovani rimpatriati, mettendo in luce, da un lato, la rilevanza che i confini simbolici assumono nella vita quotidiana e, dall'altro, le numerose spinte al loro superamento.

### **6.1. LE CRITICITÀ DEL RITORNO E DEL RIMPATRIO**

Con il termine rimpatriati mi riferisco a quell'insieme di persone che ha vissuto in Eritrea e che, con la formazione di uno stato-nazione indipendente nel 1991 e la successiva guerra del 1998-2000, è divenuto straniero, poi nemico e infine è stato forzosamente spinto a spostarsi nel Paese di cui era ritenuto cittadino, ossia l'Etiopia. Quella proposta è una definizione descrittiva la cui formulazione ha rappresentato un nodo metodologico spinoso poiché riferita a un gruppo eterogeneo di persone che, a causa della molteplicità, dell'opacità e della porosità dei confini simbolici in precedenza analizzati, presenta contorni incerti.

Accolti in Etiopia in quanto cittadini, i rimpatriati non sono inseriti in una specifica etichetta giuridica, come avviene nel caso dei rifugiati. Nelle istituzioni essi sono talvolta indicati come *tefenak'lti*, ossia “persone che sono state spostate dal posto in cui vivevano”, ma si tratta di una categoria non specifica che include anche gli sfollati interni. In assenza di specifici termini locali per nominarli e per indicare più genericamente il “ritorno a casa” (*homecoming*), essi sono identificati dalla popolazione residente a Mekelle – e si identificano rispetto a quest'ultima – sulla base del luogo di provenienza e dunque sono definiti come *deki Asmara* (figli di Asmara), espressione con la quale si intendono spesso in Tigray tutti coloro che provengono dall'Eritrea e non solo dalla sua città principale.

Oltre a non rientrare in una precisa etichetta istituzionale e a essere posti in relazione con un termine generico e indefinito (*deki Asmara*), i rimpatriati sono portatori di una gamma di esperienze assai diversificate e per molti versi non accomunabili. I “ritorni” sono avvenuti infatti in un arco di tempo ampio (dal 1991 in poi), nel corso del quale la configurazione storico-politica e il rapporto tra i due Paesi sono radicalmente mutati e, insieme a essi, le modalità di spostamento. Se nei primi anni Novanta la frontiera poteva

## Capitolo VI

essere agevolmente varcata, la sua chiusura con il conflitto del 1998-2000 ha implicato le deportazioni coatte nel periodo bellico e, negli anni successivi, i canali umanitari e l'irreversibilità dello spostamento. Le esperienze di rimpatrio, inoltre, differiscono molto tra chi ha subito violenze, chi ne è stato testimone e chi è stato risparmiato; tra chi aveva mantenuto dei legami sociali ed economici con il Tigray e chi aveva reciso ogni tipo di rapporto; tra i giovani e gli anziani, tra i ricchi e i poveri – intendendo ricchezza e povertà in base al rapporto tra lo status economico che si aveva ad Asmara e quello che si è riusciti ad ottenere a Mekelle. Nonostante queste profonde eterogeneità, tuttavia, le esperienze di rimpatrio presentano dei tratti in comune che riguardano il distacco dall'Eritrea, vissuto come luogo di appartenenza, l'importanza che l'essere *deki Asmara* riveste nel loro modo di abitare Mekelle e il ruolo che la frontiera, in quanto esperienza vissuta, ha ricoperto nei loro percorsi.

L'utilizzo del termine rimpatriati per indicare i protagonisti di questo spostamento risulta ulteriormente problematico se posto in relazione alle opacità che caratterizzano il concetto stesso di rimpatrio da un punto di vista teorico. Sia l'antropologia che i *migration e refugee studies* hanno a lungo trascurato il fenomeno dei ritorni che, come ha scritto King, può essere definito “il grande capitolo non scritto nella storia della migrazione” (King 2000: 7). Questo relativo disinteresse è stato ricondotto a una pluralità di ragioni, tra cui la prevalenza di analisi attente all'insediamento permanente nei Paesi di destinazione (Glick Shiller et al. 1995); la tendenza a intendere il ritorno come la conseguenza del fallimento di un percorso di integrazione (Maitilasso 2014); la marginalità dei processi di rimpatrio rispetto a temi più classici quali l'assimilazione, la diaspora e il transnazionalismo (Stefansson 2004a). Più in generale, seguendo Anders Stefansson (*ib.*), la scarsa attenzione ai movimenti di ritorno può essere posta in relazione anche con quella logica del pensiero sedentario che ha dominato le scienze sociali nel Ventesimo secolo (Gupta, Ferguson 1992; Malkki 1997) e in virtù della quale il ritorno appare un atto non problematico, in quanto reinsediamento nel luogo e nella comunità a cui il migrante “naturalmente” appartiene.

Recentemente, l'interesse per i rimpatri è cresciuto in parallelo al rafforzamento di quelle prospettive che osservano i fenomeni migratori “dall'altra sponda”, ossia dal punto di vista dei Paesi di origine (Riccio, Lagomarsino 2011), e che sono attente alle connessioni transnazionali che i migranti stabiliscono con essi (Marabello 2012; Riccio 2007). La definizione di ritorno si è andata così progressivamente ampliando, in modo da inglobare un ventaglio molto eterogeneo di situazioni, dai ritorni temporanei al pendolarismo transnazionale, dai ritorni forzati (Quiminal, 2002; Lecadet, 2011) sino a quei percorsi che

King ha definito “ancestrali” (1986) (cfr. Maitilasso 2014).<sup>1</sup> A uno sguardo più strettamente antropologico, inoltre, le categorie di ritorno, patria e rimpatrio risultano ambivalenti e si caricano contestualmente di significati differenti. In seguito alla decostruzione di appartenenze un tempo date come naturali, della coincidenza tra cultura e territorio e dell’idea di sedentarietà come condizione originaria (Gupta, Ferguson 1997; Malkki 1996, 1997), risulta talvolta difficile capire quale movimento possa essere concettualizzato come un “ritorno”. Come asseriscono Koser e Black (1997), infatti, se in molti contesti “rimpatrio” non significa necessariamente un tornare a casa, a volte non c’è neanche accordo su cosa si possa intendere con “tornare a casa”.

Nel caso degli Etiopi un tempo residenti in Eritrea, il rimpatrio si è rivelato un processo contraddittorio, non solo perché il Tigray era spesso un contesto sconosciuto, ma anche per il tipo di vincoli che i migranti avevano con esso. Dall’analisi dei racconti relativi agli anni trascorsi in Eritrea è emerso che, oltre che con il luogo di residenza, quasi tutti avevano legami affettivi ed emotivi con l’*hager seb* (lett. “luogo della mia gente”), ossia con il villaggio di origine individuato sulla base di criteri genealogici<sup>2</sup>, mentre la condivisione di forti sentimenti di appartenenza di tipo regionale con il Tigray era assai meno diffusa. Più che i legami con il Tigray erano dunque le afferenze genealogiche con i villaggi di origine, intesi spesso come luoghi immaginati e non come effettivi spazi geografici, ad essere utilizzati come reti di solidarietà, come bacino per l’organizzazione dei matrimoni, come riferimenti nei processi identificativi individuali e collettivi nel luogo di insediamento (l’Eritrea).

Malgrado l’ampio coinvolgimento della popolazione nelle attività del TPLF e l’EPLF e i progetti indipendentisti di quest’ultimo, l’Eritrea emersa dalle narrazioni era inoltre un luogo in cui non veniva data particolare enfasi alla differenziazione tra Tigrini ed Eritrei o meglio, in cui i posizionamenti erano intesi in maniera non reificata. Asmara, Keren, Gindae e Massawa, ossia le città di provenienza dei protagonisti di questo capitolo, erano pertanto pensate come luoghi di insediamenti permanenti, per se stessi e per i propri figli, e la prospettiva del ritorno al villaggio, seppur differita in un futuro lontano, era nella

---

<sup>1</sup> Se negli anni Ottanta George Gmelch, uno dei primi antropologi ad esaminare sistematicamente le migrazioni di ritorno, definiva quest’ultimo come “quel movimento degli emigranti che ritornano nel Paese d’origine per ristabilirvisi” (Gmelch 1980: 136), in anni più recenti i contorni concettuali di questa categoria sono stati ampliati, includendo anche le visite in occasione delle vacanze e la migrazione circolare (Carling, Mortensen, Wu 2011).

<sup>2</sup> L’espressione si riferisce al villaggio (*kushet*) degli antenati o a quello di residenza dei genitori, definito secondo un criterio patrilineare, ossia l’*addi*, e per le donne sposate può indicare anche il villaggio del marito (cfr. Hammond 2004a).

## Capitolo VI

maggior parte dei casi assente. Come ho già illustrato (2.2), quasi tutti i rimpatriati che ho incontrato avevano vissuto a lungo in Eritrea – o vi erano addirittura nati – e vi avevano costruito la propria vita, raggiungendo una stabilità lavorativa, sposandosi, facendo figli e finendo per “sentirsi a casa”.<sup>3</sup> In altre parole, il luogo di origine a cui erano emotivamente legati (*homeland*) non coincideva con il luogo di residenza, percepito come sicuro, confortevole e familiare (*home*) (Tsuda 2004).

L'utilizzo della categoria di ritorno in riferimento allo spostamento verso l'Etiopia deve pertanto essere inquadrato in quel processo di edificazione della frontiera e di successiva reificazione e nel progressivo prevalere della logica dello stato-nazione rispetto ad altre modalità di costruzione di identificazioni collettive e di legami con un luogo. Da un punto di vista analitico, i migranti che dall'Eritrea sono “tornati” in Tigray sono stati coinvolti in un duplice percorso di transizione. Il primo, relativo al posizionamento identitario nazionale, è avvenuto attraverso la costruzione, o meglio l'invenzione, dell'appartenenza a una comunità immaginata, quella dei Tigrini etiopi, che seppur già esistente era in precedenza meno rilevante. Tale transizione non si è limitata a un piano discorsivo, ma è avvenuta attraverso discriminazioni, insulti, violenze ed espulsioni coatte dall'Eritrea e attraverso l'insediamento in un ambiente nuovo (il Tigray). Il secondo ha riguardato invece l'area geografica nella quale sentirsi a casa, poiché se prima dell'indipendenza vivere in un luogo distante da quello di origine non costituiva una contraddizione, l'irrigidimento delle frontiere e dei confini simbolici ha provocato il prevalere di quella che, con Liisa Malkki (1995), può essere definita la “metafora botanica”. Con l'indipendenza dell'Eritrea, le possibilità di considerare il luogo di residenza come il proprio *addi* si sono progressivamente assottigliate, come mostrano i rimpatri avvenuti nei primi anni Novanta e l'adesione di molti al *Tigrayan Development Association* (l'ente istituito nel 1991 per convogliare le rimesse dei migranti Tigrini in progetti di sviluppo locale), e si sono azzerate del tutto dopo la guerra.

Per i rimpatriati al centro di questo capitolo, inoltre, la trasformazione in “persone fuori posto” non ha coinciso con l'enfatizzazione dei legami di appartenenza locali e genealogici. Analogamente a quanto accade in molti casi di rimpatrio forzato (cfr. Black 2002), piuttosto che trasferirsi nel villaggio di origine, infatti, essi hanno optato per l'insediamento in città,

---

<sup>3</sup> Benché le popolazioni tigrine siano storicamente stanziali e benché la stanzialità garantisca l'accesso alla terra, anche prima dei grandi processi di urbanizzazione e dell'instabilità politica degli ultimi decenni, lo spostamento di persone e gruppi da un villaggio all'altro non era raro ed era regolamentato da meccanismi che consentivano l'assorbimento dei nuovi arrivati (Tronvoll 1998b).

stabilendosi a Mekelle. Per quasi tutti questa città rappresentava un posto nuovo e sconosciuto che, tuttavia, secondo la logica dello stato-nazione, costituiva il luogo nel quale potevano legittimamente abitare. Il rimpatrio ha dunque implicato non un ritorno a casa, ma la costruzione di nuovi vincoli di località con un luogo rispetto al quale mancavano sia quell'insieme di sentimenti, memorie ed esperienze che caratterizzano i ritorni alla patria d'origine, sia le prospettive per il futuro. Se, infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, per i rifugiati eritrei l'arrivo in Tigray era di solito vissuto come l'inizio di un ventaglio di opportunità future, per i rimpatriati esso avveniva spesso al di fuori di orizzonti futuri socialmente costruiti e culturalmente immaginati (Appadurai 2014 [2013]).

La carenza di quelle fantasie individuali (Moore 2007) che consentono al soggetto di pensarsi in uno scenario e, lentamente, di addomesticarlo è una caratteristica che accomuna tanto i rimpatriati che hanno subito deportazioni coatte e o che hanno messo in atto fughe frettolose durante la guerra, quanto coloro che hanno progettato il rimpatrio in Etiopia dopo aver vissuto molti anni da stranieri e nemici in Eritrea. Benché questi ultimi avessero attraversato la frontiera in seguito a una decisione più meditata, infatti, nei loro racconti l'enfasi era spesso posta "sull'assenza di alternative", "sull'impossibilità di continuare a vivere in Eritrea" e molto raramente su progetti, desideri e speranze da realizzare in Etiopia, rendendo sfumata e spesso priva di senso la distinzione tra "ritorno forzato" e "ritorno volontario" (Long, Oxfeld 2004). L'Etiopia era poi da tutti rappresentata come una destinazione non soltanto sconosciuta ma molto spesso anche non desiderata. La sua immagine era infatti fortemente influenzata dalle rappresentazioni negative trasmesse dalla propaganda eritrea e se per gli adulti essa era quantomeno mitigata dai ricordi di infanzia e dalle sporadiche visite ai parenti, per i più giovani era mediata soltanto dai racconti dei propri genitori. L'Etiopia costituiva inoltre il luogo dal quale si era partiti per migliorare la propria condizione di vita e, al pari dei rifugiati, se posta su di un asse immaginario di progresso individuale e collettivo, essa si configurava come un "tornare indietro".

A fronte delle ambiguità del processo di rimpatrio, risultano calzanti i suggerimenti elaborati da Laura Hammond (2004a) in riferimento al rimpatrio della comunità di Tigrini fuggita in Sudan a causa delle carestie degli anni Ottanta<sup>4</sup>, e in particolare il proposito di

---

<sup>4</sup> Circa duecentomila persone fuggirono dal Tigray nel 1984, trovando accoglienza in campi allestiti in Sudan. Mentre i profughi che potevano contare su terre e risorse economiche sono tornati in Tigray subito dopo la fine della carestia, le fasce più deboli e povere della popolazione sono restatesi in Sudan fino alla fine della guerra contro il Derg e hanno beneficiato dei programmi di rimpatrio istituiti dal governo etiope. Nella sua etnografia, Hammond ha indagato il processo di ritorno di un gruppo di persone cui era stata assegnata un'area geografica che, sorgendo nelle terre basse del Tigray occidentale, era molto differente dal punto di vista

intendere il rimpatrio non come un fenomeno statico o di ritorno verso qualcosa di familiare, ma in termini processuali, dinamici e, soprattutto, pragmatici. Secondo Hammond, l'*homemaking*, ossia la ricostruzione del senso da attribuire alla nozione di casa e che in italiano possiamo tradurre come “appaesamento”, avviene riempiendo uno spazio “vuoto” e trasformandolo in un luogo significativo. Si tratta di un processo lungo e faticoso che si realizza abitando, modificando e addomesticando l’area di insediamento, costruendovi reti sociali e trascorrendovi passaggi importanti della vita, quali la nascita, la morte, il matrimonio. Nel caso dei rimpatri a Mekelle, i contorni temporali del processo di ricostruzione del senso di casa sono piuttosto ampi e si estendono prima e dopo l’attraversamento della frontiera. Per molti, il ritorno è infatti iniziato nel 1993 quando lo status di straniero ha provocato un trattamento differenziale in Eritrea e sono cambiati i rapporti con il Tigray, si è rinforzato durante la guerra per poi proseguire molti anni dopo, attraverso le sfide pratiche e quotidiane dell’approdo. Seguendo ancora Hammond (2004b), ritengo inoltre che la trasformazione di Mekelle in luogo significativo non abbia implicato lo spostamento o la ri-creazione di un senso di casa precedentemente attribuito ad un altro luogo, ma la costruzione di un vincolo del tutto nuovo, in accordo con le differenti caratteristiche del contesto. Il senso di “essere a casa” non va infatti inteso in senso univoco ma può scaturire da diversi tipi di appaesamento che si sviluppano in relazione a luoghi differenti (*ib.*). Così come i Tigrini rimpatriati dal Sudan studiati da Hammond risultavano contemporaneamente legati al proprio *addi*, ai campi profughi in cui erano stati accolti e al nuovo contesto in cui cercavano di adattarsi, i Tigrini rientrati dall’Eritrea avevano vincoli differenti con il villaggio, con Asmara e con Mekelle.

### 6.2. TORNARE IN UN LUOGO SCONOSCIUTO

Nonostante si configuri spesso come un ritorno forzato e si accompagni al dolore per la separazione dal luogo al quale si era legati, l’arrivo in Etiopia è stato quasi sempre rappresentato dai rimpatriati come un evento positivo. Riporto le parole esemplificative dell’interprete Ruta, lei stessa rimpatriata:

---

agricolo ed ecologico, dagli altipiani da cui questi gruppi erano anni prima fuggiti, obbligandoli a riorganizzare le proprie strategie di sopravvivenza (cfr. Hammond 2004a, 2004b).

Sull'autobus [della Croce Rossa] c'era tristezza, perché tutti noi lasciavamo metà della famiglia e una parte della nostra vita a Keren o ad Asmara [...] L'atmosfera è stata molto tesa fino alla frontiera perché c'era una guardia eritrea con noi, ma quando siamo entrati nel nostro Paese [*hager*] ci siamo sentiti liberi di parlare. Ancora me lo ricordo: stavamo tutti in silenzio ma appena abbiamo attraversato il Mareb abbiamo iniziato tutti quanti a parlare e a ridere!

Attraversare la frontiera significava sottrarsi alle discriminazioni, alle persecuzioni e alle violenze subite in Eritrea e approdare in un luogo in cui, parafrasando espressioni ricorrenti, ci si poteva sentire finalmente liberi e al sicuro. Se dunque l'appartenenza nazionale stabilita secondo criteri giuridici non coincideva con quell'insieme di sentimenti, memorie, legami, emozioni ed esperienze riconducibili al concetto di *addi*, la tutela dei diritti e la sensazione di non essere più "fuori posto" costituivano i primi basilari passaggi del processo pragmatico di appaesamento.

Al tempo stesso, però, il ritorno si configurava come un percorso contraddittorio e ambiguo a causa della posizione marginale che i rimpatriati occupavano rispetto alla comunità nazionale etiopica. Come gli *amiche* studiati da Riggan (2011, cfr. 3.2.2), essi si situavano, infatti, nello spazio interstiziale tra l'Etiopia e l'Eritrea e dunque mettevano in discussione la capacità della logica nazionale di regolare la vita sociale e politica, sfidando indirettamente "l'ordine nazionale delle cose" (Malkki 1995: 5). La loro presenza svelava la dimensione illusoria di alcuni degli assunti del progetto dello stato-nazione, ossia il mito della coesione e dell'omogeneità interna e quella della distinguibilità con l'esterno, gettando al contempo dubbi sulla loro lealtà in quanto cittadini.

Come nel caso dei rifugiati (cfr. Introduzione), la reazione di netta chiusura delle istituzioni nei miei confronti può essere almeno parzialmente spiegata proprio in relazione al posizionamento ambiguo di questa presenza, potenzialmente in grado di colpire al cuore della nazione, tanto a livello regionale quanto a quello federale. Nel corso della ricerca ho tentato con insistenza, ad esempio, di avere accesso a informazioni statistiche relative ai deportati e ai rimpatriati per avere una misura quantitativa della rilevanza dei fenomeni che stavo studiando, per analizzare le variazioni dei flussi migratori nel tempo e per capire la composizione della popolazione rimpatriata in Tigray riguardo al genere e all'età. Mi sono rivolta più volte agli enti coinvolti nella gestione dei rimpatri e delle deportazioni, sia governativi (l'*Immigration Office* e il *Disaster Preparedness and Prevention Commission*) sia non governativi (l'*International Committee of Red Cross* e l'*Ethiopian Red Cross*), a

## Capitolo VI

livello periferico (a Mekelle) e centrale (ad Addis Ababa). Ho inoltre fatto ricorso tanto ai canali formali, presentandomi come ricercatrice munita dei permessi necessari, quanto a quelli informali, sfruttando le mie reti di conoscenza, ma i risultati sono sempre stati negativi. Dopo vari tentativi e molti giri a vuoto, mi sembrava chiaro che gli ostacoli che le istituzioni governative frapponavano alle mie richieste fossero in sé un dato di analisi interessante. Come nel caso dell'ARRA, infatti, le reticenze vanno poste in relazione a una duplice presenza scomoda, la mia, in quanto osservatrice esterna e invadente, e quella dei rimpatriati, presenza sovrabbondante e contrappunto ai tentativi ufficiali di definire l'Etiopia e l'Eritrea come distinte e separate. Se l'atto del contare e del classificare la popolazione sono annoverabili tra i dispositivi che caratterizzano la formazione dello stato-nazione (Appadurai 2001 [1996]), anche nascondere i numeri può essere inteso come parte di questo processo politico e della necessità di gestire e di controllare le rappresentazioni della comunità immaginata nazionale.

Oltre che per le istituzioni, il rimpatrio ha rappresentato un'esperienza complicata anche per la popolazione stanziale, soprattutto negli anni successivi al conflitto di frontiera, quando le ferite della guerra erano ancora fresche e il flusso degli arrivi massiccio. La freddezza e l'astio della popolazione stanziale sono reazioni piuttosto ricorrenti nei processi di rientro dei migranti e sono di solito causate dai cambiamenti di cui coloro che ritornano sono portatori, in termini di modi di vestire e parlare, di stile di vita e valori, e dagli eventuali aiuti elargiti dai governi in loro favore (cfr. Gaim Kibreab 2002; Gmelch 1995; Eastmond 2001; Habib 1996; Tsuda 2003, 2004; Winland 2002). L'arrivo risulta ancor più critico nei contesti post-bellici dove si intreccia sia con i processi di pacificazione sia con i sentimenti di risentimento nei confronti dei migranti (cfr. Stefansson 2004b).

I rimpatriati etiopi sono ad esempio stati accusati di essere tornati a "casa" solo quando la situazione in Eritrea era diventata invivibile e di aver dunque anteposto l'interesse personale al bene collettivo. A causa dalla loro prossimità con il nemico, ossia con l'Eritrea, essi occupavano inoltre una posizione ambigua e sospetta, per certi versi simmetrica a quella che avevano occupato al di là del Mareb. Molti rimpatriati hanno raccontato di essersi sentiti spesso a disagio, di aver subito episodi di discriminazione da parte della popolazione locale e, talvolta, di essere stati coinvolti in risse e pestaggi. La pervasività del risentimento e l'assenza di empatia da parte degli abitanti di Mekelle, oltretutto, si insinuava in alcuni casi sin dentro i nuclei familiari, incrementando la sensazione di spaesamento e rendendo più ardui gli ostacoli dell'approdo. Un termine frequentemente impiegato per insultare i rimpatriati più giovani era "*warsay*" che, come ripetuto più volte,

in Eritrea è riferito agli “eredi” di coloro che avevano combattuto per l’indipendenza e, durante la guerra di frontiera, indicava i militari impegnati nel conflitto. L’impiego in senso denigratorio dell’epiteto *warsay* nei confronti dei rimpatriati può essere inteso come un modo per enfatizzare i loro legami intimi con l’Eritrea e, nell’atmosfera postbellica, per minare alla base la loro appartenenza alla comunità etiope e tigrina. Secondo molti intervistati, il progressivo miglioramento delle relazioni tra rimpatriati e residenti è riconducibile all’intervento pacificatore dell’ex primo ministro Meles Zenawi i cui discorsi possono essere intesi come atti performativi che hanno inserito ufficialmente i nuovi arrivati all’interno della compagine nazionale. Questo intervento ufficiale, tuttavia, non ha cancellato le distinzioni simboliche che al contrario hanno continuato a modellare i rapporti e le immagini reciproci.

Pur in assenza di programmi di inserimento e di spazi di insediamento appositi, soprattutto negli anni in cui gli arrivi erano più massicci, i rimpatriati continuavano a vivere separati da mura impalpabili che seguivano linee di distinzione simboliche e a sviluppare relazioni sociali soprattutto all’interno della propria comunità. Analogamente a quanto era avvenuto in Eritrea, la scuola ha occupato un ruolo centrale nelle narrazioni del ritorno, rappresentando uno degli spazi sociali più critici in cui il risentimento dei residenti e le difficoltà di inserimento in una classe nuova si sommavano alle differenze linguistiche e alla non coincidenza dei programmi scolastici nei due Paesi. Di livello dialettale, le difformità nell’utilizzo del tigrino provocavano non tanto incomprensioni, quanto piuttosto prese in giro e sensazioni di imbarazzo, mostrando così la loro rilevanza simbolica nel tracciare il confine tra il sé e l’altro. Inoltre, a causa dei programmi di istruzione, i rimpatriati in età scolare erano costretti a retrocedere di un paio di anni scolastici, con forti sentimenti di disagio sociale e frustrazione personale. Per gli adulti, invece, le sfide del rimpatrio riguardavano principalmente le difficoltà materiali e lavorative legate all’inserimento in un posto nuovo, nel quale si poteva contare solamente sulle poche migliaia di *birr* elargiti dal governo e, per alcuni, sull’aiuto da parte dei parenti. Quasi tutti, dopo essere usciti dal campo, hanno trascorso un periodo breve nel villaggio di origine, per poi spostarsi a Mekelle che, in quanto città, offriva maggiori possibilità lavorative. Se alcuni rimpiangevano a posteriori di non aver avuto le risorse economiche per stabilirsi ad Addis Ababa, per molti Mekelle costituiva la scelta migliore, per il desiderio, in seguito alle persecuzioni subite, di restare nel proprio *hager*, nella propria nazione, ossia il Tigray. La distinzione tra rimpatriati e popolazione stanziata era inoltre rimarcata anche dagli stessi rimpatriati e ricalcava quelle caratteristiche positive che i *deki Asmara* si attribuivano

rispetto ai *deki Tigray*. Soprattutto in riferimento ai rimpatri avvenuti intorno al 2000, quando la città era ancora lontana da quel processo di sviluppo urbanistico che ne ha trasfigurato recentemente il volto e l'atmosfera, l'impatto con Mekelle è sempre dipinto come l'arrivo in un contesto arretrato, in cui, per riprendere le parole di Mahari, ossia il giovane "con la carta di identità nel calzino" (cfr. 3.2.2), "il bagno era un buco nel terreno" e "come dolci c'erano solo i bombolini" oppure, per citare altre espressioni ricorrenti, in cui "le strade non erano asfaltate e c'era tanta polvere", "non sapevano cosa fosse un *macchiato*<sup>5</sup>", "da mangiare c'era solo *injera*<sup>6</sup>". Queste narrative, diffuse soprattutto tra chi è rimpatriato in giovane età, richiama le rappresentazioni di Asmara e degli Asmarini come moderni e civilizzati, rappresentazioni sulle quali veniva posta particolare enfasi in riferimento al momento critico dell'arrivo.

Anche a molti anni dal rimpatrio, tuttavia, i *deki Asmara* ribadivano continuamente le proprie specificità rispetto alla popolazione stanziale, ascrivendosi una serie di caratteristiche morali positive (pulizia, abilità professionali, apertura mentale, sincerità) che talvolta erano rappresentate in termini negativi dai *deki Tigray*. Il confine simbolico tra i due gruppi emergeva molto spesso nelle pratiche e nei discorsi comuni, come argomento di ironia benevola, come tema di critica e litigi, come strumento per definire se stessi e gli altri in molti ambiti della vita quotidiana. Esso era di frequente utilizzato per motivare gli ostacoli nell'inserimento sociale e per dare un senso alle difficoltà della vita quotidiana a Mekelle e, seppur implicitamente, contribuiva a rendere ancor più porosa la rigidità delle etichette istituzionali che distinguevano gli Etiopi e gli Eritrei. Nelle seguenti pagine, analizzo il processo di appaesamento dei rimpatriati e dei deportati, collocandolo in una cornice temporalmente ampia che include le memorie del passato e le fantasie per il futuro intese entrambe come produzioni collettive elaborate a partire dal presente. Al centro pongo alcuni casi etnografici esemplificativi, a partire da quello di Michele che consente di introdurre la centralità dei percorsi e delle scelte occupazionali.

### 6.3. "IO SONO SEMPRE STATO UN GRANDE LAVORATORE"

---

<sup>5</sup> Caffelatte schiumato, attualmente molto in voga anche a Mekelle.

<sup>6</sup> Piadina morbida, spugnosa e leggermente acida che viene preparata con il teff o con altri cereali, lievitato e che accompagna quasi ogni pietanza.

“Se ci fossimo conosciuti qualche anno fa, tutto questo non ci sarebbe stato”, esordì Michele quando, nel cortile che si apriva sul retro del suo ristorante, gli chiesi di parlarmi del passato.

Quando sono arrivato qui avevo solo i mille *birr* che mi ha dato il governo e vivevo in una stanza in cui non c’era nemmeno il letto. Ho iniziato vendendo bibite per la città: se c’era un evento che richiamava molte persone, io ero lì con le mie bevande. Lavoravo notte e giorno, perché sono sempre stato un grande lavoratore.

Mikael, o Michele come si era presentato al piccolo gruppo di italiani che, attratti dal delizioso *shiro*<sup>7</sup>, frequentava regolarmente il ristorante, era un uomo di circa sessanta anni che gestiva un locale piuttosto ampio all’inizio dell’arteria stradale che da Mekelle punta verso il sud dell’Etiopia. Oltre a essere un ristorante sempre affollato, il locale era una caffetteria nelle ore diurne e un bar in quelle serali e ospitava un piccolo albergo sul retro. Michele era molto orgoglioso della sua nuova attività dalla quale non si allontanava, “né di notte né di giorno”, se non per recarsi in città per fare personalmente la spesa. Il lavoro occupava tutta la sua vita: ogni notte, invece di pagare qualcuno, faceva lui stesso il guardiano e di giorno si occupava dei pagamenti, delle relazioni con i clienti e, di tanto in tanto, di servire ai tavoli. Anche le nostre interviste erano scandite dal ritmo incessante del suo lavoro: organizzate negli orari in cui i clienti erano meno numerosi, erano costantemente interrotte da Michele che, senza perdere il filo della conversazione, si allontanava per accogliere e congedare gli avventori. La centralità del lavoro costituiva uno dei principali fili rossi attraverso cui egli, durante numerosi e sincopati dialoghi con me e con l’interprete Aser, ha organizzato il racconto del sua vita in Eritrea e in Etiopia.

Michele era nato in Tigray, nella regione frontaliera dell’Agame e, in quanto primogenito di una famiglia molto numerosa, a quindici anni era andato in Eritrea per lavorare. Approdato ad Asmara aveva svolto diversi lavori, principalmente come facchino e cameriere, ed era riuscito in breve a elevare le condizioni di vita della sua famiglia, permettendo ad alcuni fratelli di studiare. Grazie alla prossimità geografica, Michele poteva tornare agevolmente al proprio *addi*, dove sposò una donna scelta dai genitori che però non portò mai con sé. In riferimento ai primi anni vissuti in Eritrea ha asserito: “Sono arrivato durante Haile Selassie e all’epoca non ero migrante [*siddetegna*], non si usava quella

---

<sup>7</sup> Piatto tipico che consiste in una purea di ceci delicatamente speziata di solito accompagnata da *injera* o *bani* (pane).

## Capitolo VI

parola. Non c'erano differenze tra Eritrei e Tigrini, eravamo uguali: parlavamo la stessa lingua, avevamo la stessa cultura, credevamo di essere la stessa etnia".

Dopo alcuni anni, i successi lavorativi e materiali ottenuti ad Asmara iniziarono ad andargli stretti e per migliorare il proprio status socio-economico, si imbarcò come mozzo su una nave che esportava frutta verso la penisola arabica. Lavorando "senza mai un giorno di vacanza" per otto anni, Michele fece carriera e riuscì ad accumulare una piccola fortuna. Tornato sulla terraferma si stabilì a Massawa dove aveva conosciuto quella che chiamava "la donna con cui ho trascorso tutta la mia vita" e dove acquistò una casa, aprì una carpenteria e, dopo qualche tempo, divenne proprietario di un hotel e di un negozio di alimentari. Il buon esito del percorso migratorio di Michele fu tuttavia messo in crisi in maniera repentina e irreversibile dagli eventi politici che caratterizzarono gli anni Novanta.

In seguito al referendum tutto cambiò inaspettatamente. Molte persone portarono le proprie cose in Tigray, ma io non avevo capito la situazione e dopo aver guadagnato tutti quei soldi volevo restare in Eritrea. Era incredibile: all'improvviso un Tigrino non poteva più avere una licenza commerciale! Io mantenni le mie perché intestai tutto a mia moglie che era nata a Massawa. Avevamo deciso insieme che lei votasse al referendum per acquisire la cittadinanza eritrea e proteggere le nostre proprietà. Pensavamo di aver fatto la scelta giusta, ma gli uomini di affari sono ciechi di fronte alla politica.

La radicalizzazione delle appartenenze nazionali suggerirono a Michele di utilizzare la nazionalità della compagna come risorsa strategica per affrontare le discriminazioni di cui era improvvisamente e inaspettatamente diventato vittima. Ciononostante, le conseguenze del cambiamento di status giuridico lo spinsero lungo un percorso di progressivo allontanamento dall'Eritrea e di avvicinamento verso il Tigray, che avvenne principalmente attraverso il coinvolgimento nelle attività della *Tigrayan Development Association*. Dopo il 1993, ossia in seguito alla trasformazione della presenza etiope in Eritrea da migrazione interna a migrazione internazionale, diverse associazioni sorte lungo le reti diasporiche etiopi e diffuse nei Paesi in cui la migrazione etiope era cospicua avevano aperto la propria sede anche nelle principali città eritree. Per Michele si trattava di un'esperienza nuova con cui cercava di supplire alla perdita della possibilità di portare avanti i propri affari. Come mi ha spiegato, privato del diritto di possedere i propri stessi beni e ferito dai progressivi cambiamenti che caratterizzavano le relazioni sociali, egli si era ritrovato senza più uno scopo e aveva sentito il bisogno di essere vicino "alla sua gente, al suo Paese, a ciò a cui apparteneva". Tuttavia il suo attivismo ebbe vita breve poiché nell'estate del 1999, fu

arrestato insieme ad altre circa cinquemila persone. Detenuto per quattro anni senza processo, egli fu poi condannato all'ergastolo con l'accusa di essere una spia del governo etiope anche se, rivendicando la propria innocenza, Michele sosteneva che il vero obiettivo dell'arresto fosse indebolire la comunità etiope in Eritrea colpendo le persone ricche e di successo. Durante gli anni di prigionia ad Asmara, egli riprese contatto con la sua famiglia attraverso scambi epistolari e prese lentamente e dolorosamente congedo dalla sua amata compagna eritrea.

Insieme a molti altri prigionieri politici etiopi, Michele è stato rilasciato nel 2009 grazie all'intercessione della Croce Rossa Internazionale e direttamente trasportato nel campo di accoglienza di Adwa. Dopo la formalizzazione del suo ingresso in Etiopia, ha fatto "ritorno" alla sua famiglia di origine, che nel frattempo si era trasferita nella casa che lui aveva fatto costruire nella città di Adigrat, portando con sé "solo i vestiti che indossava". L'uomo ha rivisto i suoi fratelli e i due figli che quasi non conosceva e ha appreso della morte dei genitori e della moglie. Nonostante il forte impatto emotivo dell'arrivo, la sua sosta è stata molto breve. "Come potevo restare lì senza fare niente?" ha spiegato di fronte allo stupore mio e di Aser. "Dovevo prendermi cura dei miei figli. Non riuscivo a pensare ad altro: dovevo trovare un lavoro". Michele si è così trasferito a Mekelle, città più grande ed economicamente più fiorente di Adigrat e, vendendo bibite e chiedendo prestiti a persone che aveva aiutato a Massawa in quanto membro della TDA, ha aperto il suo locale. Tuttavia, i successi ottenuti erano per lui traguardi intermedi per la realizzazione di obiettivi più grandi: il suo progetto era possedere una casa (*geza*) per offrire ai figli un luogo in cui sentirsi al sicuro e assicurava che, dopo averlo raggiunto, ne avrebbe elaborato un altro.

La traiettoria biografica di Michele esemplifica alcuni degli aspetti che caratterizzano il rimpatrio dei Tigrini dall'Eritrea e che ho esaminato nel paragrafo precedente. Allontanatosi dal proprio *addi* nell'ambito di un progettualità familiare quando era ancora molto giovane, egli aveva ottenuto successi economici e lavorativi che avevano favorito lo sviluppo di legami con l'Eritrea al punto da decidere di investire i propri risparmi, e dunque di stabilizzarsi, nella città di Massawa. Tuttavia, egli non aveva mai inteso la propria vita in Eritrea in opposizione ai legami con l'*addi*: Massawa e l'Agame costituivano due luoghi nei quali egli si sentiva in modi diversi a casa sulla base di logiche simboliche, emozioni e prassi differenti che non erano tra loro alternative, bensì complementari. Questa duplicità è metaforicamente rappresentata dal diverso legame che egli ha instaurato con le sue due donne, ossia la moglie, a cui era vincolato in accordo alla consuetudine locale di sposare una donna del proprio *addi*, e la compagna eritrea, a cui era legato in maniera non

## Capitolo VI

formalizzata ma pratica, attraverso la condivisione della vita quotidiana e degli affari<sup>8</sup>. Quando il contesto di accoglienza è divenuto espulsivo, Michele è stato spinto verso il Tigray e, impegnandosi attivamente per la sua gente, ha iniziato un percorso di “ritorno”, da intendere come un processo di costruzione di una nuova casa nel quale l’attraversamento della frontiera ha rappresentato solo un passaggio.

Il caso etnografico di Michele risulta interessante, inoltre, per la centralità che il lavoro ricopre nel modo in cui egli presenta se stesso e la sua storia ad ascoltatori sia esterni (la ricercatrice) sia in parte interni (Aser, originario anche lui dell’Agame e cresciuto nella città di Adigrat). È infatti attraverso il lavoro che egli ha creato in passato il suo rapporto con l’Eritrea e con la città di Massawa e, nel presente, ha fatto fronte alle difficoltà dell’approdo in un contesto sconosciuto sino a costruire un vincolo con esso. Riprendendo le riflessioni di Stefansson (2004a), il legame con il luogo di origine non può essere inteso solo nei termini di una reazione difensiva rispetto all’espulsione subita nel contesto di approdo, ma è intimamente intrecciato con lo sviluppo di progetti futuri. Nel caso di Michele e di molti altri deportati e rimpatriati, tali progetti non precedono il ritorno al Paese al quale si appartiene giuridicamente e genealogicamente, ma piuttosto lo seguono, mostrando una profonda e costante mutevolezza.

L’enfasi posta da Michele sulle proprie qualità di grande e bravo lavoratore costituisce una narrativa ricorrente tra i rimpatriati ed è spesso utilizzata per distinguere se stessi sia in Eritrea che a Mekelle dagli Altri con cui di volta in volta essi entravano in relazione. Le qualità professionali hanno rappresentato infatti, in primo luogo, uno dei principali marcatori positivi mediante il quale i rimpatriati hanno tracciato il confine simbolico con gli Eritrei, ribaltando significativamente le connotazioni negative di cui è imbevuto l’epiteto *agame* con cui sono etichettati. Se infatti *agame* si riferisce all’immagine stereotipata di persone che, spostandosi per lavoro da un’area rurale alla città, sono poveri, sporchi e in grado di svolgere solamente lavori manuali e poco qualificati, il successo professionale che molti di loro hanno ottenuto è stato un elemento di forte vanto. Ha asserito in proposito Michele:

---

<sup>8</sup> Negli altipiani tigrini ed eritrei le tipologie di unioni definibili in termini di “matrimonio” sono molteplici. Nei pochi testi in cui questo ambito viene trattato si distingue tra il matrimonio religioso, tradizionale, legale, il concubinato, il rapimento, partizioni che sfumano l’una nell’altra e che presentano una grande variabilità interna (mi riferisco, ad esempio, all’età dei coniugi che, soprattutto in passato e ancora oggi in alcune aree rurali, poteva essere molto bassa, cfr. Adami) (cfr. Bruh 2013; Conti Rossini 1948; Kaplan 2005).

Non so dirti il perché, ma noi in Eritrea eravamo ottimi lavoratori. Arrivavamo nei villaggi, facevamo i pastori e con i soldi guadagnati andavamo ad Asmara. All'inizio facevamo qualsiasi lavoro, facchini, manovali, commessi, camerieri, ma nel giro di cinque-sei anni diventavamo ricchi. Credimi Aurora, tantissimi negozi, alberghi e ristoranti a Massawa e ad Asmara erano tigrini. È per questo che durante la guerra ci hanno cacciato e hanno preso tutte le nostre proprietà.

Le parole di Michele rendono evidente come, soprattutto per coloro che avevano una posizione economica e professionale prestigiosa, il lavoro ha costituito una risorsa per elevare la propria immagine rispetto alle rappresentazioni negative, per legittimare la propria presenza in Eritrea, ma anche per dare senso a un'esplosione di violenza che, dal punto di vista individuale, rimaneva in parte largamente inspiegabile.

In secondo luogo, le abilità lavorative hanno costituito una risorsa attraverso cui i rimpatriati a Mekelle connotavano se stessi rispetto alla comunità stanziata e sono stati da quest'ultima connotati. Tali abilità sono state esplicitamente rivendicate da molte persone di successo, come Haile, il primo ad aprire a Mekelle un moderno negozio di ottica grazie ai macchinari portati da Asmara nel 1991 che, durante le mie visite, erano ancora presenti nel suo laboratorio accanto a quelli più tecnologici personalmente acquistati in Cina; Kibron che dopo la confisca della fabbrica di famiglia ad Asmara era arrivato in Etiopia nel 2002 con sole poche centinaia di dollari cuciti nei vestiti ed era in breve diventato titolare di un'importante impresa tessile di cui seguiva in prima persona tutte le fasi produttive; o ancora Tekle, il barbiere di fiducia di molti *forengy*. Più in generale, oltre che per specifiche competenze e per un buon senso degli affari, i rimpatriati si distinguevano dai residenti soprattutto per l'impegno profuso nelle attività lavorative e per la centralità che il lavoro occupava nel loro percorso di realizzazione personale. Secondo alcuni, la diversa enfasi attribuita al lavoro costituiva una delle difficoltà maggiori nella relazione con la popolazione stanziata, favorendo lo sviluppo di rapporti all'interno del gruppo dei rimpatriati e causando un incremento delle diffidenze reciproche. L'aumento dei prezzi di mercato degli ultimi anni era spesso ricondotto all'afflusso massiccio di forza-lavoro, investimenti, imprese produttive giunti in città assieme ai rimpatriati e da questi stessi posto alla base del risentimento dei residenti.



Nei settori meno abbienti della popolazione, la rivendicazione delle qualità lavorative riguardava la capacità di maneggiare certi saperi tecnici, dalla falegnameria all'idraulica, dalla carpenteria alla muratura, dall'elettricità alla tessitura. In alcune regioni etiopi e più in generale in diversi Paesi del Corno d'Africa, le attività di alcuni artigiani, tra cui falegnami, fabbri, tessitori e ceramisti, sono stati a lungo oggetto di stigmatizzazione. Negli altipiani etiopi, ad esempio, gli artigiani sono vittime di numerose pratiche discriminatorie, che riguardano le interazioni sociali quotidiane, i legami matrimoniali e l'accesso ai poteri politici e ai diritti terrieri<sup>9</sup> e che si intrecciano con le accuse di essere *buda*<sup>10</sup> (Levine 1974; Pankhurst 2001). Sebbene le discriminazioni siano state ufficialmente messe al bando

---

<sup>9</sup> Come ha evidenziato Pankhurst (2001), gli artigiani non potevano sposarsi con i non artigiani, non avevano diritti legislativi sulla proprietà della terra e al massimo lavoravano come mezzadri. Inoltre, erano accusati di non osservare le interdizioni alimentari cristiane e islamiche, di mangiare le carni di animali proibiti (come il maiale) e di essere sporchi. Pertanto non erano ammessi a condividere e consumare il cibo nel piatto insieme agli altri, venendo esclusi dunque da una delle più importanti attività sociali. Secondo Pankhurst e Freeman (2001), non avendo accesso alla terra, gli artigiani non erano ritenuti pienamente persone dai contadini amara.

<sup>10</sup> Tra le popolazioni tigrine, il termine *buda*, traducibile come malocchio, indica una particolare categoria di persone in grado di nuocere attraverso il potere nefasto dello sguardo. Poiché si tratta di un potere ereditario, i *buda* costituiscono gruppi familiari separati dal resto della popolazione e occupano una nicchia lavorativa specifica, quella degli artigiani. I motivi per cui un *buda* attacca, talvolta assumendo le sembianze di una iena, possono essere diversi e non sempre intenzionali, ma l'attacco provoca disturbi anche molto gravi (cfr. Bruni 2009; Reminik 1974; Sapuppo 2014). Benché l'esistenza dei *buda* sia negata dal cristianesimo ortodosso, il timore del loro potere è molto diffuso tra la popolazione.

durante il regime marxista del Derg e queste professioni non siano più ereditarie, il loro valore sociale è ancora generalmente molto basso e influenza negativamente lo status di coloro che sono occupati nel settore.

Come hanno evidenziato recenti etnografie sui giovani disoccupati nelle città etiopi di Jimma (Mains 2012) e Mekelle (Salvati 2015), status e relazioni sociali costituiscono due criteri fondamentali nelle scelte occupazionali e spingono molti giovani a preferire la disoccupazione piuttosto che lavori localmente considerati vergognosi.<sup>11</sup> Svolgere lavori umili, asseriscono entrambi gli studiosi, colloca in una diversa categoria di persone e provoca un differente trattamento da parte del gruppo sociale, impedendo il raggiungimento di uno dei principali obiettivi del lavoro, ossia “situare se stessi in mezzo agli altri nel presente e nel futuro” (Mains 2012: 96). In un contesto in cui le reti di solidarietà e reciprocità costituiscono un’ancora di salvataggio sempre disponibile, sia a Jimma che a Mekelle i giovani preferivano essere disoccupati piuttosto che accettare lavori che mettevano in discussione la propria reputazione personale e familiare.

Al contrario, ricostruendo il percorso di inserimento a Mekelle di molti rimpatriati, è emerso come tali abilità tecniche e professionali abbiano costituito un importante capitale per far fronte al difficile momento dell’arrivo a Mekelle. Molti giovani, ad esempio, proprio grazie alle competenze apprese ad Asmara, avevano ottenuto facilmente un posto come aiutanti presso officine meccaniche e falegnamerie, sopperendo almeno temporaneamente alle difficoltà incontrate dai genitori nel trovare un’occupazione. Le ragazze avevano spesso lavorato come domestiche, cuoche e cameriere, occupazioni per le quali “essere di Asmara” costituiva una credenziale. Con il tempo poi, grazie all’aiuto dei parenti, ai capitali trasferiti prima della chiusura della frontiera o al sostegno delle società di micro-credito, molti rimpatriati, giovani e non, sono divenuti titolari di imprese in gran parte dedicate alla lavorazione del metallo e del legno, rendendo così l’essere rimpatriato un titolo preferenziale di accesso nel mercato del lavoro.

Nel corso delle interviste, questa dedizione al lavoro era spesso orgogliosamente rivendicata per costruire in termini positivi la differenza con i giovani di Mekelle e dunque utilizzata come marcatore per tracciare un confine sociale (Barth 1994 [1969]). Nelle pratiche quotidiane essa costituiva invece una risorsa per attingere a un capitale sociale

---

<sup>11</sup> La reticenza a svolgere certi lavori è ricondotta da entrambi al concetto amarico di *yiluñña*, con cui si intende un’esperienza di profonda vergogna basata su ciò che gli altri possono dire o pensare di un individuo e della sua famiglia (Mains 2012; Poluha 2004). Il timore dell’*yiluñña* funziona come regolatore delle condotte individuali e collettive poiché induce ad agire tenendo costantemente a mente le possibili reazioni alle proprie azioni e dunque a muoversi all’interno delle norme sociali condivise.

## Capitolo VI

ampio e a un capitale simbolico positivo. Ammanuel, un giovane rimpatriato su cui tornerò a breve, sosteneva ad esempio di sentirsi più in confidenza con i *deki Asmara* perché loro, come lui, erano grandi lavoratori.

Quando stavo in Eritrea, anche i figli dei ricchi lavoravano ma qui è diverso. Io ho lavorato al Medeber (cfr. oltre) anche mentre andavo all'università, così guadagnavo i soldi che mi servivano per fare le fotocopie e andare al bar. Gli altri invece studiavano e basta e quindi non riuscivamo a capirci fino in fondo.

Le divergenze tra le scelte occupazionali dei giovani residenti indagati da Mains e Salvati e quelle dei rimpatriati come Ammanuel sono in relazione con una molteplicità di fattori, tra cui la condizione di migranti dei secondi. Come riporta Mains (2012), l'assenza del gruppo sociale familiare e stretto, ossia la lontananza dall'*addi*, è una delle principali ragioni per cui certi giovani etiopi accettano di svolgere lavori ritenuti localmente umili. Nel caso dei rimpatriati, però, la lontananza dall'*addi* non equivale necessariamente all'assenza del gruppo sociale intimo che, in molti casi, è costituito dagli stessi rimpatriati oppure è residente a Mekelle. La diversità dei percorsi lavorativi tra i due gruppi può poi essere analizzata ponendo al centro le differenze di status sociale. Come ricorda Pierre Bourdieu (2003 [1973]), infatti, le aspettative per il futuro sono intrecciate ai set di disposizioni che sono generati dalle specifiche condizioni storico-sociali in cui i soggetti sono immersi. Pur prendendo le distanze dagli spazi ridotti che in alcuni testi Bourdieu lascia al cambiamento sociale, mi sembra che il senso di esclusione esperito dai rimpatriati tanto in Eritrea quanto a Mekelle e le sue influenze sulle loro aspirazioni possano fornire ulteriori spiegazione alle scelte lavorative. Come si è visto, sin dall'indipendenza eritrea le risorse economiche e le attività commerciali della comunità etiope erano state infatti messe in discussione e la deportazioni e il rimpatrio aveva obbligato la maggior parte a ripartire da zero.

L'aspetto che mi sembra più rilevante sottolineare, tuttavia, è che nei racconti che ho ascoltato, l'essere partiti dal basso e l'aver svolto lavori avvolti in un'aurea negativa costituivano elementi spesso mobilitati per presentare se stessi in termini positivi e per porre un'enfasi ancora maggiore sui successi ottenuti, come il caso di Michele ha messo in luce. Le scelte occupazionali dei rimpatriati erano infatti reinterpretate come passi intermedi per ottenere una posizione sociale migliore e non come la reiterazione della subalternità,

rivelando una percezione del tempo duplice, nella quale le privazioni del presente erano tollerate in favore di un futuro promesso (Schiffauer 1991, cit. in Tesfay, Treiber 2008).

I loro percorsi lavorativi possono inoltre essere illuminati se osservati a partire dalla posizione di marginalità che i rimpatriati occupavano sia in Eritrea in quanto *agame*, sia in Etiopia in quanto nuovi arrivati. La condizione di marginalità non si riduce infatti a una posizione di svantaggio, ma può essere intesa come un posizionamento in cui prendono corpo fantasie di emancipazione, attività di resistenza, ma anche pratiche individuali e collettive elaborate nella quotidianità, nel lavoro, nelle reti di relazioni e nelle forme di coalizione. Tali pratiche combattono, in modi più o meno diretti, l'esclusione sociale e possono incrinare le posizioni di vulnerabilità (Pinelli 2011). In altre parole, la marginalità e l'assenza del gruppo sociale di riferimento garantiva loro una maggiore libertà di muoversi dentro e attraverso le convenzioni sociali e la possibilità di costruire un'identità lavorativa alternativa a quella della comunità più ampia. Come le aree di confine di cui parla Ulf Hannerz, nelle zone marginali, "c'è un certo margine di azione nella gestione della cultura" (Hannerz 2002: 65) che consente di sfruttare in modo più creativo scambi, situazioni e combinazioni innovative. Se dunque lo svolgimento di lavori stigmatizzati era probabilmente la conseguenza di una condizione di esclusione esperita in Eritrea e in Etiopia, in un panorama sempre più influenzato dai valori neoliberisti del successo lavorativo ed economico, era poi risemantizzata come un valore positivo cui si affiancava spesso il raggiungimento di posizioni sociali di prestigio. Nei difficili momenti dell'approdo a Mekelle, la risignificazione della posizione lavorativa in un futuro differito era probabilmente l'unico rifugio in cui elaborare una progettualità posticipata nel tempo. Al contrario di quanto hanno rilevato Alula Pankhurst e Deena Freeman (2001) in relazione dello status degli artigiani nelle aree rurali dell'Amara (cfr. nota 8, cap. 6), nel dinamico contesto urbano di Mekelle chi si arricchiva poteva affrancarsi agevolmente delle attribuzioni stigmatizzanti, suggerendo ancora una volta di assumere nella ricostruzione delle scelte lavorative dei soggetti una prospettiva attenta ai cambiamenti e alla processualità.

L'operosità e le abilità tecniche che i rimpatriati si attribuivano, e che erano riconosciute anche dalla popolazione residente, inoltre consentivano loro di costruire un vicolo con la città di Mekelle. Il bagaglio professionale e l'impegno lavorativo erano infatti spesso utilizzati per dimostrare gli effetti positivi e duraturi che il loro arrivo aveva avuto rispetto al processo di cambiamento e di modernizzazione del tessuto urbano, avvenuto in effetti

## Capitolo VI

dopo la guerra di frontiera. Per utilizzare le parole pronunciate in un caratteristico italiano appreso a Massawa da Aleka, un anziano rimpatriato a Mekelle nel 1995:

Qui non c'era c'erano scuole, non c'erano fabbriche. Non c'era niente, niente! Solo qualche albergo per chi passa(va). Erano tutti contadini. Poi piano piano hanno imparato. Prima qui non c'erano muratori, dovevi farli venire da Asmara o Addis Ababa. Sono stati "quelli di Eritrea" che gli hanno insegnato a lavorare perché sanno il lavoro, sono meccanici, elettricisti, oppure barbieri come me. Per esempio non sapevano come fare le porte dei negozi in vetro! [...] Oggi se vedi i garage, gli alberghi, i negozi, tutti di *Asmarini*!

Rivendicare di aver modificato la città, nell'aspetto esteriore come nello stile di vita, e aver prodotto un cambiamento che si muove nel solco dei valori nazionali di sviluppo, modernità e progresso possono essere intesi come parte del processo di appaesamento al centro di questo capitolo. L'abitare può, infatti, essere pensato non come il semplice atto di occupare un luogo, ma come un continuo processo di costruzione che configura modi sempre nuovi di guardare il mondo e di agire in esso. Come sostiene Alberto Sobrero, il soggetto "non riempie uno spazio già dato, ma dà vita e riconosce l'esistenza dello spazio quando è capace di riempirlo di luoghi" (Sobrero 2011: 26). Nel caso dei rimpatriati, inoltre, la capacità di trasformare lo spazio in luogo e di sentirsi a casa, è corsa parallela con la possibilità di realizzare percorsi di trasformazione e realizzazione sul piano sociale. Per utilizzare un'efficace espressione di Ammanuel: "Gli Etiopi dall'Eritrea hanno cambiato Mekelle perché sono grandi lavoratori e per cambiare la propria vita hanno cambiato anche la città". Ammanuel era nato ad Asmara e aveva iniziato a lavorare al mercato Medeber quando era molto giovane a causa del licenziamento che il padre, in quanto cittadino etiope, aveva subito dopo la guerra. Per alcuni anni la sua famiglia era rimasta ad Asmara poiché, come mi ha spiegato sua mamma Letai, speravano che la situazione si normalizzasse. Tuttavia, quando Ammanuel fu costretto a interrompere gli studi al penultimo anno di scuola superiore a causa della campagna *yikaelo-warsay*, decisero di spostarsi a Mekelle. Appena arrivato, Ammanuel ha immediatamente ripreso a lavorare per Medeber e ad aiutare la sua famiglia, finché gli impegni universitari glielo hanno consentito.



Ad Asmara, Medeber è il nome di un importate mercato istituito negli anni Venti e dedicato principalmente al riciclo e al riuso di materiali di scarto e in cui avevano trovato impiego molte persone di origine tigrina. Verso la metà degli anni Novanta, un gruppo di *ex-tegadelti* del TPLF che lavorava al Medeber fondò, in collaborazione con il TDA, un'associazione con l'obiettivo di ottenere in concessione dal governo del Tigray una porzione di territorio e di raccogliere soldi per edificarvi un luogo in cui poter svolgere il proprio lavoro in caso di rimpatrio. Come mi ha spiegato uno dei primi membri dell'associazione, anche se dopo l'indipendenza la vita ad Asmara era rimasta la stessa, alcuni iniziarono a sostenere che poteva essere pericoloso vivere in quello che non era il proprio *addi*. In breve tempo l'associazione, che inizialmente dichiarava di avere fini religiosi perché era rischioso avere progetti di rientro, raggiunse quattrocento membri, la maggior parte dei quali lavoravano al Medeber di Asmara. Solo nel 2003, dopo il rimpatrio di quasi tutti i membri, l'associazione assunse il suo attuale nome “per richiamare il successo del grande e famoso mercato di Asmara”. Negli anni il Medeber ha costituito un importante punto di riferimento non solo per i titolari delle botteghe che il complesso ospita, ma anche per gli altri rimpatriati per i quali ha funzionato come rete di sostegno. Da un punto di vista simbolico si tratta di un'attività artigianale che, occupandosi della

## Capitolo VI

riqualificazione del materiale di scarto, si muove in uno spazio ambiguo e doppiamente pericoloso, perché molto prossima sia alla lavorazione del ferro che alla manipolazione di prodotti sporchi e dunque spiritualmente contaminanti.<sup>12</sup> Tuttavia, anche in questo caso, gli aspetti stigmatizzanti erano del tutto assenti nelle parole dei membri dell'associazione che, al contrario, mostravano un forte senso di orgoglio per la loro impresa. In effetti, con le sue quattrocento botteghe edificate in una vasta area ai margini della *kebelle 05*, il Medeber costituisce uno degli esempi più lampanti dell'intreccio tra cambiamento della vita e cambiamento della città evidenziato da Ammanuel.

Tra il processo di costruzione di un senso di casa e i percorsi di inserimento lavorativo e professionale dei rimpatriati intercorre dunque una relazione complessa, che si muove dentro e fuori le convenzioni e i valori sociali maggioritari. Se infatti la posizione marginale consentiva loro maggiori spazi di azione, al tempo stesso il riconoscimento collettivo dei successi e l'inserimento sociale costituivano traguardi importanti, che possono essere meglio attraverso uno sguardo diacronico. Un ultimo esempio etnografico può aiutare a chiarire questo punto.

Come ho già accennato, la famiglia di Ammanuel viveva in una condizione di precarietà economica in cui, oltre a quello del ragazzo, l'unica fonte fissa di sostentamento proveniva dal lavoro di sua madre Letai che, a Mekelle, vendeva ortaggi ai limiti del polveroso mercato di Adi Haki. Poiché i magri guadagni non le permettevano di affrontare l'affitto di un posto fisso, la donna esponeva le proprie merci sul suolo e trascorrevva tutta la giornata seduta a terra, riparandosi dal sole battente con un ombrello. Quando sono stata alla festa per la laurea di Ammanuel, tuttavia, questa precarietà sembrava spazzata via: come ha commentato Ruta, la mia interprete, che conosceva molto bene la famiglia, l'abbondanza e la varietà del cibo e delle bevande, la quantità di invitati e la presenza di musicisti professionisti rendevano la celebrazione molto più simile a un matrimonio. Letai, di solito stanca e dimessa, quel giorno era elegante, ben pettinata e indossava vistosi monili d'oro, muovendosi disinvolta tra parenti, amici rimpatriati, vicini di casa ed ex colleghi di Ammanuel del Medeber. Considerato il ruolo simbolico che viene attribuito all'istruzione, la laurea di un giovane, soprattutto se primogenito e soprattutto nelle famiglie meno abbienti, costituisce sempre un momento di grandi festeggiamenti. L'eccesso di quella celebrazione può dunque essere messo in relazione con il passato e con il difficile percorso

---

<sup>12</sup> La "sporcizia" è alla base di molte delle concezioni eziologiche locali delle malattie ed è spesso intrecciata con la presenza e l'azione di entità spirituali e maligne quali gli *agannint* o *sheytan* (cfr. Bruni 2009; Massa 2009).

migratorio di un nucleo familiare che aveva deciso di lasciare Asmara proprio per far continuare gli studi ad Ammanuel e che a Mekelle viveva una quotidianità fatta di fatica e privazione. Quella festa era il riconoscimento che la scelta dolorosa del rimpatrio e il duro lavoro avevano portato al risultato desiderato, celava la speranza che, con un figlio laureato, il futuro sarebbe stato migliore e garantiva a quel successo una visibilità nel gruppo sociale. La buona riuscita del percorso lavorativo costituisce dunque un tassello importante nel processo di inserimento, non solo perché garantisce una tranquillità materiale, ma anche perché consente di definire se stessi, posizionarsi nel tessuto sociale e elaborare progetti per il futuro. La capacità di aspirare (Appadurai 2014 [2013]) emerge, anche in questa prospettiva, come basilare per immaginare una mappa di condizioni alternative rispetto a quelle contingenti, agendo come motore per l'appaesamento. Tuttavia non pochi rimpatriati e deportati vivevano, almeno nel periodo della mia ricerca, in una condizione di precarietà e incertezza materiale che rendeva il loro inserimento più irto di ostacoli come emergerà nelle pagine seguenti.

#### **6.4. TRACCIARE CONTINUITÀ, FABBRICARE COMUNITÀ**

Oltre che la dislocazione spaziale e la perdita della strategie materiali di sostentamento, la deportazione e il rimpatrio hanno provocato lo scompaginamento delle reti sociali. L'assenza di spazi dedicati al reinsediamento e la libertà di muoversi per il Paese hanno avuto come effetto collaterale quello di slegare i vincoli amicali e di vicinato, conducendo i soggetti a una condizione di isolamento. Soprattutto per i primi arrivati, la solitudine era uno dei sentimenti prevalenti al momento dell'approdo, ulteriormente rinforzata dalla diffidenza e dalla ritrosia della popolazione stanziale. Rimpatriati e deportati hanno fatto fronte a questi processi disgregativi agendo in modi analoghi a quelli di una comunità migrante, ossia hanno ricucito vecchi legami e ne hanno creati di nuovi muovendosi in prima istanza tra coloro che avevano affrontato lo stesso spostamento.

Nel corso del tempo, a Mekelle sono sorti luoghi di incontro specifici per i *deki Asmara*, quali parchi, caffetterie o negozi collocati in centro o nelle zone della città in cui la loro presenza era più massiccia, associazioni sportive e religiose. Ad esempio, Leake, ex calciatore professionista e giovane proprietario di un barbiere nella *kebelle 11*, da sette anni era il capitano di una squadra di calcio. La squadra comprendeva una quindicina di uomini, tutti di Asmara e in maggioranza lavoratori del legno e del ferro nel mercato di Adi Haki,

## Capitolo VI

proprio di fronte alla sua bottega. Anche se alcuni di loro si conoscevano sin da prima del rimpatrio, in molti si erano incontrati a Mekelle ed erano diventati amici grazie al legame stabilito attraverso la squadra. Il gruppo si riuniva ogni domenica mattina per gli allenamenti e organizzava annualmente un torneo con altre squadre amatoriali, alcune delle quali composte di *deki Asmara*. Dopo gli allenamenti, i giocatori andavano a fare colazione sempre nello stesso bar gestito da una *gual Asmara* (figlia di Asmara) dove mangiavano cibo asmarino e parlavano con il proprio accento, talvolta portando con sé anche i propri figli e le proprie mogli. Proprio come una comunità immigrata, rimpatriati e deportati erano dunque coagulati intorno a piccole enclaves che si fondavano sul comune legame con Asmara e che aiutavano i membri a sentirsi gradualmente a casa a Mekelle. Il ruolo svolto dalle associazioni nel processo di appaesamento emerge anche attraverso l'analisi delle *mahber*, a cui sono dedicate le seguenti pagine di questo paragrafo.

La stagione delle piogge (*kremti*) era da poco iniziata e Mekelle era percorsa da quella sottile euforia che sempre accompagna quest'evento, quando Tsega, una donna deportata che avevo conosciuto tramite Ruta, mi ha invitato alla celebrazione mensile della *Medhanie Alem mahber* (associazione Medhanie Alem<sup>13</sup>). Nel panorama religioso cristiano-ortodosso, *mahber* (lett. associazione, organizzazione) indica un gruppo fisso di persone che si incontra un volta al mese nel giorno del santo che ha deciso di onorare (Medhanie Alem nel caso in questione). Ciascun membro del *mahber* si occupa a turno di organizzare la celebrazione, offrendo agli altri partecipanti cibo e bevande in base alla propria disponibilità di tempo e denaro. La *Medhanie Alem mahber*, che riuniva sei donne deportate dalla città eritrea di Keren, quel mese si sarebbe svolta a casa di Tsega.

La donna abitava con i suoi quattro figli in un quartiere periferico, in una stanza senza finestre e fiocamente illuminata da una lampadina che pendeva dal soffitto. Nella stanza vi erano un letto, un tavolo su cui erano ordinatamente disposte le stoviglie pulite e un piccolo salotto composto da un divano, alcuni sgabelli, il televisore e un tavolino basso su cui erano poggiati il cibo e la *swa*, la birra locale, che avremmo consumato quel giorno. Le riserve alimentari, i vestiti, i libri e gli altri effetti personali erano invece custoditi in valigie, scatoloni o grandi sacchi riposti sotto il letto e i tavoli. Sulle pareti scrostate erano appese alcune immagini sacre, vecchie fotografie di Asmara e il viso sorridente di una ragazza, sua figlia, nella tipica divisa americana del giorno del diploma. Il pavimento era invece in terra

---

<sup>13</sup>*Medhanie Alem*, che letteralmente significa “salvatore del mondo”, è uno dei molteplici nomi con cui ci si riferisce a Dio.

battuta, malamente ricoperto dal linoleum, e il soffitto in lamiera di alluminio che amplificavano il rumore della pioggia battente.

Oltre a me, Ruta e la padrona di casa, alla celebrazione partecipavano altre quattro donne, tutte deportate da Keren e, come i loro abiti mostravano, tutte in condizioni economiche piuttosto disagiate. L'inizio del pasto è stato preceduto da un piccolo rituale: le donne si sono disposte in circolo e tenendo sollevato il grande piatto rotondo con l'*injera*, la soffice piadina di teff, e la brocca con la *swa* hanno recitato preghiere per *Medhanie Alem*. “Questa è la benedizione del cibo”, mi ha spiegato Tsega, “Quando eravamo a Keren veniva un *k'ashi*<sup>14</sup> a farla ogni ventisette del mese<sup>15</sup>, ma da quando siamo a Mekelle facciamo da sole”. Di lì a poco è iniziato il pranzo, che consisteva in alcune *injera* disposte su un unico piatto e sormontate da frugali porzioni di *cabolo* e *tumtumo*<sup>16</sup>. Di nuovo Tsega ha fatto riferimento al passato: “Quando eravamo a Keren c'era molto più cibo, ora siamo povere, ma ci bastano anche solo quattro *injera* per stare insieme. In passato abbiamo celebrato con un bicchiere d'acqua”. Dopo aver mangiato, mentre Tsega preparava lo *shai* per tutte, in una narrazione quasi corale le donne mi hanno raccontato la storia dell'associazione.

La *Medhanie Alem mahber* è stata fondata a Keren durante il periodo di Haile Selassie da alcuni migranti tigrini, con “l'obiettivo far stare insieme tutti i *deki Tigray* che abitavano a Keren”. All'epoca, grazie all'agiatazza economica dei membri, le celebrazioni venivano allestite in un tendone affittato e montato per l'occasione e coinvolgevano circa quattrocento persone, con banchetti molto ricchi. Nelle parole delle donne, quasi tutte nate o migrate a Keren in anni più recenti, il passato era avvolto in un'atmosfera quasi mitica, fatta di benessere opulento e coesione sociale. Tuttavia, anche in quel passato, gli eventi politici esterni intervenivano di frequente a spezzare l'armonia, mettendo costantemente a repentaglio i traguardi ottenuti e traghettando in una condizione di incertezza. Come mi ha spiegato Embafresh, la più anziana delle donne della *mahber*, dalla sua fondazione l'associazione era stata distrutta tre volte, la prima volta con l'ingresso del Derg, la seconda volta con la vittoria di Shabya (l'EPLF) sul Derg e la terza volta quando Shabya (il governo

---

<sup>14</sup> Figura sacerdotale della gerarchia ecclesiastica locale.

<sup>15</sup> Quasi ogni giorno del mese ortodosso è dedicato a una figura santa che viene celebrata dai devoti e, tra i settori non istruiti della popolazione, questa scansione viene utilizzata per dare indicazioni temporali nel passato e nel futuro al posto della data numerica. Il calendario adottato in Etiopia è quello Giuliano (è dunque sette-otto anni indietro rispetto a quello Gregoriano) ed è diviso in dodici mesi di trenta giorni, più uno di cinque giorni (sei negli anni bisestili).

<sup>16</sup> *Cabolo* (stufato di cavolo e patate) e *tumtumo* (lenticchie rosse con *berbere*) sono due pietanze vegetariane. Benché la cucina tigrina sia particolarmente ricca di piatti privi di prodotti di origine animale a causa dei numerosi giorni di digiuno prescritti dalla chiesa ortodossa, l'assenza di carne in un giorno di festa erano un chiaro segno delle difficili condizioni materiali di Tsega.

## Capitolo VI

eritreo) fece guerra con Woyane (il governo etiope). Ogni volta una parte dei membri erano fuggiti dall'Eritrea all'Etiopia, ma ogni volta era stata rifondata.

L'impiego di una periodizzazione temporale scandita dall'avvicendamento di forze politiche e di scontri bellici è del tutto usuale nei racconti relativi al passato (il tempo di Haile Selassie, quello del Derg, quello di Shabya, e così via). Come in altri casi in cui piccole comunità sono state colpite da violenze legate alla grande Storia (cfr. Clemente 2005), tali eventi hanno subito una sorta di deumanizzazione, ossia di riduzione ad accadimenti naturali che cadenzano il tempo come il susseguirsi delle stagioni. Non c'era infatti scandalo nelle parole di Embafresh, nelle quali le violenze e le deportazioni del passato non emergevano come eventi verso i quali provare astio o manifestare forme esplicite di resistenza. Essi risultavano quasi al di fuori della sfera morale della colpa, benché venisse loro riconosciuti un enorme potere di incidere e di scompaginare gli equilibri locali e quotidiani. Oppressione e violenza erano dunque rappresentate come vissuti quasi ordinari in cui poteri esterni, ma intimamente conosciuti, si abbattevano di tanto in tanto sulla vita locale, obbligando gli attori sociali a riorganizzarsi. In queste rappresentazioni, lo spostamento coatto costituiva una modalità di governo consolidata e un'esperienza ricorrente nella memoria del gruppo. Quasi tutte le donne che partecipavano quel giorno alla celebrazione si erano unite all'associazione in seguito all'indipendenza ma, a causa della guerra di frontiera, la *mahber* era stata nuovamente riconfigurata divenendo, per usare le loro parole una “*tefenak'lti mahber*” (un'associazione di deportati), una “*deki Keren mahber*”.

Come ha mostrato Tronvoll (1998a) nella sua etnografia nel villaggio eritreo di Mai Weini, i membri di una *mahber* possono essere legati da rapporti di parentela o non avere alcun legame al di fuori della devozione per il santo. A Mekelle, le *mahber* che ho incontrato raggruppavano persone che abitavano in uno stesso quartiere, che provenivano dallo stesso *addi* oppure che erano unite in un'associazione in Eritrea, come le donne di Keren. In quest'ultimo caso, i gruppi ricomposti a Mekelle erano talvolta molto piccoli, costituiti anche da solo due persone, a causa della dispersione geografica e della disgregazione sociale che il rimpatrio o la deportazione avevano provocato. Le partecipanti alla *Medhanie Alem mahber*, ad esempio, hanno rimarcato spesso le esigue dimensioni della loro associazione, riconducendole sia alla lontananza di alcuni vecchi membri sia alla progressiva distanza con quelli che, pur vivendo a Mekelle, godevano di migliori condizioni materiali. Implicando un impegno economico consistente (dovuto alla

preparazione del pasto e alle offerte mensili<sup>17</sup>), infatti, le donne ritenevano che associarsi con persone più benestanti le avrebbe messe in una situazione di forte disagio.

Definirsi una *tefenak'lti mahber* oppure una *deki Keren mahber* metteva bene in luce il peso che la vita condivisa in Eritrea e la comune esperienza di deportazione avevano nella coesione del gruppo e indicava anche il ruolo che il passato svolgeva nel presente, in quanto tempo idealizzato, irrimediabilmente perduto e giustificazione delle miserie attuali. Come già visto nel capitolo terzo a proposito di Radio Weghata, il legame con il passato, spesso sotto forma di attaccamento nostalgico, costituisce uno dei marcatori attraverso cui i rimpatriati connotano se stessi come gruppo. Come ha messo in luce Leo Spitzer (1998), lungi dall'essere un generico senso di estraniamento causato dalla perdita del passato, la nostalgia si configura come un insieme di pratiche, sentimenti e memorie attivamente giocate e come una selezione creativa che reintroduce le narrazioni biografiche in cornici di senso collettive. In altre parole, analogamente ad altri discorsi che maneggiano la memoria, la nostalgia rispondeva a esigenze attuali e dunque non costituiva per i deportati una rinuncia a vivere nel presente. Piuttosto essa rappresentava una critica a quest'ultimo ed era imbevuta di una progettualità per il futuro, in quanto lasciava intravedere come avrebbero voluto che il loro mondo fosse.

Sebbene l'obiettivo ufficiale delle associazioni sia di tipo devozionale, esse svolgono un'importante funzione sociale, rinsaldando i legami e agendo come rete di solidarietà e di mutuo aiuto (cfr. Buxton 1992; Dessalegn Rahmato 1991; Pankhurst 1992; Tronvoll 1998a). Come hanno spiegato le donne di Keren, ma come hanno confermato le partecipanti ad altre associazioni che ho frequentato, la cadenza mensile degli incontri consentiva loro di mantenersi in contatto e di resistere alle tendenze fissipare scaturite dagli impegni quotidiani e lavorativi in città. Se la funzione religiosa e quella sociale caratterizzano tutte le *mahber*, nel caso dei rimpatriati e dei deportati è emerso anche un terzo ruolo di tipo memoriale, offrendo un luogo, un tempo e uno spazio sociale per ricordare insieme il passato. In occasione delle celebrazioni, infatti, i membri rievocavano di frequente eventi della vita trascorsa in Eritrea, tessevano le fila della comunità dispersa, perpetuavano tradizioni iniziate al di là del Mareb da loro stessi o, in alcuni casi, dai loro genitori e dunque tracciavano una continuità all'interno di percorsi collettivi che la violenza

---

<sup>17</sup> La raccolta dei soldi costituisce uno dei momenti ritualizzati della celebrazione a cui tutti i membri sono tenuti a partecipare: le donazioni vengono annotate scrupolosamente su un quaderno che viene poi disposto, insieme al denaro, in una scatola chiusa presa in custodia dalla persona che il mese successivo ospiterà l'evento. L'obiettivo della raccolta è fare offerte alla figura religiosa e sostenere spese per il bene di tutto il gruppo.

## Capitolo VI

politica aveva spezzato. Per gruppi fortemente segnati dalla violenza, gli incontri rappresentavano anche un'occasione per rievocare i morti, come nel caso delle donne di Keren, quasi tutte rimaste vedove a causa del duro trattamento riservato ai loro mariti durante l'incarcerazione in Eritrea.

Benché il rimpatrio e la deportazione abbiano riguardato diverse decine di migliaia di persone e abbiano riconfigurato il tessuto sociale di alcuni contesti di insediamento, come ad esempio la città di Mekelle, né in Etiopia né in Tigray esistono forme di commemorazione o di celebrazione pubblica di questi eventi. Per utilizzare la distinzione di Maurice Halbwachs (1987 [1950]), essi costituiscono una memoria sociale che tuttavia non si fa memoria collettiva. In altre parole, la deportazione e il rimpatrio si annidano nella memoria implicita e incorporata dei soggetti che hanno subito quelle esperienze, ma non sono coagulate in una forma del ricordo pubblica, ostensiva e riconosciuta in quanto tale dalla collettività. Pur costituendo un marcatore che sottolinea i confini sociali del gruppo, questa memoria è utilizzata solo dall'interno e mai rivendicata all'esterno, occupando una posizione marginale rispetto ai discorsi ufficiali sul passato. Le *mahber*, in questa cornice, possono essere intese come una modalità del ricordare attraverso il quale la comunità elabora un discorso metamemoriale<sup>18</sup> (Candau 2002 [1999]), ossia si distingue e immagina se stessa nel passato e nel presente, che tuttavia nella linea di divisione tra pubblico e privato si collocava nel secondo dei due termini.

Per coloro che hanno subito la violenza della deportazione, inoltre, la *mahber* acquisiva un valore specifico di ringraziamento nei confronti della figura religiosa che li aveva protetti, come nel caso dei festeggiamenti per Mikael organizzati a Mekelle ogni anno dai *deki Gindae*. Nei racconti dei devoti, la deportazione era infatti iniziata durante i preparativi per la grande celebrazione annuale che si teneva in onore del patrono ed era terminata con l'ingresso in Etiopia nel giorno del santo. Ha asserito la madre di Aklilu, il ragazzo incontrato nel capitolo secondo che era stato dieci mesi in carcere: “Questo *tsebel*<sup>19</sup> è una

---

<sup>18</sup> Con questa espressione, l'antropologo francese si riferisce alla memoria collettiva intendendola non come una realtà oggettiva ma come una rappresentazione che gli individui e i gruppi producono sul modo in cui credono che le persone ricordino. La metamemoria è dunque immaginata, nel senso ben noto di Anderson, ed è alla base della costruzione di discorsi identitari.

<sup>19</sup> *Tsebel* è un termine proprio della tradizione cristiana ortodossa etio-eritrea ed è caratterizzato da una sfaccettata polisemia (Roglia 2015). Esso infatti indica: una speciale acqua dalle particolari proprietà salvifiche e il luogo sacro in cui è possibile trovare tale sostanza (chiamati anche *mai tselot*); il fango sacro impiegato con finalità terapeutiche, reperibile all'interno o nelle vicinanze di una *mai tselot*; il cibo e le bevande preparate in occasione delle celebrazioni per un santo protettore. In quest'ultima accezione, il termine è utilizzando anche per le celebrazioni delle *mahber*.

promessa, perché Mikael ci ha permesso di arrivare nel nostro Paese in pace e ci riuniamo ogni anno per ricordare che siamo arrivati in pace”

Al contrario della *Medhanie Alem mahber*, il raduno cui faceva riferimento la donna non era un’associazione, ma una grande celebrazione annuale, chiamata *tsebel*<sup>20</sup>, che coinvolgeva più di cinquanta persone, residenti tra Mekelle e la vicina città di Wukro, tutti deportati da Gindae e dintorni. Anche nel caso di *tsebel* molto grandi, i festeggiamenti organizzati dai rimpatriati e dai deportati, al contrario di quanto emerso in altri resoconti etnografici svolti in ambito rurale (Tronvoll 1998a) e urbano (Roglia 2015), non coinvolgevano persone al di fuori della cerchia ristretta. Questa chiusura rispetto l’esterno ribadiva l’importanza che il passato rivestiva in questi eventi ed evidenziava, ancora una volta, gli ostacoli che, sia nel passato sia nel presente, i rimpatriati avevano incontrato nel condividere le proprie esperienze con la popolazione stanziata. Le *mahber* dei deportati e dei rimpatriati si configuravano dunque come eventi che si collocavano al margine e che coinvolgevano soggetti marginali rispetto al più ampio corpo sociale, ribadendo confini simbolici e partizioni sociali.

La compattezza e l’intimità di questi gruppi costituivano una risorsa fondamentale per far fronte alle difficoltà della vita quotidiana. Come ha evidenziato Hellen Pankhurst (1992) in riferimento alla comunità amara, le ragioni che spingono a unirsi a una *mahber* variano in funzione del genere e, rispetto agli uomini, le donne pongono un’enfasi maggiore sugli aspetti di assistenza e supporto reciproco. Secondo l’autrice, la *mahber* può essere intesa nei termini di una rete parentale socialmente costruita i cui membri sono presenti negli eventi importanti della vita di ognuno, dalle nascite ai funerali. Pur in assenza di dati comparativi (le *mahber* in cui mi sono imbattuta durante l’etnografia erano tutte al femminile) in effetti, le associazioni di rimpatriate e deportate in cui ho lavorato costituivano una sorta di famiglia, all’interno della quale le partecipanti si chiamavano tra loro “*haftat*”, ossia sorelle. Nel caso di Keren, ma la stessa osservazione può essere fatta anche per altre *mahber*, l’assenza di reti familiari di supporto e la condizione di precarietà materiale in cui vivevano i membri rendevano l’associazione un gruppo di auto-aiuto fondamentale che tuttavia ricalcava i crinali di separazione, aprendo spazi di azione che restavano confinati all’interno della condizione di marginalità.

---

<sup>20</sup> Sebbene si tratti di un’opinione non condivisa da tutti, molti distinguono tra la *mahber*, ossia un gruppo ristretto di persone (meno di venti) che si incontra mensilmente, e lo *tsebel*, indicando con esso qualsiasi celebrazione organizzata in onore di un particolare santo protettore.

## Capitolo VI

Melat ad esempio, una giovane donna che si era unita all'associazione dopo l'arrivo a Mekelle, ha raccontato di essere entrata a far parte della *mahber* per ringraziare Medhanie Alem di aver aiutato lei e i suoi figli ad attraversare il fiume Mareb, ma anche perché aveva bisogno di qualcuno su cui contare, qualcuno che fosse “come lei” quanto a comportamenti ed esperienze. Rimasta anche lei vedova dopo la deportazione, la donna era stata costantemente sostenuta dalle sue *haftat*, anche durante il lutto e la malattia. Oltre che alla *Medhanie Alem mahber*, Melat faceva parte di altre due associazioni, una con le donne del suo *addi*, e l'altra con donne devote a Mariam; *mahber* diversi, dunque, da cui era legata da differenti tipi di legami ma che svolgevano un analogo ruolo di supporto. La maggior rilevanza attribuita alla *mahber* dalle donne è stata poi messa in relazione con le minori possibilità che esse hanno di partecipare alla vita sociale al di fuori dello spazio domestico (Tronvoll 1998a). Benché in città sia ormai usuale incontrare ragazze in bar e ristoranti nelle ore diurne e serali, le donne adulte e sposate non frequentano quasi mai luoghi pubblici di ritrovo, ancor meno se prive di un accompagnatore. Come ha notato Pankhurst, la *mahber* offre dunque un evento socialmente approvato che le donne possono aspettare e organizzare e per il quale possono prepararsi. Benché non sempre, le donne che si riunivano per celebrare un santo mettevano nel vestirsi e nel pettinarsi la cura tipica dei giorni di festa. Il giorno della celebrazione del *Medhanie Alem mahber*, tutte le donne erano avvolte in *netsela*<sup>21</sup> lavate di fresco, alcune avevano le mani scurite dalla *sasulla*<sup>22</sup> e Embafresh, la più benestante, indossava monili d'oro.

In conclusione, istituzione religiosa molto diffusa tra le popolazioni cristiane ortodosse e sempre investita di funzioni sociali e di supporto, nel caso dei rimpatriati e dei deportati la *mahber* ha assunto un ruolo rilevante nel processo di *homemaking*. La cadenza regolare degli incontri e il loro carattere ritualizzato consentivano infatti ai partecipanti di ristabilire una continuità con il passato e di avere occasioni e modi culturalmente codificati e socialmente contenuti per ricordarlo. Le associazioni aprivano poi nuove opportunità, favorendo tra i membri la condivisione di capitali economici per far fronte alle difficoltà quotidiane e la creazione di legami affettivi e di sentimenti di intimità che sopperivano alla disgregazione sociale, modellando in alcuni casi, reti sociali fortemente solidali. Sebbene esse prendessero spesso corpo all'interno del crinale di marginalità che i soggetti occupavano, la partecipazione dei singoli ad associazioni organizzate sulla base di altri

---

<sup>21</sup> Panno bianco di grandi dimensioni che le donne indossano sopra gli abiti.

<sup>22</sup> *Sasulla* è in nome locale della radice di *henna*, colorante naturale con cui le donne tingono i palmi delle mani e dei piedi per ragioni estetiche e per proteggersi dall'azione degli enti spirituali maligni.

criteri aggregativi, quali l'*addi* di provenienza o la devozione a una specifica figura religiosa, agivano come potente meccanismo di integrazione, consentendo ai nuovi arrivati di uscire fuori dall'isolamento sociale e di trovare nuovi piani di condivisione.

Da un punto di vista della memoria, le associazioni offrivano rappresentazioni simboliche e pratiche rituali attraverso cui attribuire collettivamente un senso al passato spesso violento e doloroso e ricomporre una continuità biografica e una possibilità di esistenza in un ambiente nuovo. Come già evidenziato, i soprusi subiti in Eritrea e le violenze della deportazione risultano poco presenti nelle narrative diffuse intorno alla guerra di frontiera. In città, le memorie belliche sono iscritte in uno spazio commemorativo allestito nella scuola dell'Ayder per celebrare le vittime delle bombe eritree<sup>23</sup>, mentre nulla ricorda pubblicamente pestaggi, esecuzioni, incarceramenti e stupri avvenuti al di là del Mareb ai danni delle popolazioni etiopi. Quest'assenza può essere posta in relazione alla posizione marginale dei rimpatriati rispetto al corpo della nazione e all'atteggiamento di pacificazione assunto dal governo etiope rispetto al recente scontro bellico. La costituzione di comunità consentiva dunque loro di trovare rifugio che, pur non rompendo la marginalità, consentivano almeno di convivere con essa. Tuttavia, la loro capacità di lenire le violenze politiche, simboliche e strutturali (Farmer 2003) iscritte nelle esperienze incorporate ed emozionali dei soggetti che le avevano subite era limitata. Nei casi in cui la sofferenza, la precarietà e l'isolamento venivano reiterate nel contesto di approdo, questi costituivano ostacoli sostanziali al processo di appaesamento, come esemplifica il caso di Tsega al centro del prossimo paragrafo.

## **6.5. L'IMPOSSIBILITA' DEL RITORNO**

Tsega era emigrata a Keren durante la siccità degli anni Ottanta a circa quattordici anni e lì ha sposato un benestante uomo originario di Awsien dal quale ha avuto quattro figli. Sebbene amasse conversare, sin dal nostro primo incontro la donna era apparsa restia a

---

<sup>23</sup> Mekelle è stata l'unica città dell'Etiopia a essere bombardata durante il conflitto; in particolare, un forte impatto emotivo ha avuto il bombardamento di una scuola elementare che sorge vicino a una zona industriale e periferica, avvenuto durante l'orario scolastico, durante il quale hanno perso la vita più di cento persone. Dopo la guerra, nel cortile della scuola è stato piantato undici alberi, uno per ogni vittima, e in una delle classi più colpite dal bombardamento è stata allestita una piccola mostra, in cui sono esposte le immagini fotografiche e i resti del materiale esplosivo.

## Capitolo VI

raccontarsi, rispondendo in modo estremamente succinto ai miei tentativi di raccogliere la storia della sua vita ed evitando di parlarmi dei passaggi più dolorosi.

Siamo stati deportati il sette *hamlay* del 1993 [calendario Giuliano], era *sonny*<sup>24</sup>. Ma perché dobbiamo ricordare quel giorno terribile? Posso contare quanti anni, mesi e giorni sono trascorsi da quella data, ma io non voglio ricordare, è meglio non ricordare. Ti prego non farmelo ricordare: se ci penso mi arrabbio e quando sono arrabbiata mi viene mal di testa.

Rivendicando il valore positivo del dimenticare – che, come ha evidenziato Marc Augé (2000 [1998]), costituisce una delle forme del ricordo – Tsega esplicitava un punto di vista ampiamente condiviso che non riguardava tanto il rapporto con me, ma delineava piuttosto una specifica postura rispetto al racconto. Quasi tutti i deportati e i rimpatriati asserivano di non essere soliti parlare degli eventi dolorosi del passato né tra loro né con gli abitanti di Mekelle che, in effetti, avevano conoscenze piuttosto vaghe di quello che la guerra aveva significato per gli Etiopi in Eritrea. Raccontare, parlare e ricordare erano spesso definite come attività inutili, che provocavano sentimenti negativi, quali il dolore e la rabbia, e come una perdita di tempo rispetto a impegni più importanti, primo tra tutti quello di lavorare. Esse non erano dunque intese come modi per dare forma e per contenere le esperienze dolorose. La loro inutilità si intrecciava inoltre con la più generale mancanza di modalità culturalmente elaborate di addomesticare, contenere e condividere le sofferenze vissute. Per riprendere le parole di Ernesto De Martino (1958), il silenzio era dunque il segno di un'impossibilità di trasformare "il dolore in valore", ossia di attivare quel lavoro simbolico che permette di inserire le sofferenze in un orizzonte esistenziale dotato di senso.

L'abitudine a non raccontare le proprie esperienze personali a chi non le aveva condivise era messa anche in relazione con le reazioni, reali o immaginate, dei residenti di Mekelle nei loro confronti. Invece di empatia e condivisione, i rimpatriati avevano ricevuto, o si aspettavano di ricevere, freddezza, distacco e l'accusa di aver scelto di trovarsi "fuori posto". La loro marginalità si rifletteva dunque nell'assenza di un contesto culturale e politico disposto all'ascolto, ossia di uno spazio pubblico in cui esprimersi e in cui vedere la propria istanza accolta e condivisa. Da un certo punto di vista, dunque, per utilizzare una

---

<sup>24</sup> *Hamlay* è l'undicesimo mese dell'anno etiope (a cavallo tra i nostri luglio e agosto) e *sonny* è il nome del primo giorno della settimana

celebre espressione di Michael Pollak (1990), le narrazioni dei rimpatriati e dei deportati prima ancora che indicibili erano piuttosto inaudibili.

Nel caso di situazioni postbelliche o marcate da alti livelli di oppressione, le memorie divergenti dalle verità ufficiali sono spesso inquadrate teoricamente come contro-memorie il cui silenziamento è interpretato in relazione al loro contrasto con le posizioni egemoniche (cfr. Argenti, Schramm 2010). Sebbene anche le memorie dei rimpatriati occupino una posizione subalterna, il loro silenzio non può tuttavia essere del tutto compreso attraverso la relazione tra memorie ufficiali e memorie vernacolari. Se dagli anni Ottanta, si è assistito a livello globale a quello che Jay Winter (2002) ha definito il “boom della memoria”, ossia la proliferazione di memorie che sfuggono al monopolio che lo stato-nazione esercita sul passato, l’Africa, l’Etiopia e, in misura maggiore, l’Eritrea sono rimaste in larga parte estranee a questo processo. La proliferazione di memorie private, particolari e alternative al punto che, come dice lo storico John Gillis (1994), “ogni soffitta è diventata un possibile archivio”, è un fenomeno sorto all’interno di precise cornici storico-sociali e geografico-culturali (l’Europa, le grandi metropoli e più in generale quello che, senza cadere in facili occidentalismi [Pasquinelli 2005], possiamo definire Occidente) che si è accompagnato allo sviluppo di una modalità narrativa incentrata su un sé sempre più individuale piuttosto che sui più ampi contenitori collettivi. Questo processo si è accompagnato a una globalizzazione delle forme della memoria, ben evidente nel caso della diffusione della categoria di trauma (Fassin, Rechtman 2007) inteso come un idioma culturale che veicola con sé anche precise nozioni di persona (Beneduce 2010; Summerfield 2004), e da cui l’Etiopia e l’Eritrea risultano sostanzialmente ai margini.

Oltre che nella sua intensa sofferenza, dunque, le ragioni che rendevano difficile il racconto di Tsega andavano infatti ricercate nel contesto sociale, culturale, storico e politico in cui il suo racconto avrebbe preso forma. Tuttavia, il riferimento al mal di testa faceva anche intravedere la sua difficoltà soggettiva a maneggiare quel passato, a causa delle scarse risorse personali e collettive a sua disposizione per posizionare quel dolore nella sua vita. Il mal di testa richiamava inoltre il ruolo patogeno di cui preoccupazione, sofferenze e fatiche sono investite nella nosologia locale (cfr. Massa 2009) conducendo, come emergerà a breve nel caso del marito, a malattie talvolta gravi.

Il silenzio e il non raccontare gli aspetti dolorosi del proprio vissuto si lega dunque a una componente traumatica, intendendo con trauma un’esperienza così dolorosa da non poter essere narrata, ossia non solo restituita su un piano verbale ma, più in generale, rielaborata in termini simbolici. Questa impossibilità affondava le proprie radici nella marginalità dei

## Capitolo VI

rimpatriati e dei deportati e nell'assenza di spazi che consentissero un addomesticamento collettivo, culturale e simbolico. La distanza di queste storie dalla Storia ufficiale e la poca rilevanza attribuita alle vicende di singoli individui si concretizzava in un disinteresse per i vissuti individuali che riguardava sia il pubblico che avrebbe dovuto ascoltarli sia coloro che avrebbero dovuto raccontarli.

La costruzione di un rapporto etnografico con Tsega è stato possibile grazie a Ruta, la giovane donna che più degli altri interpreti mi ha accompagnato nel lavoro di ricerca tra i rimpatriati e i deportati, guidandomi all'interno della propria rete sociale. Anche Ruta veniva da Keren e conosceva Tsega sin da quando era bambina: le loro rispettive famiglie erano state vicine di casa e avevano trascorso assieme le feste religiose e celebrato eventi importanti, quali nascite, battesimi, compleanni. Tsega considerava la madre di Ruta una delle sue più care amiche e tra le due vi era un'affettuosa intimità. Per aggirare le reticenze di Tsega a raccontare la propria storia, ho dunque posto Ruta al centro dell'interazione e, mettendomi da parte, ho reso i nostri incontri uno scambio tra le due donne. In altre parole, ho agito in maniera opposta a quella di Vincent Crapanzano (2007 [1980]) che nei suoi dialoghi con Tuhami ha fatto progressivamente sparire l'interprete Lahcen, trasformando (almeno nella restituzione testuale) in una relazione a due quello che era stato un rapporto a tre. La mia decisione di rendermi poco visibile rispetto alla centralità di Ruta è stata resa possibile da una molteplicità di fattori, in *primis* dalla profondità del nostro rapporto e dalla fiducia che riponevo nelle competenze professionali della giovane. Ruta è stata infatti per diversi anni interprete per la MEIT e dunque aveva una grande dimestichezza con questo lavoro. Inoltre, lavorando quotidianamente con me e essendo coinvolta nel processo di costruzione e di interpretazione del mio campo, conosceva perfettamente quello che cercavo. Soprattutto, il ruolo sempre attivo e distorto che i traduttori e gli assistenti svolgono nella ricerca etnografica (Pool 1994), rendeva l'eccezionale ruolo di Ruta in quella occasione come differente in grado ma non in natura rispetto alle altre situazioni. La mia partecipazione e la successiva trascrizione dei dialoghi mi hanno poi consentito di arginare la mia relativa marginalità e anzi di valorizzare la loro interazione.

Lasciando a Ruta le redini del nostro incontro, l'atmosfera è progressivamente divenuta confidenziale. Dopo aver terminato la cerimonia del caffè con cui ci aveva accolte, Tsega ha tirato fuori da uno degli scatoloni posti sotto il letto un album di fotografie relativo alla sua vita a Keren e, mentre lo sfogliava, ne commentava le immagini insieme a Ruta. Nella difficoltà di organizzare un discorso coerente della propria storia, gli scatti fotografici di quegli anni hanno agito come una sorta di appiglio materiale attraverso cui tracciare un

sentiero narrativo che era però sganciato da qualsiasi criterio cronologico. Non solo infatti le fotografie erano attaccate alla rinfusa, ma sembravano essere tra loro compresenti secondo una scansione temporale che seguiva un ritmo emotivo invece che cronologico. Sia i rifugiati che i rimpatriati attribuivano una grande importanza alle fotografie e spesso hanno accompagnato i loro racconti sul passato mostrandomi immagini che, nel caso dei rifugiati, erano sempre reperite a posteriori attraverso amici e parenti in diaspora. Come ho già illustrato, la necessità di tenere nascosti la fuga obbligava gli Eritrei ad allontanarsi da casa senza portare con sé nulla che potesse far intuire il progetto migratorio. Per Tsega, le fotografie erano il solo legame materiale con il passato a Keren e, come nel caso dei rifugiati, erano state raccolte attraverso un paziente lavoro di ricostruzione: costretta a scappare dalla sua casa a mani vuote, la donna aveva collezionato le fotografie chiedendole ai vecchi amici rimpatriati prima e dopo la guerra. Esse avevano dunque un importante valore affettivo che risiedeva non solo nelle immagini raffigurate, ma anche nella loro qualità di oggetti che con la loro materialità (Dei, Meloni 2015) costituivano brandelli di legami con il passato custoditi sotto il letto. Oltre che un sentiero narrativo, quelle immagini rappresentavano la forma che i ricordi di Tsega avevano assunto e il ruolo che il passato svolgeva nel suo presente. Le fotografie, in cui lei, i suoi figli e suo marito erano ritratti nella loro casa, in occasioni di feste e contornati da amici eritrei, costituivano degli appigli narrativi attraverso cui la donna ricostruiva il proprio mito familiare, presentandolo tanto a occhi interni, ossia ai protagonisti di quella stessa storia (Ruta e la figlia di Tsega, ad esempio), quanto a occhi esterni, come i miei. Esse inoltre enfatizzavano il contrasto stridente tra i tempi di Keren e la vita a Mekelle, la buia stanza che aveva affittato e la sua solitudine quotidiana. La donna era particolarmente orgogliosa dei suoi ritratti, in cui indossava gli eleganti abiti della popolazione Tigré (maggioritaria a Keren) e in cui aveva i capelli acconciati in modi “moderni” e ben diversi dal *kunano*<sup>25</sup> che portava a Mekelle. Tsega ha commentato con Ruta uno di quegli scatti con le seguenti parole:

A Keren avevamo una bella vita. Sono diventata madre e potevo prendermi cura bene dei miei figli perché il negozio di alimentari di mio marito andava molto bene. Abitavamo in un casa di proprietà ed avevamo tanti amici. Qui invece viviamo in questa stanza in affitto e io devo alzarmi ogni giorno all'alba per andare a lavorare. La vita a Keren era bella!

---

<sup>25</sup> Acconciatura tipica degli altipiani settentrionale, solitamente realizzata in ambito domestico.

## Capitolo VI

In maniera più netta rispetto a quella di altri deportati e rimpatriati, la vita di Tsega sembrava spezzata in due dalla guerra, come se alla chiusura della frontiera e al suo attraversamento avessero corrisposto fratture temporali ed esistenziali: il passato felice a Keren si contrapponeva al presente difficile a Mekelle, intaccando la possibilità di plasmare il futuro.

La sua situazione era infatti repentinamente cambiata con l'esplosione del conflitto: le amiche avevano iniziato a frequentarla di rado e di nascosto per timore del governo e il marito, obbligato a chiudere il negozio, era diventato matto (*tselul*), aggravandosi a seguito dell'iniezione che gli aveva somministrato un medico eritreo. Nel panorama nosologico locale l'utilizzo di siringhe e, in generale, di trattamenti di tipo biomedico è considerato dannoso, se non addirittura fatale, in riferimento a specifiche patologie (Bruni 2009; Massa 2009; De Silva 2014). Tsega, pur essendo influenzata dai meccanismi eziologici locali, negava la propria adesione alle concezioni *balawi* (tradizionale)<sup>26</sup> e riconduceva il peggioramento del marito non all'iniezione in sé, ma alla scelta del medico di inoculargli una sostanza sbagliata. Il suo intervento era interpretato dalla donna alla luce della cornice bellica e rappresentato come un attacco nuovamente inaspettato. Tale violenza era inoltre più intima delle precedenti perché perpetrata dalla persona a cui aveva affidato il marito, configurandosi come un evento in grado di minare nel profondo la domesticità del mondo ma anche di individuare qualcuno a cui attribuire la responsabilità della malattia. L'enfasi posta dalla donna alle conseguenze nefaste dell'iniezione può infatti essere posta in relazione con il bisogno, piuttosto ricorrente nei casi di violenze improvvise e profonde (Dei 2005b), di dare senso alle sofferenze e di addomesticarle, attribuendone la colpa non solo a un ente esterno e impersonale (il governo), ma anche a un soggetto sino a quel momento vicino e familiare.

Non molto tempo dopo il ricorso in ospedale, Keren fu rastrellata e gli Etiopi furono deportati. Arrivata in Etiopia con il marito infermo, quattro figli ancora giovani e senza risorse, Tsega ha provato a chiedere un supporto supplementare alle istituzioni presenti nel campo di Adwa in cui erano stati accolti, senza tuttavia ottenere nulla al di fuori delle provviste che venivano elargite a tutti. Trasferitasi a Mekelle, la donna aveva venduto gli aiuti umanitari per affittare una stanza e si era affidata ai proventi del lavoro del figlio

---

<sup>26</sup>La tendenza a dichiarare di non credere o di non utilizzare la medicina tradizionale è molto frequente (Massa 2010). Oltre ad aver subito campagne di persecuzione durante il regime del Derg (Makonnen 1991: 198-199), i saperi e le pratiche terapeutiche *habesha* sono screditati sia dalla biomedicina sia dalla Chiesa ortodossa e, pertanto, l'adesione a essi non viene facilmente resa pubblica.

maggiore impiegato come carpentiere. Per Tsega, infatti, lavorare era difficile perché il marito necessitava di un'assistenza costante. Aveva provato a rivolgersi a un'associazione religiosa che si occupava di persone in difficoltà, ma pure in questo caso non aveva ottenuto il supporto che si aspettava. Se in Eritrea il rapporto della donna con istituzioni e associazioni era stato marcato da esperienze negative (l'esproprio, l'iniezione, la deportazione), in Etiopia esso si era caratterizzato per una sostanziale assenza. Quel primo *step* del processo di appaesamento che per una parte dei rimpatriati e dei deportati aveva coinciso con la sensazione di essere al sicuro e di vedere i propri diritti tutelati, per Tsega era invece stato un passo nel vuoto. Per far fronte alle necessità materiali della sua famiglia e per consentire ai suoi figli di andare a scuola, alla donna non era rimasta altra scelta se non quella di incatenare il marito al letto sino al giorno della sua morte, avvenuta molti anni dopo.

Sebbene avesse deciso di stabilirsi a Mekelle per la presenza di suo fratello, la rete familiare era del tutto assente nella sua vita quotidiana. La tensione tra i due era iniziata dopo l'indipendenza eritrea, quando lui aveva deciso di tornare in Tigray mentre lei era restata a Keren. Nonostante gli anni trascorsi e le difficoltà di Tsega, l'uomo non le aveva perdonato di aver anteposto la propria vita personale al legame con l'*addi* e l'accusava di aver permesso al governo eritreo di plasmare la sua mente: la nostalgia e l'affetto che nutriva per il passato erano per lui un segno evidente della sua fedeltà a Shabya. Negli anni trascorsi in Etiopia, inoltre, Tsega non aveva mai contattato i suoi genitori che risiedevano nel villaggio di origine e che appartenevano a un lignaggio potente e benestante. Il senso di vergogna legato alla sua condizione di miseria e al fallimento del progetto migratorio le avevano impedito di cercare in loro aiuto e supporto, preferendo la solitudine all'umiliazione.

Malattia, duro lavoro, precarietà economica e isolamento caratterizzavano dunque la vita di Tsega a Mekelle, ostacolando il suo processo di *homecoming* e collocandola in una condizione di sospensione che era al tempo stesso temporale, spaziale ed esistenziale. Benché visse a Mekelle da molti anni e benché i suoi figli fossero integrati nel tessuto sociale, Tsega non riusciva infatti a sentirsi a casa. Parlando del futuro ha confidato a un'incredula Ruta di non serbare rancori e di desiderare di tornare a Keren, perché quello era il suo posto. Quasi tutti i rimpatriati e i deportati erano concordi nell'attribuire la responsabilità delle violenze subite non alle persone, ma piuttosto al potere politico che le governava, individuando nell'adesione acritica all'ideologia egemonica uno delle caratteristiche negative degli Eritrei. L'assenza di risentimento che percorreva molti di loro

## Capitolo VI

si esprimeva spesso in discorsi orientati a valorizzare la pacificazione e nel desiderio di tornare in Eritrea non appena la frontiera fosse stata nuovamente aperta per rivedere i luoghi del passato e reincontrare vecchi amici. Le discriminazioni, le violenze e le espulsioni non avevano intaccato i sentimenti affettivi per un luogo in cui ci si era sentiti a casa, né avevano generato rancori nei confronti della popolazione locale. Molto efficaci, a questo proposito, sono le parole di Gebremeskel:

Mekelle va bene per me, ma ancora preferisco Asmara, perché conosco tutti gli angoli di Asmara, ogni strada, ogni casa, tutto, tutto quanto. [...] E quindi ci sentiamo a casa, più di quanto ci sentiamo qui. Perché noi, le persone che hanno vissuto ad Asmara tanti anni, siamo cresciuti lì, abbiamo finito la nostra scuola lì, ci siamo sposati, abbiamo avuto una bella vita ad Asmara. Qualche volta andavamo a Keren, altre volte a Dekamare, altre a Massawa per nuotare nella spiaggia. Per noi Asmara è indimenticabile.

L'Asmara di cui parlava Gebremeskel corrispondeva non solo a un luogo, ma anche a un tempo preciso, a una certa congiuntura biografica e a un capitale simbolico. Lo scarto tra passato e presente, nella forma di una contrapposizione tra Asmara e Mekelle, tra benessere e precarietà, tra armonia e isolamento, era un elemento comune nelle narrazioni dei rimpatriati e dei deportati e delineava un immaginario condiviso. Il legame con quel tempo e con quello spazio assumeva spesso la forma di un attaccamento nostalgico che tuttavia non cristallizzava i soggetti nel passato, ma diveniva una risorsa nel processo di ricostruzione della nozione di casa. Evocare Asmara o Keren, ossia la città del passato, era un modo per abitare Mekelle, la città del presente, perché permetteva di attingere a un capitale simbolico positivo, che influenzava gusti e costumi, collocava nel mondo del lavoro, modellava reti sociali. Definendo sé stessi e gli altri, questo capitale permetteva dunque di risemantizzare la nuova condizione di marginalità che i soggetti si trovavano a occupare.

Tuttavia, le degenerazioni legate al conflitto dissuadevano quasi tutti dal prendere seriamente in considerazione l'ipotesi di tornare a vivere in Eritrea. In questa prospettiva Tsega costituiva una sorta di eccezione, seppur non un caso isolato, in cui il rimpianto di un passato perduto e gli ostacoli di inserimento a Mekelle si intrecciavano nella sensazione di vivere in un ingiusto esilio e nel desiderio di un ritorno. In maniera analoga ai rifugiati, Tsega viveva in una condizione di transito: la sua fantasia di ritorno ad Asmara operava in maniera opposta a quella coincidenza tra spostamento spaziale e temporale di cui parla Daniel Mains (2012) in riferimento ai giovani aspiranti migranti del sud dell'Etiopia. Il

futuro della donna era infatti proiettato nel passato, e il fluire del tempo era quasi sospeso, interrotto, in attesa dello spostamento spaziale.

Mentre tornavamo a piedi verso *katama*, il centro città, percorrendo una strada sterrata e non illuminata, Ruta mi ha ringraziato dell'intervista a Tsega. Mi ha confessato di non aver mai saputo i dettagli della tragica storia del marito e di essersi sempre chiesta perché nessuno fosse mai andato a trovarla in quegli anni. Quel pomeriggio lo aveva finalmente compreso. Se dunque Ruta aveva avuto un ruolo attivo nel costruire le biografie che maneggiavo, la mia ricerca etnografica le aveva permesso di ricomporre i pezzi e colmare i buchi di una storia collettiva di cui sentiva di far parte. L'impegno profuso da Ruta nell'inserirmi nelle reti sociali dei rimpatriati e dei deportati, oltre a mostrare il suo ruolo di co-produttrice dell'etnografia, può essere visto anche come parte di un percorso personale mediante il quale la giovane donna ha scoperto il suo passato in modo diverso e vi ha stabilito una nuova relazione. Come ha fatto notare Berardino Palumbo (1991), il campo etnografico può essere inteso come un campo di forze in termini bourdieusiani, in cui i diversi attori si scontrano e competono non solo rispetto alla negoziazione di rappresentazioni della realtà e dei suoi significati, ma anche rispetto ai più ampi ambiti in cui si sviluppa l'interazione umana. Per Ruta, lavorare con me implicava, oltre a un certo prestigio materiale e sociale (per il mio essere *forengy*), anche la possibilità di mostrarsi come un'adulta e di acquisizione di una nuova posizione all'interno delle reti di reciprocità che passava attraverso un diverso modo di maneggiare il passato familiare. Come mostrerò meglio nel capitolo successivo, durante la mia ricerca Ruta era in un momento cruciale del suo processo di adultità nel quale il suo passato in Eritrea era posto alla base del suo progetto matrimoniale e migratorio.

## **6.6. IO NON SAPEVO DI ESSERE AGAME!**

Nei paragrafi precedenti le possibilità e le modalità di costruzione del senso di "essere a casa" a Mekelle da parte dei rimpatriati e dei deportati sono state indagate in relazione a vari fattori, quali lo status economico, la posizione professionale, le reti sociali e familiari e le violenze subite. In questa ultima sezione del capitolo mi focalizzo invece sul ruolo dell'età, prendendo in esame i percorsi di inserimento della popolazione giovanile. Benché sia impossibile individuare in astratto chi e che cosa sia la gioventù in Africa a causa della variabilità contestuale e storica di tale categoria (Durham 2000), adotto qui una definizione

## Capitolo VI

operativa, intendendo con “giovani rimpatriati” gli individui di seconda o terza generazione, dunque figli o nipoti di migranti tigrini in Eritrea, arrivati in Etiopia prima di aver avuto raggiunto quell’indipendenza economica, abitativa e domestica che può generalmente essere intesa come tipica dell’età adulta<sup>27</sup>.

Al contrario dei rimpatriati più anziani – che avevano già avuto vissuto lo spostamento dal villaggio di origine – per i giovani la migrazione costituiva un’esperienza nuova le cui caratteristiche di “ritorno” erano ancora più labili. Nati al di là del Mareb, infatti, i giovani rimpatriati spesso non erano mai stati né in Tigray né nel villaggio dei genitori e avevano costruito le proprie reti sociali nelle scuole o per le strade di Keren, Asmara o Gindae, senza dare peso ai confini simbolici e di solito persino ignorando l’esistenza di una differenziazione con i coetanei. Per la maggior parte di loro, la cittadinanza etiope è stata una “scoperta” avvenuta durante la guerra, spesso in maniera improvvisa, spiacevole e talvolta violenta. “Io non sapevo di essere Etiope” oppure “non volevo essere un *agame*” sono frasi che ho ascoltato di frequente e che, nella loro semplicità, rivelano una densità semantica se poste in relazione con gli immaginari eritrei sull’Etiopia. Gli Etiopi erano infatti l’Altro, il nemico contro il quale l’indipendenza era stata combattuta, mentre gli *Agame*, sin dall’epoca coloniale, erano posti simbolicamente ai margini del tessuto sociale, contribuendo alla costruzione del senso di superiorità eritreo. Per i giovani inoltre la messa in discussione dei riferimenti identificati collettivi e il cambiamento di quella che Hammond chiama “la casa quotidiana” (Hammond 2004b: 50) erano avvenuti nel mezzo del processo di formazione individuale. Essi si sono dunque precocemente confrontati con gli effetti profondi che i poteri politici e i confini simbolici possono avere nel modellare la vita quotidiana, subendone maggiormente le conseguenze ma anche imparando a maneggiarli meglio.

In generale, se nelle narrazioni degli adulti le difficoltà dell’approdo a Mekelle erano ricondotte agli ostacoli materiali e organizzativi di farsi carico della propria unità domestica con risorse scarse in un ambiente nuovo, i racconti dei giovani si focalizzavano maggiormente sulla “non modernità” che caratterizzava la città di Mekelle, sui comportamenti dei suoi abitanti e sulla pessima accoglienza ricevuta. La frequentazione della scuola, le interazioni intense con i coetanei e la congiuntura biografica rendevano infatti più stridente e profondo il senso di spaesamento e più insopportabili gli episodi di discriminazioni. Essere chiamati *warsay* ed essere derisi per il proprio accento sono state

---

<sup>27</sup> Per una riflessione critica sul concetto di gioventù, età e generazione, cfr. Introduzione.

esperienze comuni che reiteravano e amplificavano, in un meccanismo uguale e contrario, gli attacchi e l'isolamento vissuti in Eritrea. Da parte loro, i giovani rimpatriati erano fortemente critici verso le specificità comportamentali dei coetanei di Mekelle, che rappresentavano in termini negativi e fortemente reificati, evidenziando la propria incompatibilità. I cambiamenti diacronici nel modo di vivere il contesto di approdo e dunque la dimensione processuale dell'appaesamento sono apparsi, nei racconti dei giovani ancora più marcati, come mostra la storia di Hiyab, qui di seguito analizzata.

Hiyab è nata ad Asmara ed è arrivata a Mekelle a diciassette anni insieme alla zia e a due fratelli. Quando ci siamo conosciute aveva venticinque anni e lavorava in un elegante locale serale di proprietà della sua famiglia che sorgeva nella *kebele 16*, cuore della vita notturna della città. Grazie alle risorse materiali e alle preesistenti attività imprenditoriali a Mekelle di una parte della sua famiglia, Hiyab non aveva incontrato problemi materiali al momento dell'arrivo, e i suoi racconti relativi all'approdo in città si soffermavano spesso sugli ostacoli sociali.

Quando cambi posto ti senti diversa dagli altri. All'inizio è stato difficile abituarsi alla società, perché è una cultura diversa, parliamo diversi tigrini e i comportamenti sono differenti. Noi di Asmara condividiamo tutto e poi parliamo direttamente, francamente, dicendo quello che pensiamo. Ma qui è diverso. Devi essere formale, educato, le persone non sono franche.

Subito dopo l'arrivo a Mekelle, Hiyab frequentava solo un piccolo gruppo di ragazzi che aveva conosciuto durante il viaggio e con cui aveva trascorso due settimane nel campo di accoglienza di Adwa. Non andavano a scuola insieme ma abitavano vicino e quindi trascorrevano insieme il tempo libero. Dopo qualche mese, il gruppo si era sfaldato a causa della partenza di alcuni verso il Sudan, tra cui suo fratello, e del progressivo inserimento degli altri nel tessuto sociale urbano. Tuttavia Hiyab riconduceva il miglioramento delle sue relazioni sociali con i locali non a un adattamento reciproco, ma a un suo personale processo di apprendimento. Sosteneva di aver imparato a comportarsi come una “perfetta *gual Mekelle*”, una ragazza di Mekelle, smettendo di parlare ad alta voce e di essere franca per evitare gli atteggiamenti negativi rivolti a chi aveva comportamenti diversi dagli altri. Per vivere a Mekelle, dunque, Hiyab aveva non solo oltrepassato una frontiera geopolitica ma si era avviata anche in quel faticoso processo di superamento dei confini sociali che marcavano la differenza tra i *deki Asmara* e gli abitanti locali. Tuttavia, enfatizzando la

## Capitolo VI

necessità di adottare strategie mimetiche e imitative, la giovane donna ribadiva indirettamente la rigidità dei confini che nelle sue parole, come in quelle di altri coetanei, erano rappresentati in termini dicotomizzanti. Il suo transito attraverso di essi appariva contraddittorio e mai completo, collocandola in una zona di frontiera intesa, come fa Fabietti (1995), come una zona di incontro e di interazione. Asseriva infatti che i comportamenti che aveva appreso ad Asmara erano ancora dentro di lei e parlava del suo conformarsi al contesto di Mekelle in termini di disagio e di fatica. La lente del confine era frequentemente utilizzata dalla giovane per trovare una spiegazione e un senso plausibile a eventi ordinari. Le differenze con Asmara e con i suoi abitanti erano ad esempio costantemente mobilitati di fronte ai frequenti disservizi che caratterizzano le esperienze degli avventori di bar e ristoranti a Mekelle. Gli errori nella consegna degli ordini, la lentezza dei camerieri, l'assenza di posate e bicchieri su una tavola apparecchiata o la discutibile pulizia dei locali di ristorazione erano immancabilmente sottolineati da Hyiab che, in quanto proprietaria di un bar, era particolarmente sensibile all'argomento. Molto spesso i nostri incontri avvenivano nel locale della zia negli orari di chiusura, durante i quali lei si occupava personalmente delle pulizie. La dedizione con cui si impegnava a far brillare le bottiglie e i bicchieri esposti, le pareti a specchio e le mensole di vetro erano per lei un marcatore delle peculiarità di un locale gestito da due donne di Asmara e una delle ragioni del successo dell'attività economica.

Nelle parole e nelle pratiche di Hyiab, le differenze con l'Altro si annidavano in piccole pratiche che tuttavia venivano investite di una rilevanza simbolica imponente, come è ben emerso una sera in cui eravamo uscite per mangiare assieme un *cheeseburger*. Nel corso della cena, in cui il ristorante ci aveva offerto un servizio piuttosto disastroso, sbagliando le ordinazioni e portandoci patatine fredde e birre calde, Hyiab mi parlava del suo passato attraverso un costante confronto tra la vita ad Asmara e la pessima gestione di quel locale che rappresentava, a suo dire, "il tipico modo tigrino di comportarsi". Uscendo dal ristorante, abbiamo incontrato Ezechiël, un mio amico rimpatriato da Asmara diversi anni prima, che con orgoglio raccontava di aver preso il locale in gestione da mesi, lasciando Hyiab in un silenzio attonito.

Secondo quel processo di costruzione delle differenze senza alterità che abbiamo analizzato nel terzo capitolo, dunque, la giovane donna ricorreva a una serie di piccole alterità più o meno reali per tracciare differenze culturali che utilizzava nella vita quotidiana, per riprendere un'efficace espressione di Gerd Baumann (2003 [1999]), come un "sistema di navigazione". Sebbene tali differenze invertissero di segno la posizione di marginalità in

cui Hiyab si trovava, al contempo razionalizzavano le strutture di disuguaglianza, ossia contribuivano a ribadire la presunta naturalità dei confini. Come ha rilevato Anthony Appiah (1994) nella sua critica ai lavori in cui il filosofo Charles Taylor (2001 [1994]) teorizza il multiculturalismo, infatti, non c'è una linea divisoria netta tra la politica del riconoscimento e quella della costrizione. Come ha evidenziato in proposito Baumann (2003 [1999]), la reificazione costituisce molto spesso una strategia attraverso cui i gruppi minoritari avanzano rivendicazioni e domande collettive. Costruendo una presunta etnicità con cui traduceva una specifica condizione di marginalità sociale e politica, anche Hiyab predicava una posizione essenzialista della cultura che asseriva identità naturali e inconciliabili. Tuttavia, osservando le sue pratiche, la giovane metteva in atto attraverso i gesti della vita quotidiana una teoria processuale della differenza. Come ricorda Fabietti (1995) riprendendo i lavori di Barth (1994 [1969]), infatti, le differenze culturali sono sempre atti più o meno consapevoli di differenziazione, in cui le identità rivendicate come essenziali sono di fatto identificazioni relazionali e contestuali. Le etichette identificative non sono mai la proprietà di un gruppo, ma sono sempre costruite tramite contatti sociali situazionali (Eriksen 1993). La giovane donna era dunque riuscita a costruire un nuovo senso di casa nella città tigrina in cui l'enfaticizzazione delle differenze era progressivamente divenuta un modo per definire se stessa e soprattutto per opzionarsi rispetto agli altri nel nuovo tessuto sociale.

Sebbene i percorsi di successo, come quello di Hiyab, fossero la maggioranza, molti giovani rimpatriati rappresentavano il proprio gruppo come più incline alla migrazione rispetto agli Etiopi, riconducendo questa tendenza proprio alle difficoltà incontrate nel processo di adattamento a Mekelle. Questa autorappresentazione risulta significativa poiché ben esprime gli ostacoli che tale adattamento ha implicato per i soggetti coinvolti. In effetti, molti giovani rimpatriati vivevano a Mekelle in una condizione di transito analoga a quella dei rifugiati Eritrei: benché avessero una maggiore adattabilità alle opportunità lavorative, anche loro vivevano quello scarto crescente, tipico di gran parte della gioventù africana (Ferguson 2006), tra le opportunità concrete e aspirazioni future che sono spesso costruite in relazione a immaginari di successo non del tutto coincidenti con quelli contestualmente definiti o localmente raggiungibili. Oltre allo status attribuito a certi lavori, gli alti tassi di disoccupazione tra la popolazione giovanile etiope – stimati intorno al 50% (Serneels 2007) – sono riconducibili all'assottigliamento della disponibilità di impieghi nel settore pubblico in seguito alle riforme neoliberali, agli alti livelli di istruzione raggiunti da gran parte della popolazione e alla penetrazione di un orizzonte globale e al

## Capitolo VI

conseguente scarto tra domanda e offerta nel mercato del lavoro (Mains 2012; Salvati 2015). Tale processo ha coinvolto anche i giovani rimpatriati, alimentando quello slittamento dell'idea di progresso personale dal piano temporale a quello spaziale che, come ho mostrato in relazione alle fantasie migratorie dei rifugiati eritrei, è alla base del desiderio di mobilità. Tra i rimpatriati il sogno dell'altrove era inoltre alimentato da alcune specificità dell'esperienza di rimpatrio, ossia l'essersi già allontanati da un luogo e da legami significativi e la condizione di spaesamento in cui cercavano di raggiungere i propri obiettivi per il futuro, che accrescevano ulteriormente le condizioni giovanili di incertezza e precarietà. I loro stretti e prolungati legami con i giovani Eritrei li rendeva infine più influenzati da quella cultura della migrazione all'interno della quale la partenza rappresenta la norma (Belloni 2015).

Come emerge a più riprese in questo testo e come ho mostrato altrove (Costantini, Massa in stampa), la migrazione transnazionale costituisce uno degli ambiti in cui i confini tra Etiopi ed Eritrei sfumano maggiormente: essi seguono le stesse rotte, utilizzano le stesse risorse, incontrano ostacoli simili, sono condotti da desideri analoghi. I profondi legami storici e le somiglianze culturali tra Eritrei e Etiopi tigrini sono utilizzati da questi ultimi per "farsi passare per Eritrei" sia in Etiopia che nei Paesi europei e per sfruttare i relativi privilegi che provenire da un contesto repressivo garantisce nell'attuale regime di frontiera globale (Berg, Ehin 2006). Soprattutto, i rimpatriati si inseriscono di frequente nei canali diasporici eritrei, mettendo in atto scambi di identità che non vanno tanto intesi come una forma di resistenza alle retoriche nazionali quando come la partecipazione ai molteplici livelli di appartenenza che caratterizzano l'area: i giovani *deki Asmara* di nazionalità etiope sono, infatti, per certi versi Eritrei.

Alcuni rimpatriati mantenevano i contatti, tramite i social network, con la rete amicale e parentale costruita in Eritrea e non di rado rincontravano vecchi amici tra le fila degli studenti rifugiati, come era accaduto ad esempio a Hyiab. I suoi rapporti con gli amici Eritrei, al pari di quelli con gli Etiopi, erano tuttavia descritti dalla giovane come ambivalenti: se da un lato sosteneva che essi fossero "amici migliori" rispetto ai Tigrini, dall'altro lato non si fidava di loro a causa della guerra ed evitava accuratamente tutti quegli argomenti che li avrebbero portati allo scontro. Per usare le sue parole: "Io non amo gli Eritrei, anzi li odio e so che da loro non posso aspettarmi nulla di buono, perché sono Etiope. Ma mi piacciono come persone, sanno che cosa significa l'amicizia". L'ossimorico punto di vista di Hyiab è una posizione ampiamente condivisa anche da altri giovani rimpatriati e contribuisce a delineare una condizione doppiamente marginale e frontaliere.

Le opinioni dei rimpatriati sulle politiche di accoglienza etiopi nei riguardi dei rifugiati eritrei ricoprivano un ventaglio eterogeneo di posizioni che si collocavano tra due estremi. Da una parte, vi erano coloro che manifestavano forte risentimento nei confronti del trattamento che i rifugiati ricevevano dal governo etiope, paragonandolo a quello loro riservato dal governo eritreo; dall'altra parte vi erano quelli che mostravano vicinanza e solidarietà nei loro confronti e affrancavano le persone della responsabilità delle azioni compiute dalle istituzioni. Benché il desiderio di una pacificazione tra i due Paesi fosse trasversalmente condiviso tra i rimpatriati, esso era ancor più spiccato tra popolazione giovanile in virtù della loro maggiore partecipazione, tramite l'istruzione e i media, a un panorama globale. I giovani rimpatriati erano infatti più coinvolti nelle retoriche dei diritti umani e più insofferenti verso una guerra spesso definita come segno di arretratezza e come ostacolo allo sviluppo e alla modernizzazione del Paese. Inoltre, in quanto parte della gioventù globale (Comaroff, Comaroff 2001), essi condividevano con i coetanei eritrei gusti, aspirazioni, immaginari, proiettando i piani di comunanza sul futuro, piuttosto che sul passato remoto.

Per tracciare alcune conclusioni, dicotomie come quella tra ritorno e partenza, luogo di origine e di approdo, emigrazione e immigrazione, al pari di altre esplorate nei capitoli precedenti (quali ad esempio quella tra migrazione forzata e migrazione volontaria), sono risultate non del tutto adeguate per dar conto della complessità dei fenomeni indagati. La loro presenza, reificazione e uso da parte dei diversi attori in gioco (istituzionali e individuali) hanno tuttavia costituito il punto di partenza fondamentale per l'analisi. Sebbene da un punto di vista istituzionale, l'Etiopia costituisca lo spazio in cui i deportati e i rimpatriati sono riconosciuti come cittadini e possono godere del riconoscimento di diritti e di tutele assenti in Eritrea, l'analisi delle pratiche quotidiane ha rivelato la complessità del processo di appaesamento, mostrando come quello che può essere definito "casa [*home*] non è ontologicamente dato ma è sempre emergente" (Markowitz 2004: 24). L'assunzione di una prospettiva diacronica ha dunque permesso di cogliere la processualità della creazione di una nuova casa e ha consentito di investire il concetto di *addi* di una pluralità di riferimenti, in Eritrea e in Etiopia, qui e lì, nel passato, nel presente e anche nel futuro. Nonostante le profonde eterogeneità tra le varie esperienze di rimpatrio raccolte, indipendentemente dall'età, dagli anni trascorsi in Eritrea o dal livello di integrazione sociale ed economica raggiunto in Tigray, nelle narrative dei soggetti l'attraversamento della frontiera era spesso rappresentato attraverso uno scarto tra un tempo passato e il

## Capitolo VI

presente in un gioco tra cose perse e cose guadagnate. La frontiera, oggetto caratterizzato da una intrinseca vita sociale (Kopytoff 1987), ricopre un ruolo cruciale in queste biografie nelle quali il distacco dall'Eritrea, vissuto come luogo di appartenenza, e l'essere *deki Asmara* emergono come "sistemi di navigazione" (Baumann 2003 [1999]) per abitare Mekelle. La posizione marginale e frontaliera occupata dai rimpatriati, se da un lato rinforza e ribadisce i confini sociali e le identità ascritte che la guerra ha reificato, dall'altro lato apre spazi di ricomposizione delle fratture, introducendo nuovi linguaggi nella relazione tra il sé e l'altro. Le partizioni nazionali e simboliche mostreranno ancora di più la loro natura costruita nel prossimo capitolo, nel quale prendo in esame le traiettorie migratorie e di identificazione dei cosiddetti figli delle coppie miste.



## **CAPITOLO VII**

### **FRONTIERE DI FAMIGLIA**

Nel corso dell'etnografia, l'edificazione della frontiera nazionale tra Etiopia ed Eritrea e il suo irrigidimento con il conflitto sono state esplorate da molteplici prospettive, tra cui quelle delle forme di mobilità e dei confini simbolici. In questo ultimo capitolo, l'attenzione è focalizzata sulle ripercussioni che i recenti cambiamenti politici hanno avuto sulla struttura e sul significato delle reti parentali presenti, passate e future. L'introduzione di nuovi criteri per la definizione della nazionalità e dei diritti di cittadinanza ha infatti reso "transnazionali" alcune famiglie, provocando conseguenze concrete nella vita quotidiana dei soggetti coinvolti, ma anche nuove possibilità di risemantizzazione e di rimaneggiamento delle relazioni di parentela, soprattutto da parte dei figli. Nei meccanismi di edificazione e funzionamento degli stati-nazione, la parentela emerge sia come principio di inclusione ed esclusione dai diritti e dai doveri associati alla cittadinanza, sia come idioma per fondare il sentimento di appartenenza alla comunità nazionale immaginata (Anderson 1996 [1991]). I principi politici e giuridici alla base della relazione tra famiglia e stato-nazione hanno una forte componente simbolica, emotiva e immaginata e se gli attori sociali usano l'idioma legislativo per legittimare i propri interessi, in modo analogo lo stato ricorre al linguaggio della parentela per reificare e naturalizzare alle proprie dichiarazioni (Herzfeld 2003 [1997]). Tuttavia, se la parentela è utilizzata per concettualizzare e fondare l'integrità dello stato-nazione e per definirne i limiti giuridici e simbolici, essa costituisce anche uno dei principali piani attraverso cui tale integrità è disarticolata (Franklin, McKinnon 2001). Il tentativo di tracciare frontiere nazionali che contengono una popolazione uniforme e omogenea è, infatti, concretamente messo in discussione sia dai legami parentali sia attraversano tali delimitazioni, sia dai posizionamenti e dalle scelte dei soggetti, con i loro sentieri biografici incoerenti e con i loro sentimenti di appartenenza plurimi.

L'analisi dei nuclei familiari a cavallo tra Etiopia ed Eritrea, ossia composti di un genitore etiope e uno eritreo, consente dunque di osservare tanto le conseguenze dell'irrigidimento della frontiera quanto le aporie della logica discontinuista e dell'esclusività delle appartenenze. Seguendo in particolare le traiettorie biografiche dei figli rimpatriati e rifugiati, l'intreccio tra genealogia parentale, genealogia nazionale e diritti alla cittadinanza è emerso come un ambito di scelte strategiche e dilemmatiche, di posizionamenti casuali o forzati, di opzioni oppostive e difficilmente conciliabili. Porre l'attenzione sul legame tra famiglie transnazionali e mobilità permette di analizzare il continuo *fare e disfare* famiglia (Grilli, Zanutelli 2010) e i saperi e le pratiche che la nazionalità e la cittadinanza, intesa in termini non solamente giuridici, veicolano. In alcuni casi, scegliere la cittadinanza attraverso la parentela emerge come una risorsa da utilizzare in funzione dei desideri migratori, spingendo a una riflessione sugli spazi di azione individuale, in un ambito caratterizzato da un forte coinvolgimento emotivo. In altri, la possibilità di scelta acuisce le spaccature familiari provocate dalla mobilità e dall'irrigidimento della frontiera, ripercuotendosi sui sentimenti di appartenenza nazionale, sulla cittadinanza e sui desideri di altrove. In questo senso, l'analisi della triade parentela, stato-nazione, cittadinanza deve essere posta in relazione a uno scenario globale che plasma le pratiche, le possibilità agentive, i desideri, le forme di auto-riflessività e i modi di fare famiglia. L'intreccio tra globale e locale è bene illustrato negli ultimi due paragrafi dove, rispettivamente, mostro come Ruta apprenda modi globali di intendere i legami matrimoniali manipolando i confini locali e Yared ricorra agli elementi di una cultura giovanile transnazionale (Comaroff, Comaroff 2001) per risemantizzare la propria rete familiare.

Le interconnessioni tra legami familiari, migrazione, frontiere e cittadinanza sono costruiti per ognuno dei miei interlocutori in maniera idiosincratica a partire da un set di elementi comuni. Pertanto, ho preferito organizzare la mia analisi attorno a cinque scene etnografiche che ritengo esemplificative dei diversi modi in cui tali intrecci hanno preso corpo nelle situazioni contingenti e quotidiane cui ho assistito e nelle narrazioni che gli individui hanno offerto della propria vita. La prima scena etnografica costituisce un'introduzione alle tematiche che percorrono l'intero capitolo ed è preceduta da una panoramica generale del ruolo che la parentela ha assunto storicamente negli altipiani e della sua riconfigurazione in seguito all'indipendenza eritrea. Al centro vi sono le vicende di Gebremeskel e dei suoi due figli Kiflu e Asghedon, le cui vicissitudini biografiche mettono in luce come l'imposizione della logica discontinuista sulle famiglie miste abbia provocato spaccatura e la diversificazione dei destini dei soggetti coinvolti.

## Capitolo VII

La seconda scena etnografica ruota attorno ai racconti di Daniel, rifugiato eritreo, ed esplora la profondità dei sentimenti di appartenenza nazionale e il modo in cui questi possono essere utilizzati dai soggetti come tracce narrative attraverso cui illuminare di senso il passato familiare a partire da un presente doloroso. La storia di Daniel introduce alcune tematiche riguardanti il concetto di “scelta” in relazione alla tessitura o alla dissoluzione dei legami familiari che riprendo nel paragrafo successivo attraverso la storia di Abainesh, una giovane eritrea che all’età di diciotto anni sceglie di diventare etiope, rivivificando il legame con il padre tigrino rotto sin dall’infanzia per sfuggire a quel servizio nazionale che in Eritrea condiziona fortemente l’esperienza giovanile. La sua vicenda permette di ragionare sull’intreccio tra famiglia, stato-nazione e cittadinanza e su come scelte compiute sulla base dei saperi migratori riconcettualizzano e riplasmano in pratica le relazioni parentali. Nel paragrafo cerco di offrire una lettura multi-prospettica delle possibilità di azione del soggetto, prendendo in esame la sfera degli affetti, le molteplici e talvolta incompatibili valenze di cui sono imbevute cittadinanza e nazionalità e le insolubili contraddizioni di trovarsi di fronte a opzioni che ne escludono necessariamente altre.

Al centro della quarta scena vi sono Abeba e Ruta, madre e figlia, rispettivamente cittadina eritrea e rimpatriata etiope, che in momenti diversi hanno manipolato e scelto cittadinanze, legami parentali (di filiazione e matrimoniali) e confini simbolici in funzione delle costrizioni e dei desideri di mobilità, mostrando come le relazioni tra la famiglia e l’istituzione di confini e frontiere possano divenire un’opportunità per attraversare altre frontiere, incluse quelle tra Nord e Sud del mondo. L’ultima scena ha per protagonista un rifugiato eritreo di nome Yared che interpreta le proprie vicende familiari attraverso le retoriche dell’adesione nazionalistica, dei confini e della guerra. Attingendo a un immaginario, globale egli tenta di superare le logiche e le politiche di affermazione dello stato-nazione, vissute come causa delle spaccature familiari e della propria sofferenza individuale, per ambire a uno spazio terzo, al di fuori dei grandi contenitori collettivi. L’attraversamento dei confini e delle frontiere implica dunque una molteplicità di poste in gioco che sono al tempo stesso affettive e politiche, nazionali e globali, mostrando i figli delle coppie miste come soggetti talvolta sovrastati dal proprio momento storico che combattono “per mantenere un qualche senso di agency e di logica morale mentre attraversano le croniche crisi che avvolgono la loro vita sociale” (Bourgois, Schonberg 2011 [2009]: 228).

## 7.1. FAMIGLIE E NAZIONALISMI

Tra le popolazioni degli altipiani etiopi ed eritrei, i legami familiari hanno storicamente ricoperto un ruolo centrale nella costruzione delle reti di solidarietà e di appartenenza, nella legittimazione del potere politico e nei meccanismi di distribuzione della terra (Conti Rossini 1916; Nadel 1944; Smidt 2007a).<sup>1</sup> Il sistema di discendenza, composto di lignaggi agnatici segmentari (*gezawuti*), costituiva una base legale per rivendicazioni sociali, politiche e terriere che riguardavano l'intero tessuto sociale ed era uno strumento politico attraverso cui rinforzare i legami di solidarietà anche attraverso i confini (Smidt 2005). Come ha messo in luce Kjetil Tronvoll (1998a), lungi dall'essere unità stabili, le genealogie mutavano di continuo, inglobando nuovi gruppi o spezzandosi in base ai cambiamenti strutturali e alle situazioni contingenti. Oltre che organizzare e ordinare relazioni sociali, nel tempo e nello spazio, tra pari e tra soggetti gerarchicamente strutturati, i sistemi di discendenza ne erano la rappresentazione ed erano intesi come una realtà storica da parte degli attori sociali che spesso avevano un'ampia competenza delle proprie reti genealogiche. Durante la guerra di liberazione, il linguaggio parentale è stato utilizzato tra i *tegadelti* che si riferivano l'un l'altro nei termini di "fratello" e "sorella", ma anche tra questi ultimi e i civili (che, in base all'età, erano figli e figlie, fratelli e sorelle, madri e padre), modellando un'intensa tessitura emozionale che si esprimeva attraverso obbligazioni morali di supporto e protezione reciproca (Young 1996; Pool 2001).<sup>2</sup> Con il crollo dell'impero, del feudalesimo e dell'egemonia nobiliare, la centralità della discendenza è stata ridimensionata insieme all'utilizzo del linguaggio dei legami di sangue<sup>3</sup> nell'acquisizione del potere politico. A livello locale, le riforme del sistema di distribuzione

---

<sup>1</sup> Nonostante la grande variabilità locale che caratterizzava i sistemi di discendenza e le relazioni tra questi e i sistemi di distribuzione della terra, tra le popolazioni agricole dell'altipiano la parentela era al centro dell'organizzazione sociale (Tronvoll 1998a). I numerosi regni, imperi e dinastie che si sono alternati nel corso dei secoli traevano la propria legittimità politica e religiosa dalla ricostruzione di legami di discendenza con Menelik I, fondatore mitico del regno di Aksum, della tradizione statale e del legame con la stirpe ebraica (Calchi Novati 1994). Analogamente, a livello di villaggio, l'accesso alla terra e al potere politico erano regolati dall'appartenenza dei gruppi domestici a lignaggi patrilineari della cui conoscenza erano depositari gli anziani. Tali lignaggi erano solitamente ricondotti a un unico antenato che era a sua volta legato a genealogie regionali più ampie, delineando un sistema di alleanze che funzionava su base segmentaria. La stretta identificazione tra territori e abitanti e tra gruppi di discendenza e antenati è mostrata dai nomi di questi ultimi che, in molte genealogie, corrispondono a denominazioni etniche o geografiche e non a nomi di persone (Smidt 2007a).

<sup>2</sup> Come evidenzia Tronvoll riguardo all'EPLF (1998a), il ricorso all'idioma parentale conteneva *in nuce* delle ambivalenze rispetto ai metodi coercitivi impiegati dalle forze armate per ottenere il controllo sulla popolazione civile, che anticipavano le contraddizioni che caratterizzano oggi il rapporto tra cittadini e governo eritreo.

<sup>3</sup> Nonostante le consuetudini terminologiche della letteratura in inglese e italiano, in tigrino i rapporti familiari non sono definiti attraverso il sangue ma attraverso l'origine comune, ossia il "seme" degli antenati, e spesso espressi nei termini di "ossa", elementi duraturi che crescono prima della carne che le riveste (Smidt 2010).

## Capitolo VII

della terra, introdotte dal Derg, dai movimenti rivoluzionari e poi dai governi etiopi ed eritrei degli anni Novanta, hanno minato il ruolo del lignaggio e della parentela come strumento per l'accesso ai diritti e per la costruzione di identità sociali che alla terra era strettamente intrecciato (Abbink 2007). Più in generale, l'edificazione di stati "moderni" ha rimodellato la forte coesione delle comunità rurali, attraverso lo sviluppo di sentimenti di appartenenza più ampi, quelli nazionali, e attraverso quei processi di individualizzazione che sono alla base del rapporto tra stato e cittadino.<sup>4</sup> Tuttavia questi cambiamenti hanno portato non a uno sgretolamento ma a un riassetto del ruolo politico della parentela nello spazio pubblico e in quello privato. Se in passato la parentela spesso mediava tra i molteplici posizionamenti identitari dell'individuo, quale il genere, la generazione, la religione e la regione, e li includeva in una mappa sociale più ampia e affettivamente duratura, il nazionalismo, adottandone il linguaggio e la logica, ha indebolito i legami tra la parentela e gli altri posizionamenti identitari, riorientandoli verso la famiglia nazionale (Hepner 2009; cfr. Glick-Schiller, Fouron 2001).

Con l'indipendenza dell'Eritrea, infatti, la discendenza ha acquisito un nuovo ruolo in relazione alla definizione della nazionalità e ai diritti di cittadinanza, con conseguenze particolarmente marcate nel caso dei figli delle coppie miste e delle comunità di Etiopi residenti in Eritrea (e viceversa). In Etiopia, l'acquisizione della nazionalità era all'epoca regolamentata dalla Ethiopian Nationality Law del 1930 che conteneva forti discriminazioni di genere che, sebbene rimosse in via di principio dalla costituzione del 1995, sono state effettivamente abolite con un atto legislativo solo nel 2003.<sup>5</sup> Al contrario, l'Eritrean Nationality Proclamation del 1992 era fortemente inclusiva, poiché sanciva il rilascio della *Eritrawi men'net*, la carta di identità eritrea, e dunque il diritto di partecipare al referendum del 1993, in base ai principi patrilineare e matrilineare, alla naturalizzazione legata alla residenza e al matrimonio, includendo sia le persone residenti in Eritrea che quelle in diaspora. Questo bisogno di oltrepassare la consuetudine patrilineare e di eludere l'usanza internazionale di restringere il diritto di voto alle persone residenti può essere

---

<sup>4</sup> L'introduzione di un sistema educativo universale, l'imposizione del servizio nazionale per tutti i cittadini, la riforma terriera con la rottura del legame tra "terra e sangue" e altre iniziative governative implementate in Eritrea subito dopo l'indipendenza possono essere intese come parte di un processo volto a rendere ogni individuo titolare di diritti e di doveri solo in virtù della propria cittadinanza e non della propria appartenenza a reti genealogiche, indebolendo il ruolo dei regionalismi e della parentela (cfr. Tronvoll 1999a).

<sup>5</sup> In base al quadro giuridico degli anni Trenta, la cittadinanza etiopica era trasmessa per via paterna e attraverso il matrimonio con un uomo etiopico; la Proclamation on Ethiopian Nationality del 2003 ha invece garantito l'acquisizione della nazionalità mediante discendenza o matrimonio senza vincoli di genere. La nuova legge ha inoltre ridotto le restrizioni relative alla naturalizzazione e ha sancito l'uguaglianza dei diritti e dei doveri di tutti i cittadini, indipendentemente dal modo in cui hanno acquisito la cittadinanza.

compreso alla luce della ridefinizione del concetto di cittadinanza che era avvenuto durante gli anni della guerriglia, quando ampliare la base di risorse umane ed economiche da mobilitare contro un nemico gigantesco come l'Etiopia era la priorità (Iyob 2000).<sup>6</sup>

In base al materiale etnografico che ho raccolto, tuttavia, tra le comunità etiopi immigrate in Eritrea i criteri stabiliti dall'Eritrean Nationality Proclamation furono tenuti in scarsa considerazione e la discendenza patrilineare, il legame al villaggio di origine e, dunque, al Tigray e all'Etiopia ebbero un ruolo preponderante. Se dunque la legge sulla nazionalità eritrea ha funzionato per l'inclusione degli Eritrei in diaspora, nessuno dei miei interlocutori residenti in Eritrea al momento dell'indipendenza ha affermato di essere a conoscenza della possibilità della naturalizzazione.<sup>7</sup> Come ho mostrato (cfr. 2), la maggior parte della comunità immigrata etiope, la cui presenza era regolata dalla *becha tesera*, ha continuato a vivere in Eritrea senza considerare problematica la propria cittadinanza. Molte furono le famiglie che divennero transnazionali, ossia composte di un coniuge di nazionalità eritrea e l'altro etiope, lasciando indefinita la questione della nazionalità dei figli minorenni.<sup>8</sup> Se la libertà di circolazione tra Etiopia ed Eritrea aveva reso inizialmente poco rilevante la questione dell'appartenenza nazionale nella vita quotidiana, con l'esplosione della guerra gli equilibri sono mutati repentinamente e la cittadinanza e il Paese di residenza hanno assunto un ruolo preponderante rispetto ai diritti e alle costrizioni ascritte dal potere statale. Durante il periodo bellico, come si è visto, coloro che si trovavano dal lato della frontiera che non corrispondeva alla propria cittadinanza hanno subito soprusi e deportazioni e la chiusura della frontiera ha fortemente limitato la possibilità di movimento, recidendo relazioni sociali e legami familiari. Inoltre, in seguito alle degenerazioni del regime di Asmara, vivere da uno o dall'altro lato della frontiera è divenuto un elemento in grado di determinare in maniera radicale i destini dei soggetti. Gli effetti della guerra e dell'impermeabilizzazione della frontiera sono stati particolarmente

---

<sup>6</sup> Come ha osservato Iyob (2000), il mancato chiarimento legale del concetto di cittadinanza e della condizione di coloro che si sono trovati *de facto* ad avere una doppia cittadinanza ha giocato un ruolo fondamentale nell'*escalation* che ha portato alla guerra con l'Etiopia, poiché ha alimentato la porosità e la permeabilità dei confini istituzionali e simbolici.

<sup>7</sup> Sulla base dei criteri stabiliti dall'Eritrean Nationality Proclamation, l'opzione della naturalizzazione era percorribile da alcuni degli immigrati tigrini. La cittadinanza eritrea può infatti essere conferita secondo gli anni di residenza che variano a seconda del periodo di ingresso nel paese: per chi, come la maggior parte dei rimpatriati, si è trasferito in Eritrea dopo il 1951, gli anni di residenza devono essere dieci se precedenti al 1974, o venti se successivi. A partire dalla guerra, tuttavia, la possibilità della naturalizzazione è stata preclusa alle persone di origine etiopi (OSI 2009).

<sup>8</sup> Va notato a margine che nei matrimoni misti che ho analizzato approfonditamente, l'unione riguardava un uomo etiope e una donna eritrea, mentre la quasi totalità delle donne etiopi migrate in Eritrea che ho conosciuto aveva spostato uomini del proprio *addi*, dunque di origine tigrina.

profondi nelle famiglie transnazionali, le cui vicende consentono anche di analizzare da vicino i complessi percorsi attraverso cui i figli sono diventati cittadini dell'uno o dell'altro Paese.

La storia della famiglia di Gebremeskel, che ho ricostruito attraverso i dialoghi e l'assidua frequentazione con lui e i figli Kiflu e Asghedon, è in questo senso chiarificatrice. Durante il mese di giugno 2013, la loro casa era stata animata da un'atmosfera di festa per un evento che Kiflu mi aveva annunciato già da qualche tempo, ossia l'arrivo di sua madre Letai. La donna viveva ad Asmara e, in occasione della nascita della sua prima nipote, la figlia di Kiflu, aveva finalmente attraversato la frontiera che da anni la separava dai figli e dall'ex marito. Parenti, vicini e amici dei tre uomini, spesso senza conoscere la donna, si recavano a farle visita e a congratularsi con tutto il nucleo familiare che omaggiava la presenza degli ospiti offrendo *bunna* accompagnato da pop corn, dolci e frutta. Ricevere la visita di un genitore dall'Eritrea è sempre un evento festoso per i rifugiati eritrei in Etiopia, ma nel caso di Letai l'eccezionalità dell'arrivo assumeva connotati analiticamente interessanti a causa dei modi in cui il complesso intreccio tra mobilità, frontiere e cittadinanza aveva inciso a più riprese sui membri di questa famiglia. Come ho già mostrato, Gebremeskel aveva vissuto ad Asmara fin da quando, ancora bambino, aveva lasciato le campagne nei dintorni di Adwa per seguire il fratello maggiore in cerca di migliori condizioni di vita. A metà degli anni Settanta, dopo aver raggiunto un ruolo di prestigio sociale e professionale, aveva sposato Letai, una compagna di scuola che era originaria della regione eritrea dell'Hamasien. Le famiglie dei due erano state velatamente contrarie all'unione, poiché i parenti di Letai non accettavano di buon grado l'idea che la ragazza sposasse un *agame*, mentre i parenti di Gebremeskel avrebbero preferito che il ragazzo sposasse qualcuno del proprio *addi* (villaggio).<sup>9</sup> Tuttavia nessuno si era opposto apertamente e il matrimonio, celebrato ad Asmara, era terminato alcuni anni dopo per ragioni che, nei nostri dialoghi,

---

<sup>9</sup> In generale, il matrimonio emerge come un istituto che riguarda non solo gli sposi ma i lignaggi e i villaggi e che coinvolge nella sua organizzazione una molteplicità di attori e di criteri di scelta. I matrimoni sono preferibilmente combinati tra persone della stessa religione, con un analogo status sociale e provenienti da villaggi vicini e implicano il pagamento del cosiddetto prezzo della sposa. Di cruciale importanza è la "pulizia delle ossa", ossia l'assenza di antenati affetti da caratteristiche stigmatizzanti e ritenute trasmissibili attraverso la discendenza, quali la lebbra, la pelle scura (poiché indice di un lignaggio di schiavi) e il *buda* (potere spirituale negativo e temuto). In questa prospettiva, l'unione tra persone geograficamente distanti appare pericolosa per l'impossibilità di "controllare", attraverso conoscenze comuni e il sapere degli anziani, i rispettivi passati genealogici, ma anche di attivare forme di solidarietà e di mutuo aiuto (cfr. anche Conti Rossini 1916; Smidt 2007a; Tronvoll 1998a). Anche se il ruolo del gruppo familiare rimane preponderante, le reti diasporiche e la penetrazione di altre concezioni matrimoniali in alcuni settori della popolazione urbana stanno progressivamente modificando questo quadro, conferendo una maggiore centralità alla scelta individuale, influenzando i criteri di scelta e, per quello che interessa in questa sede, riconfigurando il matrimonio nei termini di una strategia migratoria (cfr. oltre).

Gebremeskel ha sempre definito personali e non politiche. L'uomo mi ha raccontato che, nonostante il divorzio, era rimasto in buoni rapporti con la moglie e che andava ogni sera a casa di lei per stare con i figli e aiutarli a fare i compiti.

Dopo la caduta del Derg e l'assunzione del potere da parte di Shabya, la sua vita ad Asmara era cambiata in maniera radicale e repentina. In quanto ex membro del TPLF e sostenitore dell'EPLF, gli atteggiamenti discriminatori attuati verso gli Etiopi nell'Eritrea indipendente gli erano risultati da subito insopportabili e, a causa delle sue proteste contro i soprusi di cui era testimone sul luogo di lavoro, aveva perso la sua posizione di responsabilità ed era stato marginalizzato. Già prima del referendum del 1993, aveva deciso dunque di trasferirsi, almeno temporaneamente, in Tigray e in breve tempo aveva trovato lavoro a Mekelle. La sua decisione era stata molto sofferta perché Gebremeskel aveva sempre considerato Asmara come il proprio *addi* e perché sapeva di non poter portare i propri figli con sé: ad Asmara le condizioni di vita e le scuole erano migliori e non voleva separarli dalla madre. Tuttavia concordò con Letai che i bambini avrebbero trascorso le vacanze estive in Tigray e lui avrebbe potuto recarsi spesso ad Asmara che distava da Mekelle solo poche ore di viaggio. Qualche anno dopo, suo figlio maggiore Asghedon lo ha raggiunto per frequentare l'università poiché, come mi ha spiegato lui stesso, in Eritrea era stato assegnato a un dipartimento universitario che non corrispondeva ai suoi interessi. Con l'esplosione della guerra del 1998 e la chiusura della frontiera, tuttavia, lo spostamento di Gebremeskel e Asghedon è diventato definitivo e, per molti anni, i contatti con Kiflu e Letai sono stati possibili solo grazie ad amici in diaspora e ai servizi epistolari offerti dalla Croce Rossa Internazionale.

Come ho più volte evidenziato nel corso di questo lavoro, e come la storia di questa famiglia ribadisce, la nascita di due nuove entità statali ha provocato il rafforzamento e la cristallizzazione di confini e di sentimenti di appartenenza che, seppur esistevano in passato, avevano un alto grado di porosità e malleabilità. Nonostante il parere poco favorevole delle famiglie, Gebremeskel ha superato agevolmente gli ostacoli posti al suo matrimonio con Letai ma, dopo il 1991, gli entusiasmi post-indipendentisti hanno reso Asmara una realtà per lui non più vivibile. Con la guerra, l'irrigidimento della frontiera ha spezzato letteralmente in due la sua famiglia, penetrando nei legami più intimi e obbligando alla loro rimodulazione. Gebremeskel e Kiflu hanno infatti vissuto una separazione di oltre dieci anni e mi hanno raccontato entrambi la commozione e la gioia del loro incontro avvenuto nel 2008 nel campo profughi di Adi Harush.

## Capitolo VII

Oltre ad avere conseguenze sul piano simbolico e affettivo, l'indipendenza dell'Eritrea e la guerra hanno imposto vincoli precisi alle possibilità degli attori sociali e l'intreccio tra acquisizione della cittadinanza e legami di discendenza ha provocato effetti paradossali nel caso delle famiglie divenute transnazionali, diversificando i destini insieme agli status. Anche in questa prospettiva, la casa di Gebremeskel costituisce un buon punto di osservazione. Pur abitando sotto lo stesso tetto e conducendo una vita quotidiana abbastanza simile, infatti, Asghedon, rimpatriato ed etiope, e Kiflu, eritreo e rifugiato, vivevano in condizioni profondamente differenti. Negli anni successivi al conflitto, preclusa la possibilità di un ritorno ad Asmara, Asghedon è divenuto un cittadino etiope, si laureato e ha trovato un lavoro ben retribuito con i cui proventi ha acquistato una casa a Mekelle che affitta con alti profitti. Nel frattempo, suo fratello Kiflu, di pochi anni più giovane, è divenuto un cittadino eritreo e, dopo la laurea di primo livello, è stato cooptato nel servizio nazionale e costretto a lavorare come insegnante e a interrompere gli studi. Kiflu si era ben presto sottratto ai suoi obblighi, lavorando molti anni per un'organizzazione internazionale come *kobilom*, disertore, e cercando dei modi per attraversare la frontiera. Dopo aver ottenuto varie borse di studio ma nell'impossibilità di ottenere un visto di uscita, ha attraversato clandestinamente la frontiera insieme alla sua fidanzata. I due sono arrivati in Etiopia quattro anni fa e, grazie all'*out-of-camp policy*, si sono trasferiti a vivere con Gebremeskel e Asghedon. A più di venticinque anni, Kiflu ha iniziato a costruire una nuova vita: ha frequentato un'università privata, ottenendo un titolo di studio meno prestigioso di quello avuto dall'Asmara University, e ha trovato un nuovo impiego come insegnante. Nonostante ciò, e nonostante la nascita di sua figlia, egli non riusciva ancora a sentirsi a casa e, come si è già visto, teneva nascosti il suo status di rifugiato e la sua nazionalità per il timore che la sua condizione di "straniero" e di "nemico" ostacolassero il suo percorso professionale e complicassero la sua vita sociale (cfr. 5.5).

I due fratelli, riflettendo sulle differenze che caratterizzavano le loro rispettive condizioni, hanno entrambi posto al centro la questione della cittadinanza. Commentando la vita di suo fratello, Asghedon ha affermato: "Kiflu è sempre stato bravissimo a scuola ed era molto dotato a livello accademico, ma non ha avuto la possibilità di proseguire gli studi e, poiché Eritreo, ha sofferto molto. Se paragono la mia vita con la sua, posso dire di essere stato più fortunato". Al contrario, facendo delle considerazioni sulla propria situazione, ha detto Kiflu:

Oggi ogni tanto mi pento di aver scelto la nazionalità eritrea. L'ho fatto perché sono nato e cresciuto lì, tutta la mia vita era lì. Ma se avessi scelto di essere Etiope, come ha fatto Asghedon, avrei potuto studiare, prendere un master e forse un dottorato, o magari ora avrei un lavoro migliore.

Mentre infatti Asghedon ha avuto la possibilità di portare avanti i propri progetti e di raggiungere una stabilità economica e lavorativa, Kiflu affermava spesso di sentirsi *unsettled* e di sognare segretamente di emigrare altrove. La “fortuna” o il “pentimento” cui hanno fatto entrambi riferimento lasciano inoltre trasparire la consapevolezza che le cose sarebbero potute andare altrimenti, contraddicendo implicitamente la naturalità dell'appartenenza asserita dalla logica nazionale. Di fronte ai cambiamenti politici e al rafforzamento delle frontiere che hanno modellato la riproduzione sociale, le famiglie di confine e il racconto dei singoli contraddicono la pretesa dello Stato di esercitare il proprio dominio morale su soggetti tra loro uniformi e individualmente omogenei (Vereni 2004) e sfidano infatti sia la rappresentazione monolitica dell'identità, sia i discorsi e le pratiche classificatorie e omogeneizzanti delle etichette. Tuttavia, le appartenenze nazionali non sono solo imposte dall'alto o dall'esterno, ma sono anche esperite, incorporate e co-costruite da soggetti che attraverso di esse – o ponendosi in relazione contrastiva a esse – si modellano. Sotto questa luce, come mostrano le vicende di Daniel e della sua famiglia al centro del prossimo paragrafo, la parentela costituisce il medium attraverso il quale la frontiera viene riconfigurata e riarticolata, attraversata e rinforzata.

## **7.2. “TU E TUO PADRE DOVETE ANDARE ALL'INFERNO!”**

Rispetto alle vicende asmarine di Gebremeskel e Letai, la storia familiare di Daniel proviene dall'altro lato della frontiera: pur essendo un rifugiato eritreo, è nato infatti ad Addis Ababa, ossia è un *amiche* deportato in Eritrea durante la guerra. Nei nostri dialoghi, Daniel ha ritratto i suoi genitori, un medico eritreo e una donna originaria di Aksum, come molto orgogliosi delle proprie origini. Nelle parole del figlio, l'uomo era una sorta di eroe nazionale che, prestando servizio come medico nell'EPLF, aveva messo le proprie competenze al servizio del Paese e, una volta trasferitosi ad Addis Ababa, era diventato uno dei punti di riferimento della comunità eritrea e di uno dei suoi *mahber*. Pur non essendo stata una combattente, anche la madre si sentiva una sorta di eroina del suo Paese e ribadiva

## Capitolo VII

continuamente il suo essere una *gual Tigray*, indossando la *netsela* e facendo il *kunano* ai capelli suoi e delle figlie. Con l'esplosione del conflitto, i rapporti tra i due si sono rapidamente deteriorati e, in seguito alla decisione dell'uomo di tornare in Eritrea, hanno divorziato. Daniel mi ha raccontato di aver deciso di seguire il padre, malgrado i tentativi della madre di convincerlo a restare con lei:

Ho voluto seguire mio padre per tutte le cose meravigliose che mi aveva raccontato sull'Eritrea. Da bambino amavo ascoltare le storie della sua infanzia a Dekamare [città dell'Eritrea] e soprattutto degli anni della guerra, e a lui piaceva raccontarmele. È stato lui a insegnarmi il tigrino e la storia del nostro Paese [...] Quando è scoppiata la guerra avevo quindici anni e non volevo perdere l'occasione di realizzare il sogno di vedere i luoghi e di conoscere le persone di cui mio padre mi parlava da sempre.

Anche se prima di allora non si era mai spostato da Addis Ababa, l'arrivo nella città eritrea di Dekamare è descritto da Daniel come il ritorno in un posto noto, in cui grazie ai racconti del padre conosceva le persone, le storie e i modi di scherzare. Tuttavia, il suo sogno si è trasformato in un incubo quando, dopo la scuola, è diventato un *agalgilot* ed è stato assegnato a lavorare come insegnante in un piccolo villaggio nel sud del Paese. Dopo la morte del padre nel 2004, come i suoi coetanei, Daniel ha iniziato a cercare un modo per scappare ma, a causa delle sue precarie condizioni economiche, ha dovuto aspettare molti anni per trovare un *passeur* che lo aiutasse gratuitamente. Arrivato nel campo profughi di Adi Harush, ha cercato di mettersi in contatto con la madre e le sorelle con cui non aveva più avuto alcun rapporto dal giorno del suo rimpatrio. Tramite reti di conoscenza, ha saputo che le donne si erano trasferite ad Aksum, poco distante dal campo, ed è riuscito ad ottenere il loro numero di telefono. Vista l'esistenza solitaria che conduceva, gli ho spesso domandato perché non fosse in contatto con la madre e, per lungo tempo, Daniel ha evitato di raccontarmi i contenuti di quella telefonata, cambiando discorso o divagando. Poi un giorno mi ha detto in maniera asciutta che la madre e le sorelle si erano rifiutate di vederlo perché lo consideravano responsabile del divorzio a causa del supporto che aveva dato a padre nella decisione di tornare in Eritrea. "Tutto quello che mi hanno detto è stato: 'Tu e tuo padre dovete andare all'inferno!', ed io non le ho più richiamate". Se dunque, come Kiflu, Daniel nascondeva il proprio status e la propria nazionalità e pensava costantemente ad andare altrove, al contrario del primo, pur avendo parenti stretti in Etiopia, viveva in una condizione di illegalità, solitudine e precarietà materiale in un piccolo villaggio vicino a Mekelle.

Lungi dall'essere un'imposizione coercitiva di logiche e rapporti di forze, il nazionalismo è prodotto e riprodotto nelle pratiche quotidiane dei soggetti, attraverso l'abbigliamento, come mostra la madre di Daniel, o attraverso l'intreccio tra memorie individuali e collettive. In questo modo gli individui danno corpo a un insieme di "poetiche sociali" che congiungono "la piccola poetica dell'interazione quotidiana con i grandi drammi della solennità e della storiografia ufficiali" (Herzfeld 2003 [1997]: 43) e a una forte componente simbolica, emotiva e immaginativa. In base ai racconti di Daniel, l'essere eritreo del padre si costruiva attraverso la valorizzazione dei ricordi di infanzia a Dekamare, dell'esperienza giovanile nell'EPLF e del coinvolgimento nella comunità eritrea di Addis Ababa, e attraverso la risonanza con le retoriche nazionaliste dei due Paesi. Le appartenenze nazionali possono essere quindi intese, con Jean-Loup Amselle (Amselle 1999 [1990]), come una logica discontinuista che si è inserita all'interno di un continuum socio-culturale e come sentimenti e pratiche condivise e riappropriate da gruppi e individui, determinando rafforzamenti o rotture anche nei rapporti intimi e familiari. Vi è infatti una corrispondenza biunivoca tra la famiglia e la nazione perché se la parentela porta la traccia delle linee di demarcazioni nazionali, al tempo stesso tali linee sono prodotte e rese persistenti attraverso la costruzione o lo sfaldamento di legami familiari e di affinità.

Le appartenenze nazionali costituiscono pertanto anche una cornice narrativa attraverso cui i soggetti tessono le proprie esperienze, investendole di significato e di una coerenza seppur illusoria. Intendendo la storia di questa famiglia come una narrazione, appare interessante riflettere sui modi in cui Daniel ha deciso di raccontarla, a me e di conseguenza anche a se stesso. Tali modi sono in gran parte legati a una storia personale caratterizzata da fratture profonde e da condizioni, tanto in Eritrea quanto in Etiopia, di isolamento e di mobilità forzata, desiderata e preclusa. Le immagini che egli ha dipinto del padre e della madre nei nostri dialoghi sono profondamente intrise di dettagli che, sin dalla loro infanzia, richiamano le rispettive appartenenze nazionali. Anche i loro rapporti con i figli sembrano preconizzare la spaccatura che poi ci sarebbe stata: mentre lui, stava "sempre con il padre" e ascoltava con passione le sue storie sull'Eritrea, la madre era più legata alle sue tre sorelle e insegnava loro come vestirsi, cucinare e pregare nello stile di Aksum. In maniera talvolta esplicita, talvolta implicita, Daniel collegava le proprie difficoltà ai comportamenti dei suoi genitori che erano stati influenzati e, al tempo stesso, avevano contribuito a rinforzare le logiche esclusiviste di appartenenze nazionali rese coercitive dalla chiusura della frontiera statale. Egli recriminava spesso ai genitori di aver scelto il proprio Paese piuttosto che la famiglia e di aver permesso alla guerra di distruggere ciò che li teneva uniti.

Nei suoi racconti, oltre a offrire una spiegazione alla sua situazione di solitudine, Daniel non ritraeva né se stesso né i suoi genitori come soggetti passivi. Parlando della guerra, infatti, non faceva riferimento a una deportazione in Eritrea, bensì alla decisione del padre di rimpatriare e alla sua scelta di seguirlo, nonostante l'opposizione della madre. Il ricorso al linguaggio della scelta in relazione alle questioni familiari era piuttosto ricorrente sia tra i figli delle coppie transnazionali sia tra i loro genitori. Come ho già evidenziato, durante i nostri incontri Kiflu ogni tanto rimpiangeva di non aver scelto la cittadinanza etiope, sebbene nelle costrizioni che hanno plasmato la sua esistenza sarebbe stato quasi impossibile. Indipendentemente dalle effettive possibilità di scelta, quello che ritengo rilevante è che, sia nelle narrative che nelle pratiche, la cittadinanza appare come qualcosa che si "sceglie" attraverso la parentela.

L'utilizzo della logica della scelta in riferimento ai legami familiari nel contesto etiope è al centro di un recente contributo di James Ellison (2009). L'antropologo statunitense pone tale logica in opposizione ai gruppi genealogici e la interpreta in relazione ai discorsi del neoliberismo e alle annesse retoriche dell'individualismo, dell'autonomia e della responsabilità veicolate dalle riforme governative e dalle attività di soggetti transnazionali. In continuità con i cambiamenti che hanno riguardato i legami parentali<sup>10</sup>, nel dibattito antropologico l'accento è stato progressivamente posto sulla centralità della scelta, in uno spostamento d'interesse che possiamo intendere come il passaggio dalla struttura all'individuo (Grilli, Zanotelli 2010). La coppia individuo-parentela può essere infatti posta al fianco di altre antinomie come autonomia-dipendenza, cambiamento-permanenza, scelta-costrizione che hanno costruito l'immagine del Noi occidentale *versus* gli Altri, e in cui il primo dei termini è stato associato alla modernità e il secondo alla tradizione. La

---

<sup>10</sup> Il cambio di prospettiva negli studi sulla parentela è strettamente intrecciato ai lavori di David Schneider (1968; 1972; 1984) che hanno decostruito due delle principali assunzioni della teoria classica della parentela (ossia che le relazioni genealogiche siano in ogni contesto alla base dei legami parentali e che i legami di sangue siano ovunque qualitativamente diversi dagli altri legami sociali), ritenendole il risultato della proiezione su realtà altre della concezione euroamericana della parentela. A partire da tale svolta critica e riflessiva, le configurazioni familiari, intese nell'antropologia modernista come espressione socio-culturale di relazioni biologiche e come una conseguenza dei fatti naturali della consanguineità e dell'affinità, sono state intese come costrutti simbolici, storicamente e localmente variabili (cfr., ad esempio, Carsten 2000; 2004; Franklin, McKinnon 2001; Strathern 1992a). Lo studio della parentela è stato così posto in relazione ai discorsi sul genere (Collier, Yanagisako 1987), ai processi di naturalizzazione delle gerarchie sociali (Yanagisako, Delaney 1995) e, in relazione a fenomeni tipici della contemporaneità, alle tecnologie genetiche e riproduttive (Franklin 2001; Strathern 1992b; Trupiano 2013) e alle modalità di aggregazione domestica emerse nell'Europa contemporanea (riguardo al contesto italiano, cfr., tra gli altri, Grilli, Zanotelli 2010; Piasere, Solinas 1996; Solinas 2004). L'attenzione si è focalizzata sempre più sulle pratiche e sulle scelte di soggetti individuali e situati, sui processi attraverso cui legami potenziali sono composti e ricomposti, sulle condizioni contestuali e sui vissuti, evidenziando la centralità della *relatedness* (relazionalità parentale) nella costruzione di legami familiari.

rilevanza attribuita alla dimensione della scelta si è dunque contrapposta a quel quadro interpretativo modernista che ha lungamente dominato la riflessione nei contesti oggetto di studio per eccellenza dell'antropologia, secondo cui i sistemi parentali costituivano dispositivi olistici dove la persona (*outer-self*) prevaleva rispetto a un'individualità vista come il risultato di un processo di liberazione da rapporti intesi nei termini di "vincoli" e "legami" (Cutolo 2010).<sup>11</sup> In questa prospettiva, come ha notato Marilyn Strathern (1992), la scelta è spesso associata a un processo di emancipazione rispetto alla natura ascritta del rapporto parentale e genitoriale che nasconderebbe un più autentico sé individuale. Per Kiflu, Asghedon e Daniel, invece, scegliere la cittadinanza (del proprio padre o quella della propria madre) acquisiva valenze ambivalenti, assumendo un valore solo talvolta e solo per certi aspetti positivo. In un contesto in cui l'appartenenza nazionale è arena di lotte politiche e rivendicazioni simboliche radicali, la dimensione agentiva è apparsa spesso associata a condizioni di coercizione piuttosto che di libertà e la possibilità di scegliere è stata interpretata in termini quasi negativi. In maniera non dissimile da altri giovani tra cui Yared (cfr. 7.5), Daniel affermava spesso di sentirsi molto sfortunato perché quando era piccolo amava sia l'Eritrea che l'Etiopia, sia il padre che la madre, ma ha dovuto scegliere e scegliendo l'uno ha necessariamente perso l'altro. Attraverso i tre successivi casi etnografici, cercherò dunque di illustrare più in profondità come si configurano i regimi di agentività tra strutture di potere e forti coinvolgimenti emotivi, indagando la possibilità dei figli delle coppie miste di maneggiare la cittadinanza in relazione alla mobilità ed esplorandone le ripercussioni sui legami familiari.

### **7.3. RETI DI PARENTELA E FORME DI CITTADINANZA**

Nel corso degli anni Novanta, nel *borderland* simbolico tra Tigray ed Eritrea, si assiste alla rifunzionalizzazione e alla risemantizzazione dei legami parentali attraverso un duplice processo dall'alto e dal basso. In seguito all'indipendenza dell'Eritrea, all'introduzione di nuovi criteri per la definizione della cittadinanza e alle conseguenze concrete e simboliche

---

<sup>11</sup> Ponendo al centro la relazione tra parti e totalità, le teorie classiche della parentela hanno contribuito a veicolare nella storia della disciplina la portata universale di opposizioni quali individuo-ruolo e sé-maschera che l'attenzione antropologica al sé ha più di recente messo in discussione (cfr. Rosaldo 1997 [1984]). Tuttavia, poiché la parentela è un idioma relazionale, l'*ego* si definisce ed è definito solo in quanto *alter* di un *alter ego* (Solinas 1996) e dunque l'"io" che si osserva nella parentela non può fondarsi su una realtà di se stesso che è preesistente alle relazioni e ai ruoli che di volta in volta ne veicolano le manifestazioni (Cutolo 2010).

## Capitolo VII

della guerra di frontiera, la discendenza ha acquisito un ruolo nuovo nello stabilire l'inclusione e l'esclusione alla comunità immaginata nazionale e ai diritti-doveri legati alla cittadinanza. Questo processo ha determinato conseguenze dirompenti sui legami familiari, oltre che una differenziazione dei destini su base nazionale. Al tempo stesso, la rilevanza dei confini e delle frontiere e l'oppressione vissuta in Eritrea hanno provocato, nei figli di genitori misti, la pensabilità, prima ancora che la possibilità, di scegliere la propria cittadinanza, e in molti di essi il rammarico di non averlo fatto o di non averlo fatto nel modo giusto, ripercuotendosi sulla struttura e sul significato delle reti familiari presenti, passate e future. Nel momento in cui l'appartenenza nazionale si è configurata come qualcosa che si sceglie, l'intreccio intimo tra cittadinanza, nazionalità e discendenza su cui si basa la costruzione dello stato-nazione ha operato un processo di denaturalizzazione di vincoli parentali. Non più dati per scontati, questi ultimi sono divenuti infatti oggetto di riflessione e spazio di autoriflessività dei soggetti. Quello che vorrei sottolineare non è un cambiamento dei legami familiari all'intero di un sistema di parentela inteso come "struttura preordinata che orienta il destino dell'individuo" (Grilli, Zanotelli 2010: 7), quanto piuttosto la centralità delle scelte dei soggetti nei processi di tessitura e scioglimento di tali legami. Come è emerso dai dialoghi con Kiflu e Daniel, la genealogia familiare e nazionale alla quale riferirsi ha costituito un terreno di posizionamenti scomodi ma, come mostra il percorso migratorio di Abainesh, anche una potenziale risorsa attraverso cui costruire strategie di mobilità e dunque un ambito in cui riflettere sulle categorie di agency, scelta e negoziazione (Franklin, McKinnon 2001).

Abainesh è nata in Eritrea, da una donna asmarina e un uomo etiope che ha marcato più con la sua assenza che con la sua presenza l'infanzia della giovane e che, quando lei aveva otto anni, è rimpatriato in Tigray a causa della guerra di frontiera, rompendo ogni possibilità di comunicazione. Tuttavia, con l'avvicinarsi del suo diciottesimo compleanno la figura paterna è tornata all'orizzonte della sua vita, intrecciandosi con i suoi progetti migratori. All'epoca, Abainesh viveva ad Asmara e, da quando la madre era emigrata nella penisola araba per sostenere economicamente la famiglia, aveva l'onere di badare al nonno e al fratello minore. Nel corso di una serata trascorsa in uno dei locali più esclusivi di Mekelle che frequentava quasi quotidianamente, mentre discutevamo delle ragioni per cui, tre anni prima, si era trasferita a Mekelle, Abainesh mi ha parlato di un dialogo, avvenuto prima poco che compisse diciotto anni, con un cugino poco più anziano che stava svolgendo il servizio militare e che era tornato ad Asmara durante un periodo di licenza. Un giorno, il giovane uomo le aveva chiesto: "Tu davvero vuoi andare a Sawa e trascorrere così tanti

anni nel servizio nazionale? Non voglio convincerti, ma forse dovresti pensare alla possibilità di diventare etiope come tuo padre”. Abainesh ha raccontato di essere rimasta sorpresa da quel consiglio e di non aver mai preso in considerazione di non essere Eritrea, perché quella era la sua casa, il luogo in cui era cresciuta e in cui c’era la sua famiglia. Tuttavia l’iniziale resistenza si era pian piano dissipata e la sorte di suo cugino e di molti coetanei l’avevano convinta a registrarsi come cittadina etiope, conferendo un’inedita centralità al suo sbiadito legame paterno. Dopo aver affrontato i complicati e costosi passaggi burocratici per ottenere la *becha tesera*, Abainesh ha dovuto interrompere la scuola, poiché solo coloro che vanno a Sawa possono accedere all’istruzione superiore, e ha lavorato come cameriera. Trascorsi alcuni anni, ha deciso di “rimpatriare” in Tigray, un luogo in cui non era mai stata, ma in cui sperava di poter studiare e di migliorare le proprie condizioni e quelle della famiglia. Ha dunque varcato la frontiera, e dopo essersi messa in contatto con il padre, si è trasferita a Mekelle, dove ha potuto riprendere gli studi.

L’intreccio tra cambiamenti politici e relazioni parentali emerge, anche in questo caso, come molto stretto e contribuisce a costruire un orizzonte in cui Abainesh si confronta con la possibilità di migrare. Rivitalizzando il legame paterno, la giovane donna ha potuto attraversare, in condizioni di relativa sicurezza, una frontiera che è chiusa e militarmente controllata e approdare a Mekelle non come rifugiata e nemica, ma come cittadina rimpatriata. La centralità che la parentela ha acquisito nel percorso di Abainesh può essere intesa come parte di quell’insieme di conoscenze necessarie all’attraversamento della frontiera eritrea e diffuse in modo piuttosto capillare tra la gioventù asmarina. Se la migrazione dall’Eritrea può essere interpretata come un processo di apprendimento che, con i suoi rischi e difficoltà, favorisce l’acquisizione di abilità nel corso del viaggio (Treiber 2010, 2013), essa poggia anche su saperi pratici pregressi che la rendono pensabile e possibile. Le scelte di Abainesh lasciano infatti intravedere la conoscenza del ruolo della parentela nei meccanismi di funzionamento dei due sistemi statali e frontalieri, che rende possibile l’elaborazione di tattiche attraverso cui aggirarli. Famiglia e mobilità appaiono dunque intrecciate in molteplici modi, poiché la prima ha un ruolo centrale non solo nell’elaborazione dei progetti migratori e nella trasmissione di una cultura della migrazione, ma anche nell’offrire effettivi strumenti di mobilità, in questo caso attraverso la possibilità di cambiare cittadinanza.

Muovendosi tatticamente nel suo contesto, Abainesh ha attinto alle proprie risorse familiari e, al tempo stesso, ha plasmato la propria rete di relazioni che risulta così costruita non solo sulla base di vincoli di consanguineità o affinità, ma anche di “saperi” che provengono da

altri domini di conoscenza, in questo caso quello pratico e teorico della migrazione (Strathern 2005).<sup>12</sup> Pur senza costruire *ex novo* un vincolo familiare né modificare le proprie concezioni genealogiche, porre l'accento sui saperi consente di comprendere più a fondo le implicazioni pratiche delle scelte di Abainesh. La donna ha infatti modificato praticamente il suo modo di stare in relazione con i genitori e con i relativi gruppi familiari, conferendo al padre un ruolo centrale nella sua vita quotidiana, grazie alla prossimità, e alla madre una posizione, seppur forzatamente, marginale. Il suo modo di *pensare* e *fare* famiglia è dunque legato al *sapere* e al *fare* migratorio e si è intrecciato contemporaneamente con un *disfare*, ossia con un allentamento della rete familiare all'interno della quale è cresciuta e alla quale si sentiva maggiormente legata. La decisione di sottrarsi a condizioni di oppressione cui la cittadinanza eritrea l'avrebbe costretta, l'ha infatti obbligata a scegliere il sangue e la legge a discapito degli affetti. Nelle serate che abbiamo trascorso insieme, la nostalgia per Asmara, la mancanza della madre, le preoccupazioni per il fratello adolescente erano argomenti su cui spesso indugiava e, nei momenti di sconforto e solitudine, rimpiangeva di aver preso la decisione di attraversare la frontiera.

Più in generale, Abainesh manifestava costantemente la propria avversione per il contesto in cui viveva, emetteva giudizi e critiche sprezzanti relative ai servizi offerti nei bar di Mekelle, al sistema scolastico, ai trasporti pubblici ed evitava di stringere con i tigrini rapporti che andassero oltre le relazioni formali con i compagni di classe o con il vicinato. Analogamente a molti altri rimpatriati, le differenze tra *deki Asmara* e *deki Tigray* costituivano la cornice interpretativa attraverso cui la donna motivava gli ostacoli che incontrava nel processo di appaesamento in Tigray e anche le difficoltà con la nuova famiglia del padre. Tracciando una distinzione tra un piano esteriore e uno interiore, quella stessa sera ha sostenuto che, negli anni, aveva imparato a capire i locali, ad “agire [*to act*]” ma non ad “essere [*to be*]” come loro e ripeteva che non avrebbe mai voluto mettere in discussione il suo modo di essere, la sua “dimensione privata e interiore” poiché la riteneva

---

<sup>12</sup> Sulla rilevanza del nesso tra parentela e altri ambiti del sapere mi rifaccio ai lavori di Marilyn Strathern sulle influenze che la diffusione delle tecnologie riproduttive e genetiche, intese come “conoscenze mobili”, ha avuto nella comprensione euro-americana della parentela (Strathern 2004, 2005). L'analisi dei cambiamenti, connessi all'introduzione di logiche e saperi bio-genetici, nel modo di costruire e di pensare i legami familiari ha suggerito di enfatizzare la relazione tra le concettualizzazioni e le pratiche di parentela e la combinazione di saperi che provengono da sfere differenti. Questo approccio è stato assunto anche nel già citato lavoro di Ellison (2009) per mostrare come la domestichezza con il linguaggio del neoliberismo consente ai membri senza terra dei lignaggi di agricoltori di ripensare le proprie concezioni di parentela e di riconfigurare le proprie reti familiari, legandosi a gruppi di discendenza di commercianti, ottenendo in questo modo riscatto e reinserimento sociale.

migliore. Tuttavia Abainesh distingueva nettamente se stessa anche dalla comunità di rifugiati eritrei nella quale non aveva alcun tipo di frequentazione e che, soprattutto rispetto alle questioni politiche e al legame con il governo eritreo, rappresentava come l'altro rispetto al quale, al pari degli altri Etiopi, si contrapponeva. Grazie al cambio di nazionalità, Abainesh non era stata a Sawa, aveva interrotto gli studi e aveva costruito un rapporto diverso con lo stato eritreo, da straniera e non da cittadina, rimanendo al di fuori dalla comunità immaginata nazionale. In Etiopia, al contrario, il suo status di cittadina le conferiva la libertà di movimento e di residenza, il diritto di studiare e di lavorare, oltre che una sensazione di sicurezza e protezione, e le sue opinioni sul governo etiope erano molto diverse da quelle formulate dai rifugiati. Le sue relazioni sociali e i suoi rapporti intimi, incluso quello di coppia, si sviluppavano pertanto quasi esclusivamente tra la comunità di espatriati occidentali, composta di cooperanti e studiosi che di solito si trattengono a Mekelle per periodi limitati, alimentando costantemente il suo senso di solitudine, e frequentava principalmente *coffe house*, ristoranti e birrerie costose e alla moda.

Quando le ho chiesto, in maniera un po' ingenua un po' provocatoria, se si sentisse più Eritrea o più Etiope, ha risposto di essere etiope perché cittadina etiope, ma di essere rimasta "dentro di sé" eritrea. La risposta di Abainesh indeboliva il nesso tra cittadinanza e nazionalità sulla quale si fonda sia il progetto di indipendenza eritrea, sia lo stato federale etiope, ma non può essere né intesa nei termini di un'antinomia, né ridotta, nel quadro dei lavori di Ong (cfr. 1998, 1999), a un uso strumentale della cittadinanza. La capacità e la possibilità di Abainesh e di altri giovani come lei di maneggiare le risorse simboliche e materiali che scaturiscono dall'opportunità di scegliere a quale discendenza riferirsi, possono infatti difficilmente essere interpretate come una versione dal basso della cittadinanza flessibile.<sup>13</sup> La "flessibilità" ha certamente consentito loro di sfruttare al meglio uno specifico ventaglio di opzioni che, in un certo momento storico e in corrispondenza di determinati momenti biografici, è divenuto una risorsa in relazione alla mobilità. Tuttavia, diversamente da quanto rilevato da Ong in riferimento agli uomini di affari di Hong Kong, tra Etiopia ed Eritrea l'ampliamento del ventaglio di opzioni di cittadinanza si accompagna a un assottigliamento di altri spazi di azione legati, in questo caso, alla possibilità di vivere in Eritrea e alla difficoltà di adattamento in Etiopia. La

---

<sup>13</sup> Il concetto di cittadinanza flessibile è stato elaborato da Aihwa Ong (1999) in riferimento alle strategie dei *businessman* di Hong Kong che, di fronte ai complessi rapporti politici con la Cina e grazie alla disponibilità di risorse materiali e simboliche, cercano di aggirare i vincoli imposti dai regimi stato-nazionali e di sfruttarli a proprio vantaggio, accumulando passaporti stranieri e selezionando luoghi diversi per investimenti, lavoro, progetti familiari, percorsi educativi, e così via.

flessibilità appare, in tale prospettiva, non come una questione di “convenienza e fiducia [...] bensì di sopravvivenza” (Hanafi 2011) e implica scelte che hanno costi molto alti in termini di affetti e di sicurezza. Si tratta infatti di scelte inconciliabili, in cui soggetti multi-posizionati si trovano di fronte a opzioni che ne escludono necessariamente altre: nel caso di Abainesh, la madre *oppure* il miglioramento delle proprie condizioni di vita, gli affetti *oppure* l’Etiopia, il servizio nazionale *oppure* il padre, l’Eritrea *oppure* la sicurezza. Inoltre, il suo “essere etiope”, pur essendo il suo status legale, era impregnato di valenze che travalicavano il piano giuridico.

Il concetto di cittadinanza<sup>14</sup> non è, infatti, riducibile a un set di diritti e di status che essa veicola, ma costituisce un’esperienza vissuta (Siu 2001) che si modella attraverso pratiche, significati e discorsi concreti in relazione a processi sociali, culturali e politici, ma anche alle mutevoli e peculiari congiunture individuali (Amit 2014). Nel caso di Abainesh, diventare una cittadina etiope ha significato varcare confini simbolici oltre che geografici (confini di status oltre che di stato), ossia entrare a far parte di un’altra comunità statale. Tale passaggio è simbolicamente significativo, vista l’alta pregnanza del confine ed è costantemente ribadito attraverso la diffusione di bandiere etiopi e tigrine e delle immagini del defunto primo ministro Meles negli spazi pubblici e privati. Esso è rinforzato attraverso la relazione quotidiana con istituzioni, prima tra tutte la scuola, che veicolano modi altri di costruire la cittadinanza, altre economie morali, altre letture del passato e del presente. Non si tratta dunque di un cambiamento neutro, dal momento che lo stato, benché reificato come entità coerente, è composto dalle piccole pratiche di ogni giorno e implica con i cittadini una relazione intima, personale e incorporata (Arextaga 2003, Herzfeld 2003 [1997]).

---

<sup>14</sup> Tra gli innumerevoli riferimenti possibili, mi limito a segnalare i contributi che hanno maggiormente influenzato la mia analisi. Per una scomposizione del concetto di cittadinanza cfr. Jopke (2007), che intende in termini di ambiguità e imprevedibilità la relazione tra cittadinanza come status, diritto e identità; Sassen (2005), che insiste sulla tensione tra cittadinanza come status legale formale e come progetto normativo o come aspirazione; il già citato lavoro in cui Ong (1999) distingue tra usi strumentali della cittadinanza come strategia per ottimizzare l’estensione di certe attività e nozione di appartenenza. Sono state inoltre elaborate numerosi versioni aggettivate di cittadinanza, quali, ad esempio, la cittadinanza culturale, con cui viene inteso il diritto di essere diversi (in termini di etnicità o lingua) senza compromettere la partecipazione ai processi democratici dello stato-nazione (Rosaldo 1997), e la capitalizzazione della cittadinanza che indica il ruolo preponderante dei criteri neoliberali rispetto alle norme di cittadinanza (Rose 1992). Per quanto riguarda infine il rapporto tra stato e cittadini, mi riferisco a Ong (1999, 2005 [2003]), secondo la quale la cittadinanza prende corpo *in fieri* attraverso le interazioni tra i poteri governamentali dei singoli stati-nazione, che modellano valori, discorsi e comportamenti sulla base di idee specifiche di cittadinanza, e i soggetti che creano continuamente espressioni, condotte e nozioni alternative di cosa significhi essere cittadini. Lungi dall’essere una categoria omogenea, anche in un singolo stato emergono comprensioni, prospettive ed esperienze eterogenee di cittadinanza da parte di individui e di gruppi in base alle differenti e diseguali posizioni occupate nelle reti di potere locali e transnazionali.

Per il modo in cui è costruita sui e dai soggetti, inoltre, la cittadinanza è difficilmente scindibile dall'appartenenza nazionale ed è strettamente intrecciata alla partecipazione a un comune destino, rispetto al quale Abainesh, pur essendone parte da un punto di vista legale e di sangue, si sente marginale. In tale prospettiva la sua relazione con il padre risulta ulteriormente indicativa: il padre era rappresentato dalla giovane come del tutto assente nel corso della sua infanzia in Eritrea e distante e poco accogliente anche al suo arrivo in Etiopia. Se dal punto di vista istituzionale, Abainesh era a pieno titolo cittadina etiope, da un punto di vista morale, simbolico e affettivo, continuava a posizionarsi nel *borderland*. Le sue pratiche di distinzione possono dunque essere intese come giochi continui di vicinanza e lontananza, di somiglianza e differenza, attraverso cui si riposizionava costantemente a seconda delle situazioni. Un esempio etnografico tra i tanti è costituito dalla sua partecipazione al fervore nazionalista esploso in occasione della partita di calcio tra Etiopia e Nigeria per la qualificazione alla Coppa d'Africa. Come molti altri giovani, il giorno dell'evento Abainesh indossava la maglietta della nazionale acquistata per l'occasione e, per non perdere nemmeno un attimo del match, si era voluta recare con grande anticipo nel locale dotato di maxi-schermo in cui avevamo deciso di vedere la partita. Tuttavia, a metà del primo tempo, il disagio per la disorganizzazione, per la folla, per la mancanza di schermi e altoparlanti adeguati e di posti a sedere sufficienti ha messo in moto la sua insofferenza, in un costante confronto con la superiorità di Asmara. Mi ha quindi chiesto di recarci a prendere un *makkiato* e abbiamo trascorso il resto della serata in una caffetteria, lontano dai fermenti calcistici.

Al pari di altri figli di coppie miste, la posizione di Abainesh non può essere interpretata nemmeno attraverso la coppia oppositiva, suggerita da Piero Vereni (2004) nell'analisi della frontiera nazionale macedone, tra "cittadino"- inteso come una questione di iscrizione esterna - e "nazionale" - come ambito di auto-identificazione indipendente da quello che è riportato sui documenti. Nei discorsi e nelle pratiche di Abainesh, il suo "sentirsi eritrea" non prendeva mai la forma del patriottismo né dell'adesione a quei grandi quadri simbolici e narrativi che modellano il progetto collettivo nazionale, come le retoriche del sacrificio, il legame con la guerra di liberazione o la sindrome dell'accerchiamento. E non faceva riferimento neppure a esperienze quali l'organizzazione del viaggio, l'attraversamento della frontiera, l'arrivo in Etiopia, che sono fondanti rispetto alla costruzione dell'eritreità per le giovani generazioni di migranti. Esso era piuttosto composto di pratiche private e quotidiane, che riguardavano il modo di preparare il cibo e di abbellire la cerimonia del caffè, la pulizia degli spazi pubblici, la cura nel servire i clienti e nell'apparecchiare la

tavola nei ristoranti, la sincerità e la schiettezza nelle relazioni interpersonali. Si tratta dunque di quegli elementi che marcano il confine tra *deki Asmara* e *deki Tigray*, che sono condivisi tanto dai rifugiati quanto dai rimpatriati e che sono inglobati a vari livelli nell'appartenenza nazionale eritrea, attraverso le retoriche pubbliche e le pratiche incorporate. Ma se per gli Eritrei tali elementi erano parte di un contenitore collettivo più grande ed eterogeneo, per Abainesh si davano per frammenti ed epurati da ogni riferimento di tipo politico in senso stretto. Il suo dichiarare di “essere eritrea” può essere inteso come un modo per ricostruire le fila della propria biografia, per mantenere un barlume di coerenza a fronte dei profondi cambiamenti vissuti da lei e dai contesti attorno a lei, ma anche per ricostruire legami parentali e affettivi allentati.

Se, dunque, la scelta è una lente di analisi importante per osservare percorsi come quello di Abainesh, tale concetto deve essere situato nelle intricate forze sociali, storiche e culturali che producono e limitano le possibilità di agency e, in questo caso, di mobilità. Analogamente a quanto osservato in relazione al concetto di migrazione forzata, si tratta di condizioni che si situano a metà strada tra scelta e costrizione, dimensione agentiva e limiti imposti dal contesto. Sebbene, infatti, il cambiamento di cittadinanza e la migrazione abbiano avuto per Abainesh una valenza utilitaristica e finalistica, tali opzioni hanno coinvolto altri piani della sua biografia, suggerendo una lettura più complessa dell'intreccio tra parentela, cittadinanza e mobilità. Essere figli di coppie miste può dunque rivelarsi insieme un vantaggio e uno svantaggio, a seconda delle congiunture esistenziali e del posizionamento dell'intero nucleo familiare, come proverò a far emergere nelle ultime due scene etnografiche.

### 7.4. “IO ERO ERITREA”

Al centro di questo paragrafo vi sono i racconti di Ruta, la giovane donna e amica che mi ha più assiduamente accompagnato nella ricerca come interprete e assistente, e di sua madre Abeba, un'ex insegnante eritrea di circa sessant'anni. Le loro biografie consentono di analizzare, da un'altra prospettiva, le reti parentali transfrontaliere, intendendole come un capitale per la mobilità. Utilizzando l'intreccio tra cittadinanza e rapporti familiari, tessendo nuovi legami parentali e sfruttando la non coincidenza tra frontiere statali e confini simbolici, Abeba e Ruta hanno infatti forzato e penetrato i differenti regimi di frontiera che impedivano loro di muoversi e di realizzare desideri di futuro personali e familiari.

Abeba è originaria della città eritrea di Keren e, quando ci siamo conosciute, era arrivata a Mekelle da pochi anni per ricongiungersi ai figli e al marito Tedros rimpatriati negli anni precedenti. I due si erano sposati a Keren alla fine degli anni settanta, dove Tedros, originario della regione tigrina dell'Agame, lavorava nel settore dei trasporti. Il matrimonio non aveva suscitato alcuna resistenza nelle famiglie né malcontento tra gli amici perché, nei racconti di Abeba, Keren era resa piacevole dalla coesione e dalla solidarietà dei suoi abitanti e dalla distanza sia dal trambusto della guerra di liberazione, sia dalla crescita dei sentimenti nazionalisti. Dopo l'indipendenza, Tedros aveva ottenuto la *becha tesera* ed era divenuto membro della Tigrayan Development Association, mentre Abeba aveva votato al referendum, divenendo cittadina del neonato stato eritreo. La guerra ha tuttavia segnato una brusca discontinuità anche nella vita di questa famiglia: nel maggio del 1998, Tedros era in Tigray per un viaggio di lavoro e, a causa dell'inattesa chiusura della frontiera, non ha potuto più fare ritorno a Keren, lasciando Abeba da sola a prendersi cura dei loro figli.

Con l'intensificarsi del conflitto, le discriminazioni, le violenze e le deportazioni avevano iniziato a scuotere anche la pacifica Keren, colpendo il loro nucleo più intimo. Il loro figlio maggiore era stato infatti dapprima costretto a chiudere il suo piccolo negozio di alimentari e, pochi mesi dopo, era scomparso poiché arrestato dall'esercito eritreo, come Abeba ha saputo solo due anni dopo, nel momento del suo rilascio e del suo rimpatrio forzato in Etiopia. Per mettere gli altri figli al riparo, già durante la guerra Abeba li aveva registrati a scuola come Eritrei, scartando la nazionalità etiope di Tedros. Parallelamente man mano che compivano diciotto anni, li spingeva a chiedere la cittadinanza etiope e a usufruire del programma di rimpatrio della Croce Rossa Internazionale per raggiungere il padre. Abeba e Tedros comunicavano attraverso alcuni parenti a Dubai ed era grazie ai soldi che l'uomo riusciva in questo modo a inviare in Eritrea che la donna poteva finanziare il rimpatrio dei figli. Nel 2008, ormai rimasta sola, Abeba ha ottenuto un visto di uscita dall'Eritrea e, attraverso il Sudan, è riuscita a entrare in Etiopia esibendo dei documenti falsi.

Nel corso dei nostri dialoghi, tutti svolti tra le pareti domestiche perché, come la maggior parte delle donne della sua età, non amava frequentare i luoghi pubblici, Abeba non ha mai lasciato intravedere una strategia o un insieme di azioni pianificate. I suoi racconti si davano spesso per frammenti e per flash all'interno dei quali le sue scelte apparivano quasi scontate, ed è stato attraverso l'intermediazione della figlia Ruta che ne ho ricostruito una cronologia plausibile. La giovane mostrava infatti un livello di riflessività maggiore, cucendo insieme le scelte della madre, dandogli un senso e inserendole in un orizzonte finalistico. I passaggi che compongono la traiettoria migratoria lungo la quale Abeba ha

## Capitolo VII

condotto la propria famiglia possono essere compresi, seguendo il linguaggio marziale proposto da Michel De Certeau (2010 [1990]), come tattiche, ossia come azioni che giocano su un terreno in cui le regole sono stabilite da un potere esterno. Proprio come le azioni di Abeba, la tattica è intesa come l'arte dei deboli di muoversi negli interstizi dell'ordine stabilito e dei rapporti di forza, senza sovvertirli ma ottenendo risultati imprevisti. Quando, nel corso dell'unica intervista formale, le ho chiesto le ragioni per cui aveva spinto i suoi figli in Etiopia separandosi da loro per molti anni, ha risposto freddamente, mentre versava il *bunna* dalla *jebena*, la tipica brocca di argilla riservata alla preparazione del caffè: "Ho sofferto molto ed ero arrabbiata di non potermi prendere io cura dei miei figli. Ma cos'altro avrei potuto fare? In Eritrea non avrebbero potuto vivere in pace come qui". Le sue parole tratteggiano l'eventualità che la sua traiettoria si sarebbe potuta dipanare anche altrimenti, ma lasciano intravedere una conoscenza pratica dei meccanismi escludenti e delle strutture di potere stato-nazionali che si sono abbattuti sulla propria famiglia e dei modi in cui sfruttarle a vantaggio del proprio nucleo più intimo. Facendo spostare i propri figli da un lato all'altro dei confini istituzionali tra cittadinanza etiope ed eritrea e della frontiera geopolitica, Abeba ha messo da parte le rigidità delle appartenenze nazionali che in altri casi hanno avuto effetti disgreganti, rendendo le reti parentali un capitale da utilizzare per la mobilità familiare.

Un atteggiamento simile caratterizza anche il percorso di Ruta che ha giocato con la sua duplice genealogia nazionale e parentale e ha stretto nuovi legami familiari, elaborando possibilità di movimento.<sup>15</sup> Ruta ha iniziato molto presto a esperire la rilevanza dei confini simbolici e della frontiera geopolitica, il loro potere di influenzare la sua vita e i suoi legami intimi e di intrecciarsi con gli ambiti familiari. Appena adolescente, ha infatti vissuto la separazione dal padre e la scomparsa del fratello maggiore, è stata testimone delle stigmatizzazioni vissute da amici e vicini e ha dovuto iniziare molto presto chiedersi "chi sono *io* [...] A quale noi appartengo", come capita spesso a chi abita in territori di frontiera (Vereni 2004: 7). Raccontandomi di quei mesi, ha detto:

Fino a quel momento io non sapevo di essere Etiope. Sono nata ad Asmara e avevo sempre vissuto lì. Sapevo che mio padre era Etiope, ma pensavo che questo non avesse

---

<sup>15</sup> Una parte dei materiali etnografici, delle analisi e delle riflessioni che seguono sono una rielaborazione di un articolo scritto a quattro mani con Osvaldo Costantini (Cfr. Costantini, Massa in stampa).

nulla a che fare con me e con i miei fratelli. Poi un giorno un compagno di scuola mi ha urlato contro “*Agame!*” e, tornata a casa, ho chiesto a mamma di dirmi la verità.

Ruta ha attraversato la frontiera tra Etiopia ed Eritrea per seguire la decisione del padre e della madre, senza dividerla ma spinta dall’obbedienza e dal rispetto per le figure genitoriali. Come per Abainesh, il “rimpatrio” in Etiopia non è stato facile, a causa della separazione dalla madre e dagli amici di infanzia, della convivenza con un padre che non vedeva da anni e del gioco delle differenze tra *deki Asmara* e *deki Tigray*. Dopo essersi stabilita a Mekelle, Ruta ha completato la scuola, ha frequentato per qualche mese l’università pubblica e ha fatto vari lavori, tra cui l’interprete per la MEIT, ottenendo una buona integrazione sociale, senza mai rompere i rapporti con i suoi vecchi amici eritrei, residenti in patria, in diaspora o in Etiopia come rifugiati. Quando ci siamo conosciute, la giovane era affascinata da un certo immaginario per l’Occidente che esprimeva attraverso la frequente richiesta, a me e agli altri componenti della MEIT, dei più svariati prodotti italiani, dai farmaci al telefonino, dai cosmetici all’*I-pod*.

Ruta non mi aveva mai parlato del suo piano di emigrare finché una sera, tornata a Mekelle dopo alcune settimane trascorse ad Addis Ababa, mi ha confidato di essersi sposata con un Eritreo rifugiato in Italia e di aver inoltrato all’ambasciata italiana la richiesta per la riunificazione familiare. Di fronte alla mia sorpresa, Ruta mi ha lasciato intendere che coltivava da parecchio tempo il sogno di emigrare in Occidente, un sogno che era alimentato dai racconti dei suoi amici eritrei in diaspora e condiviso con i genitori che speravano di migliorare il proprio status socio-economico e far studiare i figli più piccoli. Analogamente a quanto ho osservato per altri giovani rimpatriati, il suo desiderio migratorio può essere messo in relazione anche con le difficoltà di appaesamento in Tigray e con l’essersi già separata dal luogo in cui era nata e cresciuta. Ruta aveva imparato a conoscere bene i rischi e i tempi lunghi della migrazione illegale attraverso le preoccupazioni che aveva vissuto per uno dei suoi fratelli maggiori, detenuto per anni nelle prigioni libiche e per un periodo dato per disperso nel Mediterraneo prima di approdare a Malta. Nell’impossibilità di ottenere un visto di entrata per qualsiasi Paese occidentale, ha dunque deciso di provare la strada della riunificazione familiare, sposando un vecchio compagno di classe a Keren con cui aveva sempre mantenuto i contatti via internet in occasione della presenza temporanea di lui ad Addis Ababa.

Tra le comunità *habesha*, la costituzione di legami matrimoniali a fini migratori è una strategia di mobilità molto diffusa, in cui il modo di *fare famiglia* (Grilli, Zanutelli 2010),

## Capitolo VII

in questo caso attraverso la costruzione di legami orizzontali e non genealogici, si intreccia con i desideri di mobilità e, più nello specifico, con la necessità di oltrepassare frontiere legali, quelle europee, caratterizzate da criteri differenziali di attraversamento.<sup>16</sup> Benché tali matrimoni avvengano spesso dietro il pagamento di ingenti somme di denaro, Ruta ha sempre ribadito che l'uomo l'aveva sposata perché provava sentimenti per lei fin da quando erano bambini e che per un periodo erano stati addirittura fidanzati. Questa versione era smentita da alcuni rumours, secondo cui la sua famiglia, attraverso il fratello in Europa, aveva pagato per il matrimonio il prezzo di mercato, ossia circa quindicimila dollari.<sup>17</sup> Al di là della veridicità dell'una o dell'altra, le due versioni evidenziano la presenza di diversi usi e diverse concezioni del legame matrimoniale (combinato o romantico), all'interno delle quali Ruta cercava di rappresentare il proprio come un matrimonio almeno in parte per amore. In linea con il suo desiderio di apparire come un soggetto moderno, la donna aveva una grande competenza di quel sapere pratico, fatto di sentimenti ed esperienze incorporate, oltre che del possesso di beni di consumo, all'interno del quale il matrimonio per amore appare più autentico e meno strumentale. Al tempo stesso, la "fatica" di dover memorizzare il maggior numero possibile di informazioni sulla vita privata e quotidiana del marito per sperare di superare con successo l'intervista presso l'ambasciata italiana era argomento di riso da parte di Ruta, un riso che, da un lato, aveva l'effetto di sovvertire la pretesa di oggettività di una certa idea di vero matrimonio e, dall'altro, mostrava il potere di penetrazione di quest'ultimo.<sup>18</sup>

Oltre che in relazione al network familiare, questa strategia migratoria è significativa anche riguardo al modo in cui Ruta è ricorsa le proprie reti sociali all'interno della comunità eritrea per aggirare gli ostacoli al movimento posti da uno specifico regime di frontiera. A questo proposito, è opportuno ricordare che a causa delle ben note forme di oppressioni

---

<sup>16</sup> Si tratta di matrimoni spesso organizzati esclusivamente per usufruire del ricongiungimento familiare a fini migratori e avvengono all'interno delle reti transnazionali diasporiche, di solito attraverso un mediatore e dietro il pagamento di una cifra che varia tra i dieci e i quindicimila euro. Nei casi in cui mi sono imbattuta durante il campo, i matrimoni sono stati celebrati durante la visita in Etiopia del coniuge che viveva all'estero, eritreo rifugiato in occidente o cittadino europeo di origine *habesha*, e hanno riguardato sia gli Etiopi che i rifugiati eritrei in Etiopia. I soldi guadagnati attraverso un matrimonio sono spesso spesi per finanziare la migrazione di parenti stretti, talvolta attraverso un altro matrimonio. Non sono poi rari i casi in cui il matrimonio è una via di mobilità dall'Italia verso paesi terzi. Riguardo alle contraddizioni tra legislazione italiana, ricongiungimento familiare e peculiarità eritree, cfr. Costantini in stampa.

<sup>17</sup> Ringrazio Gianmarco Salvati per aver condiviso con me questa informazione.

<sup>18</sup> Il rilascio del visto di entrata, anche nei casi di ricongiungimento familiare, è subordinato ad alcuni accertamenti da parte dell'ambasciata italiana, tra cui le interviste ai neo-sposi, il controllo del traffico telefonico e dei contatti attraverso i social network, al fine di verificare l'autenticità dell'unione. Durante l'anno di campo, la "popolarità" di questa strategia migratoria verso l'Italia è progressivamente diminuita, proprio perché l'ambasciata aveva irrigidito i controlli che preludevano il rilascio del visto di ricongiungimento.

perpetrate dalla dittatura di Isayas Afeworki, essere eritreo garantisce al livello internazionale alcuni vantaggi nell'ottenere protezione e credibilità riguardo al riconoscimento del diritto di asilo. Per quanto riguarda il quadro legislativo italiano, inoltre, per i rifugiati la riunificazione familiare avviene automaticamente, senza dover soddisfare criteri di reddito o abitazione, come è richiesto ai titolari di forme minori di protezione e alle altre categorie di migranti. Benché Ruta non conoscesse dettagliatamente la normativa italiana, la possibilità di giocare la propria eritreità le ha consentito di muoversi lungo le reti eritree perché, parafrasando le sue parole, "Io ero Eritrea", perché nata e cresciuta a Keren e perché sua madre è eritrea. La tendenza, per i giovani *deki Asmara* e, più in generale, per i Tigrini che aspirano alla migrazione di farsi passare per Eritrei per sfruttare i "privilegi", benché molto esigui, che il governo umanitario conferisce loro a causa delle condizioni da cui fuggono, è piuttosto diffusa. Essa emerge rispetto ai programmi di *resettlement* riservati ai rifugiati eritrei attraverso la corruzione, la compiacenza o l'inganno degli operatori umanitari dell'ARRA e dell'UNHCR<sup>19</sup>, ma anche di fronte alle Commissioni Territoriali italiane per ottenere il diritto a restare in Europa. Si tratta di strategie migratorie rese possibili dalla non totale corrispondenza tra confini sociali e frontiera istituzionale e dalla trasformazione di quest'ultima da frontiera pensata per separare a "propulsore del movimento" (Costantini, Massa in stampa).

Collocandosi ai margini di configurazioni identitarie multiple e muovendosi all'interno di confini di appartenenza (quelli dei *deki Asmara*) che coesistono e si intersecano con quelli della nazionalità, Ruta al pari di molti giovani ha creato possibilità migratorie in un contesto di mobilità ristretta, trasformando il proprio essere nel mezzo in un capitale. Confini e frontiere, mobilità e immobilità sono implicati in molti modi e in molte occasioni nel percorso biografico di Ruta ed emergevano continuamente nelle narrazioni che la donna offriva della sua vita. Essi davano forma alla sua agency, influenzavano il modo in cui costruiva le sue relazioni familiari, modellavano i modi in cui cercava di raggiungere la propria idea di futuro. Se osservato dal punto di vista egemonico della logica dello stato-nazione, questo utilizzo dei confini e delle frontiere potrebbe essere definito come una forma di resistenza, all'interno di un'opposizione binaria rispetto al potere (Scott 1990). Tuttavia, inserendo tali dinamiche nel contesto in esame e nel percorso di Ruta, esse

---

<sup>19</sup> Come ho già illustrato, secondo rumours molto diffusi, l'ARRA sostituirebbe frequentemente i beneficiari Eritrei dei programmi di *resettlement* con cittadini etiopi, in favore di amici e conoscenti, di guadagni personali o di sentimenti antieritrei. In base ad altre versioni, invece, l'accesso degli Etiopi ai programmi di *resettlement* avverrebbe attraverso l'inganno delle autorità e la capacità di farsi passare per Eritrei, come nel caso di Mahari esaminato in precedenza (cfr. 3.3.2).

appaiono piuttosto come il risultato di legami storici, culturali e familiari che oltrepassano le frontiere nazionali e come l'esito della coesistenza di varie logiche ed esperienze all'interno delle quali i soggetti, sono, al tempo stesso, imbricati. La donna appare dunque non come un sé rigidamente strutturato, che indossa differenti maschere identitarie per raggiungere i propri fini, ma piuttosto come un soggetto multidimensionale, in cui differenze minime e plurimi sensi di appartenenza modellano i modi in cui pensa, desidera e agisce. In base a congiunture specifiche, Ruta ha preferito attingere alle reti familiari e amicali create durante la propria infanzia ad Asmara e consolidate negli anni successivi, piuttosto che alla logica dello stato-nazione, e le ha trasformate in capitali per costruire nuovi legami con cui attraversare le frontiere.

### 7.5. UN POSIZIONAMENTO SCOMODO

Se le reti parentali transnazionali hanno consentito a Ruta di attraversare metaforicamente e concretamente confini e frontiere, nei racconti di Yared i legami familiari sembravano piuttosto rinforzare le spaccature politiche e simboliche, mostrando la penetrazione della logica discontinuista sin nell'intimo del soggetto e, parallelamente, i tentativi di quest'ultimo di scardinarla attingendo a un orizzonte morale e geografico più ampio. Yared, rifugiato eritreo più volte incontrato nel corso di questo testo, è nato a Massawa dal matrimonio tra un uomo eritreo e una donna originaria dell'altro lato del Mareb che, nei primi anni Novanta, quando il figlio aveva circa quattro anni, era rimpatriata in Tigray. I racconti di Yared sulla famiglia, e in particolare sulla madre, sono molto simili a quelli che ho ascoltato da Daniel. Yared riconduceva la partenza della madre dall'Eritrea alle influenze che il contesto sociale aveva avuto sulla relazione di coppia: dopo l'indipendenza eritrea, infatti, la donna aveva iniziato a sentirsi a disagio e, parafrasando le sue parole a “non mostrare rispetto al marito”. Il figlio la dipingeva come energica ma molto rigida e, soprattutto, come animata da uno straordinario amore per la propria nazione, l'Etiopia, e per la propria “etnia”, il Tigray, che si rifletteva nell'odio profondo che provava per gli Altri.

Arrivato in Etiopia molti anni dopo la donna, Yared non aveva inizialmente preso in considerazione la possibilità di cercare sua madre, pensando di poter raggiungere in breve il Sudan e, di qui, l'Europa. Tuttavia, con il prolungamento della sosta, ha cambiato idea e tramite alcuni parenti ha trovato il suo numero di telefono. Anche Yared, al pari di Daniel,

mi ha parlato della reazione della madre alla sua prima telefonata in termini di distacco e freddezza: senza far trapelare emozioni, ha asserito che era meglio non incontrarsi perché, malgrado in quel momento fossero entrambi in Tigray, ben presto sarebbero stati di nuovo soli e dunque era meglio essere forti. Tuttavia, dopo aver scoperto di essere gravemente malata, la donna ha voluto rivedere Yared che l'ha assistita durante le ultime settimane di vita prima del decesso, avvenuto in un ospedale di Mekelle.

Come Daniel, dunque, Yared ricostruiva le proprie vicissitudini familiari attraverso le retoriche nazionalistiche, dei confini e della guerra e, nei racconti di entrambi, esse componevano un insieme di narrative esplicative che permettevano, retrospettivamente, di dare senso alle vicende familiari a partire dalle incertezze vissute nel presente. Nei dialoghi che ho svolto con Yared sulla sua condizione in Etiopia, sul suo passato in Eritrea e sul suo futuro, la rigidità dei confini stato-nazionali, l'invalidità della frontiera e le relazioni familiari si intrecciavano di continuo, sfumando l'una nelle altre. In un'intervista registrata, svolta durante i primi tempi della nostra frequentazione, ha detto:

La guerra ha colpito a fondo la mia vita: se non ci fosse stata, sarei stato libero di muovermi e di incontrare la mia famiglia sia in Etiopia sia in Eritrea. [...] La guerra mi ha tolto molto, mi ha tolto l'amore ed entrambi i genitori. Come ti dicevo, odio gli Etiopi e gli Eritrei, perché non fanno altro che ingigantire le loro differenze invece di renderle sempre più piccole. Per me, per le persone come me, tutto questo è molto complicato, perché sia in Etiopia sia in Eritrea mi sono trovato in situazioni difficili. Io vorrei vivere i miei affetti in Eritrea e in Etiopia, mentre loro [i due Paesi] si allontanano sempre di più e questo mi fa provare molta rabbia.

In un'altra occasione, mentre commentavamo la condizione di transito vissuta dai rifugiati eritrei in Etiopia, mi ha spiegato:

Per quanto mi riguarda, vorrei andare via sia dall'Eritrea sia dall'Etiopia perché sono metà Etiope metà Eritreo e ho perso una parte della mia famiglia quando ero lì e l'altra parte quando sono arrivato qui. Vorrei poter condividere in egual misura con entrambi e quindi la soluzione migliore è andare all'estero, perché da lì potrei essere in contatto con tutti nello stesso modo. [...] Un mio amico che vive negli USA mi ha convinto che è meglio diventare di un altro Paese. Anche lui odia sia l'Eritrea sia l'Etiopia per via dei loro pessimi rapporti. Mi ha suggerito che se vivessi in Canada potrei sposare una donna canadese, avere figli canadesi e diventare un Canadese. Io ci ho pensato e credo che abbia ragione.

## Capitolo VII

Il desiderio di altrove, che in precedenza (cfr. 5.3) ho collegato alla partecipazione di Yared all'orizzonte globale che influenzava il modo in cui egli immaginava e plasmava la realizzazione di sé, il riconoscimento sociale e il futuro in rapporto a modelli locali, acquisisce una rilevanza ulteriore se posto in relazione con gli effetti che la guerra, i confini e la frontiera hanno avuto dentro la sua famiglia. Lo sguardo di Yared verso l'Occidente era infatti intriso anche delle sue vicende familiari e influenzato dal suo posizionamento scomodo nel *borderland*. La migrazione appariva, nelle sue parole, come un modo per sottrarsi a un contesto in cui ogni scelta implicava la perdita di una parte di sé e della propria famiglia e come un'opzione per raggiungere un posizionamento neutrale. Essa coincideva dunque non solo con uno spostamento geografico ma anche con la possibilità di non essere più né Eritreo né Etiope, di cambiare appartenenza, o meglio, di sovvertire la logica dell'appartenenza. Essere socievole con chiunque, avere le competenze (il modo di parlare e di muoversi) necessarie per il suo viaggio, poter appartenere a qualsiasi luogo erano qualità che Yared attribuiva a se stesso, formulando in termini di "destino" la sua vita futura altrove. Attraverso questa costruzione di sé, egli dunque scardinava quell'esclusivismo delle appartenenze che gli era stato imposto dalle vicende politiche e belliche e di cui aveva vissuto direttamente le aporie, a causa della diversa cittadinanza dei genitori e della loro partecipazione attiva a retoriche nazionali uguali e contrarie. Le fantasie migratorie erano dunque alimentate dalla storia della sua famiglia e, al tempo stesso, costituivano la chiave di accesso a un immaginario globale attraverso cui Yared ripensava i legami parentali e tentava di superare le logiche di affermazione dello stato-nazione che considerava come causa delle spaccature familiari e della sua sofferenza individuale.

La possibilità di scelta che in Europa costituisce una categoria la cui genealogia si lega a un processo di liberazione dai vincoli e dalle costrizioni dei ruoli sociali e familiari, in Yared appare piuttosto causa di sofferenza per le perdite che ogni volta essa impone all'interno di un contesto attraversato da diverse logiche e politiche discontinuiste. Razzismo, ingrandimento delle differenze e immagini di odio verso l'altro erano i criteri con cui distingueva l'Africa, e soprattutto l'Eritrea, dal resto mondo: "Ti sei mai chiesta dove è il mondo e dove è l'Eritrea? Anche durante le partite di calcio ci sono cartelloni con scritto 'no al razzismo', mentre l'Eritrea è rimasta chiusa nella povertà e nel razzismo". Inteso come strategia del vivere (Bellagamba 2011), dunque, l'orizzonte migratorio offriva a Yared un'economia morale che gli consentiva di collocarsi in uno spazio terzo, di porre cioè la giusta distanza tra sé e i membri della sua famiglia, ma soprattutto di svincolarsi da quella condizione di marginalità che caratterizzava la sua vita quotidiana.

In questa prospettiva, per Yared, come per Abainesh, per Ruta e gli altri, l'intreccio tra famiglia e confini, frontiere e mobilità può essere inteso anche come motore di un processo di individualizzazione. Come ho mostrato in precedenza, sia in Eritrea che in Etiopia, il processo di edificazione di sistemi statali "moderni" ha provocato una riconfigurazione delle relazioni tra individuo e collettività (tra parti e totalità), ancorando la titolarità dei diritti e dei doveri allo status personale di cittadino e non all'appartenenza a entità collettive genealogiche e regionali (Tronvoll 1998a). Tuttavia, immaginare i cittadini come singoli non equivale a presupporre che essi siano singolari, nel senso di unici, ma al contrario, le operazioni di *nation building* implicano un lento percorso di omogeneizzazione affinché essi si configurino come soggetti unitari, univoci e seriali. In altre parole, come ha notato Vereni (2004), rispetto alla trama uniformante del discorso nazionale, le peculiarità individuali risultano non solo irrilevanti, ma addirittura destabilizzanti poiché potenzialmente in grado di metterne a rischio la legittimità. La nazione chiede infatti ai suoi "nazionali" di riconoscersi in una storia collettiva, in una certa idea di futuro e in un set di valori che si vorrebbero compattamente condivisi all'interno delle frontiere statali. Come ha osservato Catherine Lee (2013), infatti, sia i legami familiari che quelli nazionali sono utilizzati dalle persone per spiegare chi sono e come sono connesse, per immaginare e costruire il futuro e per conferire privilegi e responsabilità. Le vicende dei figli delle coppie miste risultano in contrasto con tale asserita omogeneità, ma, come mostrano le vicende di Yared, di Daniel, di Abainesh, l'impatto dirompente delle politiche discontinuiste ha agito per alcuni di loro come un meccanismo di espulsione dai macro-contenitori sociali, quali gli stati-nazione, rispetto ai quali si collocano a cavallo, rinforzando processi di individualizzazione da intendersi nei termini di sofferenza e di opportunità.



## CONCLUSIONI

*Ceci n'est pas une pipe*

René Magritte

I tentativi dei migranti di attraversare frontiere geopolitiche chiuse e di maneggiare i confini simbolici che percorrono la città di Mekelle possono essere intesi come una metafora della postura critica che ho cercato di assumere nei confronti delle etichette, delle retoriche e degli immaginari a cui spesso i discorsi scientifici, politici e delle agenzie umanitarie ricorrono per comprendere e per gestire i movimenti di popolazione. Nello studio delle migrazioni forzate, di transito e di ritorno, infatti, la sovrapposizione tra categorie politiche, categorie analitiche e oggetti di analisi obbliga a un'attenta cautela, a causa del rischio di rispondere a esigenze burocratiche prima ancora che scientifiche. Come ho mostrato altrove (Massa 2014), ad esempio, se il riconoscimento delle migrazioni di transito ha stimolato la proliferazione di programmi politici e umanitari, agenzie transnazionali e progetti di ricerca volti a comprendere e a gestire il fenomeno, al contempo queste iniziative hanno finito per costruire la categoria di transito, modellando i discorsi che si sono addensati intorno a essa. In altre parole, dall'intreccio di discorsi e pratiche del mondo scientifico e delle autorità statali e internazionali sono emerse modalità di categorizzazione che hanno prodotto e reificato i fenomeni rappresentati, suggerendo di riflettere sulle condizioni in cui tali conoscenze sono prodotte (Düvell 2010; Hess 2010). Anche quando forniamo analisi che non intendono essere alleate di quei poteri che regolamentano e limitano lo spostamento di popolazione e l'accesso a diritti, dunque, corriamo il rischio nelle nostre indagini di dare per assodate classificazioni e ambiti di interesse che sono il prodotto di preoccupazioni politiche piuttosto che analitiche.

L'antropologia ha messo in atto un imponente apparato critico per decostruire tali categorie, ponendo attenzione ai processi storici, alle logiche di potere e alle visioni del mondo che esse veicolano. Le etichette di rifugiato e di migrazione forzata, come ho

mostrato nel corso del testo, sono state poste in relazione con quella che Liisa Malkki (1995a, 1997) ha definito “metafisica della sedentarietà”, ossia l’idea che vi sia un nesso innato, “botanico” tra i territori e le popolazioni che li abitano e che gli esseri umani siano “naturalmente” sedentari (Callari Galli 2004). Tale metafisica, che ha a lungo ancorato gli studi antropologici a un’immagine del mondo come mosaico di culture (Amselle 1999 [1990], Clifford 1996 [1988]), può essere considerata uno dei fondamenti all’idea dello stato-nazione in quanto entità caratterizzata dalla coincidenza tra territorio, popolo e sovranità politica e rispetto alla quale rifugiati e migranti costituiscono presenze “fuori posto”.

Indipendentemente dai diversi crinali in cui si articola il nesso sapere-potere (Foucault 2008 [1976]), inoltre, l’impiego di categorie ed etichette costruite sulle necessità burocratiche e giuridiche, quali migrazioni forzate o volontarie, partenze e ritorni, rifugi e rimpatri, rischia di costringere la complessità del reale entro rigide classificazioni, rendendo invisibili situazioni che si pongono negli interstizi dello sguardo politico e del linguaggio giuridico (Bakewell 2008). Come si è visto a proposito dei rifugiati eritrei, ad esempio, la definizione di migrazione forzata risulta analiticamente insufficiente per dar conto di un movimento che affonda in una cultura della migrazione e in una rete diasporica radicata, che è reso possibile da un processo di apprendimento dei saperi e delle pratiche necessarie al viaggio, che poggia su organizzazioni transnazionali che lo rendono nei fatti possibile e che è animato da un orizzonte globale di aspettative (Graw, Schielke 2012). L’“essere forzati” rischia dunque di divenire un velo che oscura la densa progettualità familiare, politica e generazionale e le profonde ambivalenze dei rapporti dei rifugiati con lo Stato di appartenenza e quelli di quest’ultimo con la migrazione. La fuga dalla repressione è spesso infatti animata dal desiderio di entrare a far parte in modo nuovo della comunità dei cittadini e, a sua volta, l’assetto governativo poggia, da un punto di vista economico e politico, su una diaspora storicamente profonda, geograficamente dispersa e caratterizzata da uno spazio sociale transnazionale (Levitt, Glick Schiller 2009). Accanto alle forti spinte espulsive prodotte dall’attuale dittatura eritrea, inoltre, agiscono anche fattori di attrazione composti di immaginari di altrove e di benessere influenzati dalla cultura giovanile globale che avvicinano gli Eritrei in transito in Etiopia con quelli che, secondo la logica classificatoria, sono aspiranti migranti economici etiopi.

Sebbene l’assunzione delle categorie istituzionali come riferimento analitico sia spesso considerato uno dei fattori di maggior debolezza del campo di studi sui movimenti di

popolazione, esse continuano a delimitare i confini tematici interni a esso, organizzando riviste, collane, progetti di ricerca, definizioni disciplinari che compongono la produzione scientifica. Pur riconoscendo l'utilità di tali partizionali, come ho scritto nel capitolo terzo riprendendo la lezione di Gluckman, si corre spesso il rischio di dimenticare di "aver chiuso il sistema", ossia di aver operato una finzione funzionale all'indagine. Tali separazioni devono pertanto essere costantemente smontate e ricostruite e, come i rifugiati e i rimpatriati, anche il ricercatore dovrebbe imparare a stare *in-between* le categorie, muovendosi dentro, fuori e attraverso di esse e tentando di rimanere il più possibile consapevole delle proprie scelte analitiche e di rappresentazione. Riprendendo la frase di Magritte posta in epigrafe, si tratta di tenere costantemente a mente lo scarto tra oggetto e sua rappresentazione senza dimenticare che la seconda contribuisce a costruire il primo. L'etnografia è infatti una pratica artigianale che, pur configurandosi come voce marginale, impone scelte interpretative che hanno ricadute politiche che contribuiscono a produrre le realtà che rappresentano. Al tempo stesso, dunque, anche se la categoria di migrazioni forzate risulta insufficiente come lente etnografica, il suo utilizzo consente spesso di contribuire a rivendicare quel "diritto ad avere diritti" (Arendt 1964 [1959]) che per la maggior parte dei soggetti migranti rimane sistematicamente violato.

Nonostante nel corso del testo abbia operato una decostruzione storica, teorica ed etnografica di tali categorie, il lettore avrà notato che ho fatto ampio ricorso a esse nella costruzione dell'oggetto etnografico, fino a utilizzarle per la divisione dello scritto. Esse sono state intese tuttavia non tanto come lente d'analisi ma piuttosto come parte dell'oggetto di studio poiché decostruire categorie non significa dimenticare la loro fattualità, ossia il modo in cui esse penetrano negli spazi pubblici e negli ambiti privati dei soggetti coinvolti. Limitarsi a un lavoro genealogico rischierebbe infatti di oscurare la densità di categorie il cui significato, per riprendere la lezione di Wittgenstein, risiede nell'uso. Lo status di rifugiato o di rimpatriato e le condizioni di transito plasmano infatti vissuti e progetti migratori, aspirazioni future e reti diasporiche e sono al tempo stesso manipolati, reificati e utilizzati dagli attori in gioco per attingere a certi diritti, per marcare confini simbolici e per superare barriere istituzionali e frontiere geopolitiche. Analizzando i micromeccanismi attraverso cui le strutture di potere operano sugli individui e sulle comunità a cavallo della frontiera tra Etiopia ed Eritrea è emersa una pluralità di forze in gioco, alcune locali – quali lo Stato eritreo, la radicalizzazione delle appartenenze nazionali, l'uso sistematico di forme di violenza

simbolica (Bourdieu 2003 [1972]) e quotidiana (Scheper-Hughes 1996) –, altre globali, ossia quel regime globale di frontiera intorno al quale prendono forma desideri di altrove.

Il rapporto con tali poteri costituisce uno snodo complesso e, anche in questo caso, l'analisi ha richiesto una postura intermedia per evitare facili contrapposizioni. Come abbiamo visto a più riprese, ad esempio, anche in un regime repressivo quale quello eritreo, il potere statale è sempre parziale, co-costruito e necessita di pratiche oppostive che confermino la sua condizione egemonica (Abu-Lughod 1991; Herzfeld 2003 [1997]). Attorno allo Stato e alla frontiera ruotano una molteplicità di linguaggi, grammatiche simboliche, filtri culturali e sentimenti d'intimità che "li rendono vicino alla pelle" dei soggetti marginali (Das 2004). Lo Stato da cui i rifugiati eritrei fuggono è, infatti, anche una fantasia intesa, come ha notato Begoña Aretxaga (2003), non come una costruzione illusoria ma come una forma attraverso cui si articola la realtà e che non indebolisce ma sottende le tecnologie razionali di controllo. Visto in questa prospettiva, esso percorre i vissuti quotidiani, modella gli spazi individuali e collettivi di azione ed è riprodotto anche al di là della frontiera, non solo a causa della possibile presenza di spie governative ma soprattutto in quanto fantasia (Navaro-Yashin 2002). La sua presenza è stata ad esempio una costante negli incontri etnografici e prendeva forma nel disagio nei confronti delle mie domande, nel timore di essere visti con una *forengy* e nella continua richiesta di permessi ufficiali di ricerca che sancissero la liceità della relazione con me. Tali richieste scaturivano non tanto dalla scarsa fiducia nei miei confronti, quanto dalla loro esigenza di agire all'interno dei limiti e degli spazi concessi dal Paese ospitante, e possono dunque essere intese come un modo attraverso cui i rifugiati performavano una specifica modalità di relazione con le istituzioni, strettamente intrecciata con quanto avevano incorporato in Eritrea. La sfiducia, i non detti e i doppi sensi caratterizzano d'altra parte anche le relazioni intime configurandosi tuttavia non solo come conseguenza dell'oppressione governativa, ma anche come specifiche modalità comunicative, inserite in una complessa rete di significati, in un saper fare fatto di posture morali, sentimenti, relazioni sociali e significati nascosti profondi e radicati. Lo Stato dunque non appare come un'entità esterna al contesto sociale su cui si impone e ai soggetti che tenta di modellare, ma anche come il prodotto di cornici culturali, sociali e simboliche condivise dai suoi stessi cittadini e come intrecciato con altre sedimentazioni storiche.

Un discorso simile ha riguardato la frontiera tra Etiopia ed Eritrea: le vicende che l'hanno coinvolta, i frequenti cambi di definizione giuridica, gli attraversamenti volontari, vietati e forzati delineano paesaggi mentali e culturali che, come direbbe Kopytoff (1987), dotano la frontiera di una sua "biografia propria". Lungi dall'essere solo una linea territoriale, la frontiera penetra nelle vite e nelle relazioni quotidiane, nelle strutture emozionali, nei futuri immaginati ma anche nelle concrete opzioni che le persone hanno o possono inventare. Soprattutto in riferimento ai giovani, la frontiera prende corpo anche in relazione alla moltiplicazione degli ostacoli globali alla mobilità, che rendono la possibilità di muoversi uno dei maggiori fattori di produzione di diseguaglianze (Fassin 2011). Il regime di frontiera istituito all'interno e al di fuori dell'Europa può essere dunque inteso non soltanto come un nuovo sistema di differenziazione dei diritti e della cittadinanza (Berg, Ehin 2006), ma anche come un dispositivo che plasma gli spazi e la vita quotidiana dei soggetti e come un meccanismo di confinamento dei desideri (Vacchiano 2014). I controlli e i pattugliamenti europei lungo le proprie frontiere e negli Stati prospicienti hanno contribuito alla nascita di territori, economie e poteri ben oltre le zone frontaliere, dove i migranti "vivono, sopravvivono e avanzano" in una sfera di incertezza, insicurezza e informalità (Treiber 2013: 112; Comaroff, Comaroff, 2001).

Come ho messo in luce a più riprese nel corso del testo, l'intreccio tra i regimi di frontiera locali e globali può essere maneggiato dai soggetti per creare inediti spazi di azione e di possibilità, ossia di movimento. La vicenda di Mahari illustrata nel capitolo terzo è, in questo senso, particolarmente significativa: pur essendo un cittadino etiope, egli riesce infatti a entrare nelle liste dell'UNHCR di resettlement verso gli Stati Uniti in quanto rifugiato eritreo. Grazie alle competenze acquisite durante l'infanzia e l'adolescenza trascorse ad Asmara, egli gioca la propria eritreità per inventare una possibilità di movimento verso un altrove altrimenti precluso. Cambiando nazionalità e status giuridico, facendosi passare per eritreo e per rimpatriato, per etiope e per rifugiato, Mahari sgretola, indirettamente ma concretamente, la rigidità delle categorie di appartenenza e delle frontiere nazionali. Un'istituzione sorta per ostacolare lo spostamento di persone può dunque divenire una risorsa cognitiva e pratica per migrare ma, al tempo stesso, il suo utilizzo da parte dei soggetti contribuisce alla sua "cosificazione". La traiettoria del giovane mette inoltre in luce la centralità dei confini simbolici che, grazie alla loro non perfetta corrispondenza con le frontiere istituzionali e alle peculiarità del sistema umanitario (che assicura protezione sulla base del Paese

## *Conclusioni*

di origine), emergono come capitale per muoversi. Essi sono anche un sistema di navigazione (Baumann 2003 [1999]) per cercare certezze in un mondo incerto, in cui i tentativi di separare in maniera netta due popolazioni hanno paradossalmente creato maggiori incertezze e ha incrementato la rilevanza dell'indistinzione.

Ho dunque cercato di restituire lo stato, la frontiera e le classificazioni a essi legate non solo come dispositivi politici e culturali che modellano e organizzano gli individui, ma anche come un insieme di percezioni, pensieri, desideri, affetti e paure che abitano i soggetti. È per tale ragione che ho ritenuto opportuno focalizzare l'analisi sulle esperienze vissute dalle persone incontrate. La frontiera e il movimento al centro del lavoro sono infatti emersi come "cose che si fanno" in tanti momenti e tanti ambiti della vita e che prendono corpo attraverso le azioni quotidiane, le relazioni con gli altri, la memoria e la fantasia. Il coinvolgimento politico, la formazione universitaria, le violenze subite, il lavoro, la produzione di un film o il fare famiglia sono dunque stati indagati non come ambiti a sé stanti ma come occasioni e momenti attraverso cui i soggetti sentono il loro essere nel mondo a partire da una condizione di mobilità subita o desiderata. La molteplicità dei temi affrontati nel testo è pertanto legata al tentativo di tenere conto della condizione multisituata di ognuno e dell'insieme eterogeneo di forze, istanze, desideri, costrizioni che caratterizzano il vivere quotidiano e che offrono al contempo ampie possibilità e posizionamenti scomodi. In un contesto politico fatto di differenze inconciliabili e binarie, la possibilità di scelta appare non tanto come un modo per svincolarsi dalle costrizioni dei ruoli sociali e familiari, ma al contrario risulta in stretta relazione con strutture sociali e di potere limitanti e coercitive, in cui ogni atto di scelta implica necessariamente una perdita. Diversamente da concezioni occidentali in cui la genealogia della categoria di scelta si lega a un processo di liberazione e di affermazione di un individuo emancipato, per i soggetti ai margini delle comunità nazionali etiope ed eritrea la scelta non si configura necessariamente come un incremento di agency, rendendo ancora più evidente la molteplicità di relazioni sociali, reti di significato, strutture di potere e coinvolgimenti emotivi che plasmano le possibilità agentive (Ortner 2006).

Seguire i soggetti nei loro molteplici e contraddittorie relazioni con la frontiera e con il movimento ha implicato al contempo l'assunzione di uno sguardo che fosse spazialmente e temporalmente ampio. Benché la ricerca etnografica si sia svolta in un contesto molto localizzato e piuttosto remoto, le traiettorie biografiche, le reti sociali, familiari, gli orizzonti valoriali e i modelli di successo si dipanano in uno scenario

transnazionale, così come transnazionali (e plurinazionali) sono i poteri che determinano l'ineguale distribuzione delle possibilità di realizzazione delle vite immaginate e desiderate. Mentre per molti rimpatriati, soprattutto gli anziani, il qui e ora a Mekelle era ancorato al passato in Eritrea in quanto risorsa per il presente, per i rifugiati e più in generale per i giovani l'altrove costituiva uno dei panorami in cui si dipanava l'esperienza di se stessi e del mondo e il futuro emergeva come la peculiarità del loro rapporto con il tempo. Precarietà (*temporariness*) e desiderio che Achille Mbembe in un dialogo con Jean Comaroff (Comaroff, Mbembe, Shipley 2010) individua come le cifre della condizione postcoloniale sono apparse come caratteristiche di una generazione di giovani per la quale il viaggio costituisce anche un tentativo di crescita in un contesto locale e globale in cui il futuro appare incerto. Si tratta tuttavia di un'incertezza che, per chi vive "all'ombra del mondo globale" utilizzando questa volta le parole di Comaroff (*ib.*), scaturisce dalle difficoltà di realizzare un futuro immaginato sulla base di modelli globali localmente attualizzati. L'incertezza emerge come una condizione di vulnerabilità estrema ma anche di possibilità, come una risorsa sociale, come il terreno per immaginari futuri pieni di paure e di speranza (Cooper, Pratten 2015). In questa prospettiva, "aspettare l'occasione" non deve essere inteso come un atteggiamento passivo ma come una disposizione all'azione cauta, provvisoria, potenziale, o meglio, un *habitus plasmato* in un contesto in cui l'incertezza è la norma (Johnson-Hanks 2005). E in questa un'empasse dominata da incertezza e impotenza, in cui la distinzione tra azione forzata e volontaria, tra agency e passività sfuma, cogliere occasioni contingenti e inaspettate è sempre più spesso l'unica occasione che rimane.



## BIBLIOGRAFIA

Tutti i nomi etiopi e eritrei sono in ordine alfabetico in base al primo nome dell'autore, seguito dal nome del padre, come precisa lo standard.

- Aalen 2002. *Ethnic Federalism in a Dominant Party State: the Ethiopian Experience 1999-2000*. Chr. Michelsen Institute.
- Aalen L., Tronvoll K. 2009. "The 2008 Ethiopian Local Elections: the Return of Electoral Authoritarianism". *African Affairs* 108, 430: 111–120.
- Abbink J. 1995. "Transformations of Violence in Twentieth-Century Ethiopia: Cultural Roots, Political Conjunctures". *Focaal* 25: 57-77.
- Abbink J. 2007. "Kinship". *Encyclopaedia Aethiopica* 3. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Abu-Lughod L. 1991. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women". *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.
- Abu-Lughod L. 2004. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. University of Chicago Press: Chicago.
- Adami D. 2011. *Donne ai margini. La fistola ostetrica secondo una prospettiva antropologica: un problema di violenza strutturale*. Tesi di laurea specialistica, Sapienza-Università di Roma.
- Adelman H., McGrath S. 2007. "To Date or To Marry: That is the Question". *Journal of Refugee Studies* 20, 3: 376–380.
- Affergan F. 1991 [1987]. *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*. Mursia Editore: Milano.
- Agamben Giorgio (1995), *Homo sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino.
- Agier M. 2008. *Gérer les indésiderables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Flammarion: Paris.
- Al-Ali N., Black R., Koser K. 2001. "The Limits to 'Transnationalism': Bosnian and Eritrean Refugees in Europe as Emerging Transnational Communities". *Ethnic and Racial Studies* 24, 4: 578-600.
- Alber E., Van der Gest S., Whyte S. R. 2008. *Generational Connections and Conflicts in Africa: an Introduction*. In Alber E., Van der Gest S., Whyte S. R. (a cura) *Generations in Africa: Connections and Conflicts*, pp. 1-23. LIT Verlag: Münster.
- Alemseged Abbay. 1997a. "The Trans-Mareb past in the Present". *The Journal of Modern African Studies* 35, 2: 321-334.
- Alemseged Abbay. 1997b. "A Decade that Gestated the Eritrean Identity: The Amhara-Eritrean Rendez-Vous". *Africa* 52: 401-415.
- Alemseged Abbay. 2001. "Not With Them, Not Without Them: The Staggering of Eritrea to

## Bibliografia

- Alemseged Abbay. 2007. *Identity Jilted or Re-imagining Identity?* Trenton, NJ: Red Sea Press.
- Ali S. 2007. “‘Go West Young Man’: The Culture of Migration among Muslims in Hyderabad, India”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 1: 37-58.
- Alvarez R. R. 1991 [1987]. *Familia: Migration and Adaptation in Baja and Arta California, 1800-1975*. Berkeley: University California Press.
- Alvarez R. R. 1995. “The Mexican-US Border: the Making of an Anthropology of Borderlands”. *Annual Review of Anthropology* 24: 447-470.
- Ambrosini M. 2005. *Sociologia delle migrazioni*. Il Mulino: Bologna.
- Ameyu G. H. 2015. “The Postponed Discourse in Habesha Identity: Real or Preformed?”. *African Journal of History and Culture* 73, 3: 79-84.
- Amit V. 2014. “Inherited Multiple Citizenships: Opportunities, Happenstances and Improvisations among Mobile Young Adults”. *Social Anthropology* 22, 4: 396-409.
- Amselle J.-L. 1999 [1990]. *Logiche meticcie. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anderson B. 1996 [1991] *Le comunità immaginate*. Manifestolibri: Roma.
- Appadurai A. 2001 [1996]. *Modernità in polvere*. Meltemi: Roma.
- Appadurai A. 2005. *Sicuri da morire. La violenza all'epoca della globalizzazione*. Meltemi: Roma.
- Appadurai A. 2013 [2014]. *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Raffaello Cortina Editore: Milano.
- Appiah A. 1994. “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”. In Gutmann A. (a cura) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, pp. 149–64. Princeton University Press: Princeton.
- Arendt H. 1964 [1959]. *La condizione umana*. Bompiani: Milano.
- Arendt H. 2009 [1951]. *Le origini del totalitarismo*. Einaudi: Torino.
- Aretxaga B. 2003. “Maddening States”. *Annual Review of Anthropology* 32: 393-410.
- Argenti N., Schramm K. 2010. *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. Berghahn Books.
- Aronoff M. 1974. *Frontiertown: The Politics of Community Building in Israel*. Manchester: Manchester University Press.
- Asiwaju I. A., Nugent P. 1996. “Introduction. The Paradox of African Boundaries”. In Asiwaju I. A., Nugent P. (a cura) *African Boundaries: Barriers, conduits and opportunities*, pp. 1–17. Pinter: London.
- Augé M. 2000 [1998] *Le forme dell'oblio*. Il Saggiatore: Milano.
- Azeb M. 2014. Re-imagining Identities : Racial and Ethnic Discourses within Seattle's Habasha Community. [http://www.com.washington.edu/wp-content/uploads/2014/08/Madebo\\_Azeb-Thesis.pdf](http://www.com.washington.edu/wp-content/uploads/2014/08/Madebo_Azeb-Thesis.pdf).
- Ba C. O., Choplin A. 2005. “Tenter l'aventure par la Mauritanie: migrations transsahariennes et recompositions urbaine”. *Autrepart* 4, 36: 21-42.

- Bach J. N. 2011. "Abyotawi Democracy: neither Revolutionary nor Democratic, a Critical Review of EPRDF's Conception of Revolutionary Democracy in post-1991 Ethiopia". *Journal of Eastern African Studies* 5, 4: 641-663.
- Bakewell O. 2008. "Research Beyond the Categories: The Importance of Policy Irrelevant Research into Forced Migration". *Journal of Refugee Studies* 21, 4: 432-453.
- Balibar É. 2004. "At the Borders of Europe". In Balibar É. (a cura) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, pp. 1-10. Princeton University Press: Princeton-Oxford.
- Barth F. 1994 [1969]. "I gruppi etnici e i loro confine". In Maher V. (a cura) *Questioni di etnicità*, pp. 33-71. Rosenberg&Sellier: Torino.
- Bascom J. 1998. *Losing Place: Refugee Populations and Rural Transformations in East Africa*. Oxford: Berghahn.
- Baumann G. 2003 [1999]. *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*. Il Mulino: Bologna.
- Bava S. 2005. "Variations autour de trois sites mourides dans la migration". *Autrepart*, 4, 36: 105-122.
- Bayart J. F. 2007. *Global Subjects: A Political Critique of Globalization*. Polity Press: Cambridge.
- Beck U. 1997. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Polity Press: Cambridge.
- Beck U., Beck E. 2008. *Individualization*. Sage Publications: London.
- Bellagamba A. 2011. "Quando lo sguardo si sposta sull'Africa". In Bellagamba A. (a cura) *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, pp. 9-29. Edizioni Altravista: Pavia.
- Belloni M. 2015. "Quando migrare diventa la norma. Pressioni sociali e aspirazioni individuali nella migrazione forzata dall'Eritrea". In Ciabarri L. (a cura) *I rifugiati e l'Europa. Tra crisi internazionali e corridoi d'accesso*, pp. 81-108. Raffaello Cortina: Milano.
- Beneduce R. 199., *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*. Franco Angeli Editore: Milano.
- Beneduce R. 2010. *Archeologie del trauma: Un'antropologia del sottosuolo*. Laterza: Bari e Roma.
- Beneduce R. 2015. "The Moral Economy of Lying: Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum". *Medical Anthropology*. DOI: 10.1080/01459740.2015.1074576
- Beneduce R., Taliani S. 1999. "Politiche della memoria e retoriche del trauma". *I Fogli di Oriss* 11-12: 101-122.
- Berdal D. J., Plaut M. (a cura) 2004. *Unfinished Business: Eritrea and Ethiopia at War*. Red Sea Press: Trenton.

## Bibliografia

- Berg E., Ehin P. 2006. "What Kind of Border Regime is in the Making? Towards a Differentiated and Uneven Border Strategy". *Cooperation and Conflict* XLI, 1: 53-71.
- Bernal V. 2004. "Eritrea Goes Global: Reflections on Nationalism in a Transnational Era". *Cultural Anthropology* 19, 1: 3-25.
- Bernal V. 2005. "Eritrea On-line: Diaspora, Cyberspace and the Public Sphere". *American Ethnologist* 32, 4: 660-675.
- Bernal V. 2013. "Diaspora, Digital Media, and Death Counts: Eritreans and the Politics of Memorialisation". *African Studies* 72, 2: 246-264.
- Black R. 2001. "Fifty Years of Refugee Studies: From Theory to Policy". *International Migration Review* 35, 1: 57-78.
- Black R. 2002. "Conceptions of 'Home' and the Political Geography of Refugee Repatriation: between Assumption and Contested Reality in Bosnia-Herzegovina". *Applied Geography* 22: 123-138.
- Black R., Koser K. (a cura di) 1999. *The End of the Refugee Cycle? Refugee Repatriation and Reconstruction*. Berghahn Books: New York.
- Bohannon P., Plog F. 1967. *Beyond the Frontier: The Social Process and Cultural Change*. The Natural History Press: New York.
- Boltanski L. 1993. *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique: suivi de la présence des absents*. Métailié: Paris.
- Borutti S. 1999. *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*. Mondadori: Milano.
- Bourdieu P. 1997. *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*. Seuil: Paris.
- Bourdieu P. 2001 [1979]. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino: Bologna.
- Bourdieu P. 2003 [1972]. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Raffaello Cortina: Milano.
- Bourgois P., Schonberg E. 2011 [2009]. *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*. DeriveApprodi: Milano.
- Bowman G. 2001. "The violence in Identity". In Schmidt B. E., Schröder I. W. (a cura) *Anthropology of violence and Conflict*, pp. 25-46. Routledge: London.
- Bozzini D. 2011. *En état de siège. Ethnographie de la mobilisation nationale et de la surveillance en Érythrée*. Tesi di dottorato, Université de Neuchâtel.
- Brachet J. 2011 *Stuck in the Desert: Hampered Mobility among Transit Migrants in Northern Niger*, in Streiff-Fénart J., Segatti A. (a cura), *The challenge of the Threshold. Border Closures and Migration Movements in Africa*, pp. 73-88. Lexington Books: Lanham.
- Brambilla C. 2009. *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità Kwanyama*. L'Harmattan: Torino.

- Brambilla C. 2013. "Frontiere e confini". In Riccio B. (a cura) *Antropologia e migrazioni*, pp. 45-57. CISU: Roma.
- Bredeloup S. 2008. "L'aventurier, une figure de la migration africaine". *Cahiers internationaux de sociologie* 2, 125: 281-306.
- Bredeloup S. 2010. "Sahara Transit: Times, Spaces, People". *Population, Space and Place* 18: 457-467.
- Bredeloup S., Pliez O. 2005. "Migrations entre les deux rives du Sahara". *Autrepart* 4, 36: 3-20.
- Bromber K., Gaibazzi P., Roy F. et al. 2015. "'The Possibilities are Endless': Progress and the Taming of Contingency". *Programmatic Texts* 9. ZMO.
- Bruh T. A. 2013. *Fasil Wedey, Honey and Tiegsti*. MA Thesis, Mekelle University.
- Bruner J., 2006 [1990]. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Bruni E. 2009. *Concezioni nosologiche locali e biomedicina a Mekelle – Tigray (Etiopia)*. Tesi di laurea specialistica, Sapienza-Università di Roma.
- Butler J. 2005 [1997]. *La vita psichica del potere. Teoria della soggettazione e dell'assoggettamento*. Meltemi: Roma.
- Buxton D. 1970. *Abyssinians*. Thames and Hudson: London.
- 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. 2009. "Colonialism as State-Maker in the History of the Horn of Africa: a Reassessment". In *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, 1, pp. 233-244.
- Calchi Novati G., Valsecchi P. 2005. *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*. Carocci: Roma.
- Callari Galli M. 2004. "I nomadismi della contemporaneità". In Callari Galli M. (a cura) *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stati nazione e 'flussi culturali globali'*, pp.17-50. Guaraldi: Rimini.
- Candau J. 2002 [1999]. *La memoria e l'identità*. Ipermedium libri: Napoli
- Capello C., Lanzano C. (a cura) 2013. "Giovani in Africa. Prospettive antropologiche". *Afriche e Orienti*. 3-4.
- Cappelletto F. (a cura) 2009. *Vivere l'etnografia*. SEID: Firenze
- Carling J. 2002. "Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28, 5: 5-42.
- Carling J., Mortensen E.B., Wu J. 2011. *A systematic bibliography on return migration*. Peace Research Institute: Oslo.
- Carsten J. 2000. *Cultural relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Carsten J. 2004. *After Kinship*. Cambridge University Press: Cambridge.

## Bibliografia

- Chauveau J. P. 2005. "Les jeunes ruraux à la croisée des chemins". *Afrique contemporaine* 214, 2: 15-35.
- Chelati Dirar U. 2007. "Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea". *Journal of Eastern African Studies* 1, 2: 256-276.
- Chelati Dirar U. 2009. "Rivalry, Antagonism and War in the Nation and State-building Process: the H Factor in the Relations between Eritrea and Ethiopia". In Venturini G., De Guttry A., Post H. (a cura) *The 1998-2000 War between Eritrea and Ethiopia*. Asser Press: The Hague.
- Ciampi G. 1998. "Componenti cartografiche della controversia di confine Eritreo-Etiopica". *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 12, 3: 529-550.
- Clapham C. 1996. "Boundary and territory in the Horn of Africa". In Nugent P., Asiwaju A.I. (a cura) *African Boundaries: Barriers, Conduits and Opportunities*. Pinter: London.
- Clapham C. 2001. "War and State Formation in Ethiopia and Eritrea". *Failed States Conference*, Florence, 10-14 April 2001.
- Clapham C. 2002. "Controlling Space in Ethiopia". In James W. et al. (a cura), *Remapping Ethiopia: Socialism and After*, pp. 9-32. James Curry: Oxford.
- Clemente P. 1994. "Immigrati: incroci di sguardi". In P. Ginsburg (a cura) *Stato dell'Italia. Il bilancio politico, economico, sociale e culturale di paese che cambia*, pp. 244-245. Il Saggiatore - Bruno Mondadori: Milano.
- Clemente P. 2005. "Ritorno dall'apocalisse". In Clemente P., Dei F. (a cura di) *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, pp. 49-60. Carocci: Urbino.
- Clemente P. 2013. *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Pacini Editore: Pisa.
- Clifford J. 1999 [1988]. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*. Bollati Boringhieri: Torino.
- Clifford J. 2001 [1997]. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri: Torino.
- Cohen A. 1965. *Arab Border-Villages in Israel: a Study of Continuity and Change in Social Organization*. Manchester University Press: Manchester.
- Cohen J., Sirkeci I. (a cura) 2011. *Cultures of Migration. The Global Nature of Contemporary Mobility*. University of Texas Press: Austin.
- Cohen R. 2007. "Response to Hathaway". *Journal of Refugee Studies* 20, 3: 370-376.
- Cole J., Wolf E. 1974. *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Academic Press: New York.
- Collier J., Yanagisako S.Y. (a cura) 1987. *Gender and Kinship: Essay toward a Unified Analysis*. Stanford University Press: Stanford.
- Colson E. 2003. "Forced Migration and the Anthropological Response". *Journal of Refugee Studies* 16, 1: 1-18.

- Comaroff J., Comaroff J. L. (a cura) 1993. *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. The University of Chicago Press: Chicago and London.
- Comaroff J., Comaroff, J. L. 2001. "Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming". In Comaroff J., Comaroff, J. L. (a cura), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, pp. 1-56. Duke University Press: Durham,.
- Comaroff J., Comaroff, J. L. 2005. "Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony". In Honwana A., De Boeck (a cura), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*, pp. 19-30. Currey Press: Oxford.
- Comaroff J., Mbembe A., Shipley J. W. 2010. "Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe". *Anthropological Quarterly*, 83, 3: 653-678.
- Connell D. 1993. *Against All Odds*. Red Sea Press: Lawrenceville NJ.
- Connell D. 1997. "New challenges in post-war Eritrea". *Eritrean Studies Review* 1, 2: 129–59.
- Connell D. 2003. "Enough! A Critique of Eritrea's Post-liberation Politics". <http://allafrica.com/stories/200311060876.html>.
- Connell D. 2011. "From Resistance to Government: Eritrea's Trouble with Transition". *Review of African Political Economy* 38, 129: 419-433.
- Connell D. 2013. "Central America's Other Refugees. Refugees Come from as Far Away as East Africa to Try their Luck at Crossing the Rio Grande". <http://fpif.org/central-americas-refugees/>.
- Conrad B. 2006a. "When a Culture of War Meets a Culture of Exile: 2nd Generation Diaspora Eritreans and their Relations to Eritrea". *Revue Européenne des Migrations Internationales* 22(1): 59-85.
- Conrad B. 2006b. "Out of the 'Memory Hole:' The Re-Emergence of Competing Narratives of the Eritrean Revolution". *Afrika Spectrum* 41(2): 249-271.
- Conrad B. 2010. *"We are the Prisoners of our Dreams". Long-distance Nationalism and the Eritrean Diaspora in Germany*. Tesi di dottorato, Universität Hamburg.
- Conti Rossini C. 1916. *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*. Tipografia dell'Unione: Roma.
- Conti Rossini C. 1948. *Consuetudini giuridiche del Seraé. Raccolte dall'assemblea dei suoi notabili ad iniziativa del commissariato regionale di Addi Ugri*. Parte I, Supplemento al volume VII: Roma.
- Cooper E., Pratten D. 2015. "Ethnographies of Uncertainty in Africa: an introduction". In Cooper E., Pratten D. (a cura) *Ethnographies of Uncertainty in Africa*, pp. 1-16. Palgrave Mcmillan.
- Copertino D. 2010. *Cantieri dell'immaginazione*. CISU: Roma.
- Costantini O. 2015: *Byesus Sh'm. Il pentecostalismo eritreo ed etiopico a Roma: incertezza, politica, cittadinanza*. Tesi di dottorato non pubblicata, Sapienza-Università di Roma.

## Bibliografia

- Costantini O. 2016 (in stampa) “Agire nella diaspora. Matrimoni, documenti, pratiche di riconoscimento e conflitti politici (nelle vicende di due rifugiati eritrei)”. In Marchetti C., Pinelli B. Raffaello Cortina: Milano.
- Costantini O., Massa A. 2016 (in stampa). “‘So now I am Eritrean’. Mobilities Strategies and Multiple Senses of Belonging”. In Gutenkust M. et al. (a cura) *Bounded Mobilities Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities between Local Complexity and Global Immobility*. Transcript Verlag: Munich.
- Crapanzano V. 2007 [1980]. *Tuhami, Ritratto di un uomo del Marocco*. Meltemi Editore: Roma.
- Csordas T. J. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*. 18, I: 5-47.
- Cutolo A. 2010. “Individui in famiglia. Parentela e costruzione del sé in una ricerca nell’aretino”. In Grilli S., Zanutelli F. (a cura), *Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea*, pp. 189-203. Edizioni ETS: Pisa.
- Cutolo A. 2015. “Giovani, cadetti e vieux pères. Guerra e riproduzione sociale in Costa d’Avorio”. *Antropologia II*, 1: 61-84.
- Cuttitta P. 2007. *Segnali di confine. Il controllo dell’immigrazione nel mondo-frontiera*. Mimesis: Milano.
- Cuturi F. 2012. “Storie di vita e soggettività sotto assedio”. *Antropologia. Numero monografico: Storie di vita XI*, 14: 85-102.
- D’Orsi L. 2013. “‘In Uruguay non poteva piovere’. Tempi e racconti della dittatura uruguaiana tra il 1973 e il 1985”. In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, pp. 67-92. Pacini Editore: Pisa.
- D’Orsi L. 2014a. “Seduzioni del biopotere”. La violenza e i linguaggi dell’antropologia. *L’Uomo Società tradizione sviluppo* 2: 161-166.
- D’Orsi L. 2015. “Gezi Park”. *Antropologia Museale* 34/36: 83-85.
- Dal Lago A. 2004. *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*. Feltrinelli: Roma.
- Das V. 2007. “Commentary: Trauma and Testimony: Between Law and Discipline”. *Ethos* 35(3):330–335.
- Das V., Poole D. 2004 (a cura). *Anthropology in the Margins of the State*. James Currey: Santa Fe, N.M. Oxford.
- de Bruijn et al. 2001 (a cura). *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*. Brill: Leiden.
- De Certeau Michael 2010 [1990]. *L’invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro: Roma
- De Felice L. 2011. *Il Confine Invisibile. Un’etnografia dei processi identitari nelle migrazioni forzate dall’Eritrea all’Etiopia*. Tesi di laurea magistrale, Alma Mater Studiorum Università di Bologna.

- De Genova N. 2002. "Migrant illegality and deportability in everyday life". *Annual Review of Anthropology* 31: 419-447.
- De Martino E. 2008 [1958]. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.
- De Silva V. 2014. "'Ai ganien non piacciono le iniezioni'. Concezioni locali e limiti della biomedicina a Wukro, Tigray (Nord-Etiopia)". *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*.
- De Sardan O. 2009 [1995]. "La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia". In Cappelletto F. (a cura) *Vivere l'etnografia*, pp. 27-63. SEID: Firenze.
- Degli Uberti S. 2014. "Culture delle migrazioni". In Riccio B. (a cura) *Antropologia e migrazioni*, pp. 21-34. CISU: Roma.
- Dei F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Meltemi: Roma.
- Dei F. 2005a. "Introduzione". in Dei F. (a cura), *Antropologia della violenza*, pp. 7-76. Meltemi: Roma.
- Dei F. 2005b. "Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo". In Clemente P., Dei F. (a cura di) *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, pp. 9-48. Carocci: Urbino.
- Dei F. 2013a. "Spettri del biopotere". In Bachis F., Pusceddu A.M. *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*, pp. 45-63. CISU: Roma.
- Dei F. 2013b. "La grana sottile del male. La 'nuda vita' e le etnografie della violenza". In Dei F., Di Pasquale C. (a cura) *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, pp. 7-37. Pacini Editore: Pisa
- Dei F., Meloni P. 2015. *Antropologia della cultura materiale*. Carocci: Roma.
- Deleuze G., Guattari F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press: Minnesota.
- Denison E., Guang Yu R., Naigzy G. 2003. *Asmara: Africa's Secret Modernist City*. Merrell: London and New York.
- Dereje F., Hoehne M.F. (a cura) 2010. *Borders and Borderlands as Resources in the Horn of Africa*. James Currey: Kampala
- Dessalegn Rahmato 1991. "Rural Women in Ethiopia. Problems and Prospects". In Tsehai Berhane-Selassie (a cura) *Gender Issues in Ethiopia*. Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University: Addis Ababa.
- Dewind J. 2007. "Response to Hathaway". *Journal of Refugee Studies* 20, 3: 381-385.
- Di Nunzio M. 2014. "Thugs, Spies and Vigilantes: Community Policing and Street Politics in Inner City Addis Ababa". *Africa* 84, 3: 444-65.
- Donham D. 2002, "Introduction". In James W. et al. (a cura), *Remapping Ethiopia: Socialism and After*, pp. 1-7. James Curry: Oxford.
- Donnan H., Wilson T. (a cura) 1994. *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers*. University Press of America: Lanham.

## Bibliografia

- Donnan H., Wilson T. (a cura) 1998. *Borders Identities: Nation and State at International Frontiers*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Donnan H., Wilson T. 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Berg: Oxford.
- Dorman S. 2005. "Narratives of Nationalism in Eritrea: Research and Revisionism". *Nations and Nationalism* 11, 2: 203-222.
- Douglas M. 2011 [1970]. *Purezza e pericolo*. Il Mulino: Roma.
- Droz B. 2007 [2006]. *Storia della decolonizzazione nel XX secolo*. Bruno Mondadori: Milano.
- Düvell F. 2010. "Transit Migration: a Blurred and Politicised Concept". *Population, Space and Place* 18: 415-427.
- Ellison J. 2009. "Governmentality and the Family. Neoliberal Choices and Emergent Kin Relations in Southern Ethiopia". *American Anthropologist* 111, 1: 81-92.
- Evans-Pritchard E. E. 1973. "Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork". *Journal of the Anthropological Society of Oxford* IV (1): 1-12.
- Fabian J. 2000 [1983]. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*. L'Ancora del Mediterraneo: Napoli.
- Fabietti U. 1995. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Carocci: Roma.
- Fabietti U. 1997. *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*. Meltemi: Roma.
- Fabietti U. 1999. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Editori Laterza: Bari.
- Fantini E. 2009. *Good Governance e restaurazione autoritaria in Etiopia*. Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino.
- Fantini E. 2013. "Developmental State, Economic Transformation and Social Diversification in Ethiopia". In Quartapelle L. (a cura), *The African Lions*. ISPI 163: 1-7.
- Farmer P. 2003. *Pathologies of power*. University of California Press: Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Farthing R. 2010. "The Politics of Youthful Antipolitics: Representing the 'Issue' of Youth Participation in Politics". *Journal of Youth Studies* 13, 2: 181-195.
- Fassin D. 1987. "La santé, un enjeu politique quotidien". *Politique Africaine* 28 : 2-8.
- Fassin D. 2005. "Compassion and Repression: the Moral Economy of Immigration Policies in France". *Cultural Anthropologist* 20, 3: 362-387.
- Fassin D. 2006 [2001]. "La biopolitica dell'alterità. Clandestini e discriminazione razziale nel dibattito pubblico in Francia". In Quaranta I. (a cura) *Antropologia medica. I testi fondamentali*. pp. 303-322. Raffaello Cortina Editore: Milano.
- Fassin D. 2006. "Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica". *Antropologia. Numero monografico: Sofferenza Sociale* 6, VI: 93-102.

- Fassin D. 2011. "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times". *Annual Review of Anthropology* 40: 213-226.
- Fassin D. 2012 [2010]. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. University of California Press: Berkley.
- Fassin D. 2014. *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*. Ombrecorte: Verona.
- Fassin D., D'Halluin E. 2005. "The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers". *American Anthropologist* 107, 4: 587-608.
- Fassin D., D'Halluin E. 2007. "Critical Evidence: the Politics of Trauma in French Asylum Policies". *Ethos* 35, 3: 300-329.
- Fassin D., Rechtman R. 2009. *The Empire of Trauma*. Princeton University Press: Princeton.
- Feldman A. 1991. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. University of Chicago Press: Chicago.
- Ferguson J. 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. University of California Press: Berkeley CA.
- Ferguson J. 2006. *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*. Duke University Press: Durham
- Foucault M. 2005 [1975]. *Sorvegliare e punire*. Einaudi: Torino.
- Foucault M. 2008 [1976]. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Feltrinelli: Milano.
- Foucault M. 1989 [1982]. Perché studiare il potere: la questione del soggetto. In Dreyfus H. L., Rabinow P. (a cura) *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, pp. 237-244. Ponte alle Grazie: Firenze.
- Foucault M. 2008 [1984]. *Utopie Eterotopie*. Cronopio: Napoli.
- Foucher M. 1991. *Fronts et frontières: un tour du monde géopolitique*. Fayard: Paris.
- Franklin S. 2001. "Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies". In Franklin S., McKinnon S. (a cura), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, pp. 302-22. Duke University Press: Durham.
- Franklin S., McKinnon S., 2001. "Introduction. Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies". In Franklin S., McKinnon S. (a cura), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, pp. 1-27. Duke University Press: Durham.
- Fraser N. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text* 25/26: 56-80.
- Freeman D., Pankhurst A. 2001. "Change and Development: Lessons from the Twentieth". In Freeman D., Pankhurst A. *Living on the Edge: Marginalised Minorities of Craft Workers and Hunters in Southern Ethiopia*, pp. 331-359. Addis Ababa University: Addis Ababa
- Friedman J. 1992. "Narcisism, Roots and Postmodernity: the Constitution of the Selfhood in the Global Crisis". In Lash S., Friedman J. (a cura) *Modernity and Identity*. Blackwell: Oxford.

## Bibliografia

- Gaibazzi P. 2011. "Home as Transit: Would-be Migrants and Immobility in Gambia". In Streiff-Fénart J., Segatti A. (a cura) *The Challenge of the Threshold. Border Closures and Migration Movements in Africa*, pp. 163-175. Lexington Books: Lanham.
- Gaim Kibreab 1996. *People on the Edge in the Horn: Displacement, Land Use and the Environment in the Gedaref Region, Sudan*. James Currey: London.
- Gaim Kibreab 2002. "When Refugees Come Home: the Relationship Between Stayees and Returnees in Post-Conflict Eritrea". *Journal of Contemporary Africa Studies* 20, 1: 53-80.
- Gaim Kibreab 2004. "Displacement, Host Governments' Policies, and Constraints on the Construction of Sustainable Livelihoods". *International Social Science Journal* 55, 175: 57-67.
- Gaim Kibreab 2009. "Forced Labour in Eritrea". *Journal of Modern African Studies* 47, 1: 41-72.
- Gatta G. 2014. "Lampedusa, 3 ottobre 2013. Vita, morte, nazione e politica nella gestione delle migrazioni". *Studi Culturali* IX, 2: 323-332.
- Gebremedhin N. 2003. "Architecture of Asmara". *Encyclopaedia Aethiopica* 1. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Gillis J. 1994. "Memory and Identity: The History of a Relationship". In J. R. Gillis (a cura) *Commemorations. The Politics of National Identity*, pp. 3-24. Princeton University Press: Princeton.
- Gilkes P. 1991. "Eritrea: Historiography and Mythology". *African Affairs* 90, 361: 623-628.
- Ginzburg F., Abu-Lughod L., Larkin B. 2002. "Introduction". In Ginzburg F., Abu-Lughod L., Larkin B. (a cura) *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*, pp. 1-36. University of California Press: Berkeley.
- Giudici D. 2013. "Politiche di asilo". In Riccio B. (a cura) *Antropologia e migrazioni*, pp. 171-178. CISU: Roma.
- Giuffré M., Riccio B. 2012. "Prospettive transnazionali ed etnografie multilocali in Italia". *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo* 1-2: 309-319.
- Glick Schiller N., Basch L., Blanc Szanton C. 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York Academy of Sciences: New York.
- Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C. (a cura) 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Lanham: Gordon and Breach.
- Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C. 1995. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration". *Anthropological Quarterly* 68, 1: 48-63.
- Glick-Schiller N., Fouron G. 2001. *Georges Woke Up Laughing: Long-distance Nationalism and the Search for Home*. Duke University Press: Durham.

- Glick Shiller N., Salazar N. (2013). "Regimes of Mobility across the Globe". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39, 2: 183-200.
- Gluckman M. 1964. *Closed Systems and Open Minds*. Aldine Publishing Company: Edimburg, London.
- Gmelch G. 1980. "Return migration". *Annual Review of Anthropology* 9: 135-159.
- Gmelch G. 1992. *Double Passage: The Lives of Caribbean Migrants Abroad and Back Home* The University of Michigan Press: Ann Arbor.
- Goffman E. 1969 [1959]. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Il Mulino: Bologna.
- Goodstein E. 2005. *Experience without quality: Boredom and Modernity*. Stanford University Press: Stanford CA.
- Goody J. 1980. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Verso: Londra.
- Graw K., Schielke S. (a cura) 2012. *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Leuven University Press: Leuven.
- Green L. 1995. "Living in a State of Fear". In C. Nordstrom, A. Robben (a cura), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, pp. 105-127. University of California Press: Berkeley and Los Angeles.
- Griaule M. 1957. *Méthode de l'ethnographie*. Puf: Paris.
- Griffiths I. 1996. "Permeable Boundaries in Africa". In Nugent P., Asiwaju A. (a cura) *African Boundaries: Barriers, Conduits and Opportunities*, pp. 68-83, Pinter: Londra.
- Grilli S., Zanolletti F. 2010. "Introduzione". In Grilli S., Zanolletti F. (a cura) *Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea*, pp. 7-25. Edizioni ETS: Pisa.
- Guazzini F. 1999. *Le ragioni di un confine coloniale: Eritrea 1898-1908*. L'Harmattan Italia: Torino.
- Guazzini F. 2001. "Riflessioni sulle identità di guerra nel cyberspazio: il caso eritreo-etiope". *Africa* 56: 532-571.
- Gupta A., Ferguson J. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7, 1: 6-23.
- Gupta A., Ferguson J. 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press: Durham.
- Gurevitch Z. 2001. "Dialectical Dialogue: the Struggle for Speech, Repressive Silence, and the Shift to Multiplicity". *British Journal of Sociology* 52 (1): 87-104.
- Guyer J. 2007. "Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical and Punctuated Time". *American Ethnologist* 34, 3: 409-421.
- Habcker S. 2012. "Not Black, but Habasha: Ethiopian and Eritrean Immigrants in American Society". *Ethnic and Racial Studies* 35, 7: 1200-1219.
- Habermas J. 1971 [1962]. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari: Laterza.
- Habib L. 1996. "The Search for Home". *Journal of Refugee Studies* 9, 1: 96-102.

## Bibliografia

- Haggai Erlich 1996. *Ras Alula and the Scramble for Africa. A Political Biography: Ethiopia and Eritrea 1875–1897*. Red Sea Press: Lawrenceville.
- Hagmann T., Abbink J. 2011. “Twenty Years of Revolutionary Democratic Ethiopia, 1991 to 2011”. *Journal of Eastern African Studies* 5, 4: 579-595.
- Hahn H., Klute G., 2007. *Cultures of Migration: African Perspectives*. LIT Verlag: Berlin.
- Halbwach M. 1987 [1950]. *La memoria collettiva*. Unicopli: Milano.
- Hall S. 1980. “Encoding/Decoding”. In Hall S. et al. *Culture, Media, Language*, pp. 128-38- Hutchinson: London.
- Hall S. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage: London.
- Hammond L. 2004a. *This Place will Become Home. Refugee Repatriation to Ethiopia*. Cornell University Press: Ithaca and London.
- Hammond L. 2004b. “The Tigrayan Returnees’ Notions of Home: Five Variations on a Theme”. In Markowitz F., Stefansson A. H. (a cura) *Homecomings. Unsettling paths of return*, pp. 36-53. Lexington Book: USA.
- Hanafi S. 2011. “Flexible Citizenship and the Inflexible Nation-State: New Framework for Appraising the Palestinian Refugees’ Movements”. *Int. Migration & Integration*. DOI 10.1007/s12134-011-0198-0.
- Hann C. Dunn E. (a cura) (1996). *Civil Society: Challenging Western Models*. Routledge: London and New York.
- Hannerz U. 2002 *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Francis and Taylor.
- Harrel-Bond B. 2005 [1999]. “L’esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari d’aiuto”. *Antropologia. Numero monografico: Rifugiati* 5, V: 15-48.
- Harvey D. 2007 [2005] *Breve storia del neoliberismo*. Il Saggiatore: Milano.
- Hathaway J. C. 2007. “Forced Migration Studies: Could We Agree Just to ‘Date’?”. *Journal of Refugee Studies* 20, 3: 349–369.
- Hayden R. M. 1996. “Imagined Communities and Real Victims. Self-determination and Ethnic Cleansing in Yugoslavia”. *American Ethnologist* 23, 4: 783-80.
- Hepner T. R. 2008. “Transnational Governance and the Centralization of State Power in Eritrea and Exile.” *Ethnic and Racial Studies* 31, 3: 476-502.
- Hepner T. R. 2009. *Soldiers, Martyrs, Traitors, and Exiles. Political Conflict in Eritrea and the Diaspora*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia
- Hepner T. R., O’Kane D. 2009. “Biopolitics, Militarism, and Development in Contemporary Eritrea”. In Hepner T. R., O’Kane D. (a cura). *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, pp. IX-XXXVII. Berghahn Books: New York,
- Herzfeld M. 2003 [1997]. *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Ancora del Mediterraneo: Napoli.
- Hess S. 2010. “De-naturalising Transit Migration. Theory and Methods of an Ethnographic Regime Analysis”. *Population, Space and Place* 18: 428-440.

- Heyman J. 1994. "The Mexico-United States Border in Anthropology: A Critique and Reformulation". *Journal of Political Ecology* 1: 43-65.
- Heyman J. 2001. "Class and Classification at the US-Mexican Border". *Human Organization* 60, 2: 128-140.
- Hirt N., Abdulkader S. M. 2013. "'Dreams don't Come True in Eritrea': Anomie and Family Disintegration due to the Structural Militarisation of Society". *The Journal of Modern African Studies* 15, 01: 139-168.
- Hoben A. 1973. *Land Tenure Among the Amhara of Ethiopia: The Dynamics of Cognatic Descent*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Hockey J., James A. (a cura) 2003. *Social Identities Across the Life Course*. Palgrave: London.
- Honwana A. 2004. "'Waithood': Youth transitions and social change". In Foeken D., Dietz T., de Haan L., Johnson L. (a cura di), *Development and Equity: An Interdisciplinary Exploration by Ten Scholars from Africa, Asia and Latin America*, pp. 19-27. Leiden.
- Human Right Watch (HRW) 2003. *Eritrea and Ethiopia. The Horn of Africa war: mass expulsions and the nationality issue (June 1998 – April 2002)*". [www.hrw.org/report/2003/01/29/horn-africa-war/mass-expulsions-and-nationality-issue](http://www.hrw.org/report/2003/01/29/horn-africa-war/mass-expulsions-and-nationality-issue).
- Human Right Watch (HRW) 2009. *Service for Life. State repression and Indefinite Conscription in Eritrea*. [www.hrw.org/sites/default/files/reports/eritrea0409webwcover\\_0.pdf](http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/eritrea0409webwcover_0.pdf).
- Human Rights Watch (HRW) 2010a. *One hundred ways of putting pressure. Violations of Freedom of Expression and Association in Ethiopia*. [www.hrw.org/reports/2010/03/24/one-hundred-ways-putting-pressure](http://www.hrw.org/reports/2010/03/24/one-hundred-ways-putting-pressure).
- Human Rights Watch (HRW) 2010b. *Development without freedom. How Aid Underwrites Repression in Ethiopia*. [www.hrw.org/reports/2010/03/24/development-without-freedom](http://www.hrw.org/reports/2010/03/24/development-without-freedom).
- International Committee of Red Cross (ICRC) 2000. *Ethiopia-Report*.
- Ignatieff M 1997. *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. Henry Holt and Company: New York.
- Ingold T. 1993 "The Art of Translation in a Continuous World". In Palsson G. (a cura) *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse*. Berg: Oxford.
- International Crisis Group (ICG) 2010. *Eritrea: The Siege State*. Crisis Group Africa Report 163.
- Iyob R. 1995. *The Eritrean Struggle for Independence*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Iyob R. 2000. "The Ethiopian-Eritrean Conflict: Diasporic vs. Hegemonic States in the Horn of Africa, 1991-2000". *The Journal of Modern African Studies* 38, 4: 659-682.

## Bibliografia

- Iyob R. 2011. "Il Collegamento fronte/guerriglia in Eritrea. Utopia e distopia negli attraversamenti di frontiera pre 1991 e post 2001, pp. 299-312. In Chelati Dirar U. et al. (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*. Carocci Editore: Roma.
- Jackson M. 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Museum Tuscolanum Press: Gylling.
- Johnson-Hanks J. 2005. "When the Future Decides. Uncertainty and Intentional Action in Contemporary Cameroon". *Current Anthropology* 46, 3: 363-377.
- Jopke C. 2007. "Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity". *Citizenship Studies* 11: 37-48.
- Jordan Gebre-Medhin 1999. "Eritrea (Mereb-Melash) and Yohannes IV of Abyssinia: Background to Impending TPLF Tragedy". *Eritrean Studies Review* 3 (2): 1-42.
- Jourdan L. 2010. *Generazione Kalashikov. Un antropologo dentro la guerra*. Einaudi: Torino.
- Jourdan L. 2012. "Sono l'uomo giusto nel posto e nel momento sbagliato. Storia di un rifugiato eritreo a Kampala (Uganda)". *Antropologia. Numero monografico: Storie di vita* XI, 14: 259-276.
- Liotard F. (1981 [1979]). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli: Milano.
- Kandel W., Massey D. 2002. "The culture of Mexican Migration". *Social Forces* 80, 3: 981-1004.
- Kaplan S. 2005. "Marriage". *Encyclopaedia Aethiopica* 2. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Kearney 1991. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire". *Journal of Historical Sociology* 5, 1: 52-74.
- Kearney 2004. "The Classifying and Value-Filtering Missions of Borders". *Anthropological Theory* 4, 2: 131-156.
- Kidane Mengisteab 1999. "Some Latent Factors in the Ethio-Eritrean Conflict". *Eritrean Studies Review* 3 (2): 89-106.
- Kilani M. 1997 [1994]. *L'invenzione dell'altro*, Dedalo: Bari.
- King 2000, *Generalizations from the History of Return Migration*. In B. Ghosh (Ed.), *Return Migration: Journey of Hope or Despair?*, pp. 7-55. IOM: Geneva.
- King R., 1986, *Return Migration and Regional Economic Problems*. Croom Helm: London.
- Kobelinsky C. 2007. "Le jugement quotidien des demandeurs d'asile". *Revue ASYLON*. <http://www.reseau-terra.eu/article559.html>.
- Kopytoff I. (a cura) 1987. *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Indiana University Press: Bloomington.
- Kramer 1993. *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. Verso: London.
- Lagomarsino F., Riccio B. 2010. "L'altra sponda delle migrazioni: i contesti di origine". *Mondi Migranti* 3: 25-32.

## Bibliografia

- Lambek M. J. 2002. *The Weight of the Past. Living with History in Mahajanga, Madagascar*. Palgrave MacMillan: New York.
- Lazzarino E. 2008. *Sospensione dello sviluppo o sviluppo della sospensione? Un percorso etnografico fra i profughi palestinesi in Libano*. Tesi di dottorato, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna.
- Lecadet C. 2011. "Migrants expulsés au Mali: trouver un espace de représentation par le théâtre". *Cahiers de l'Urmis* 13.
- Lee C. 2013. *Fictive Kinship. Family Reunification and the Meaning of Race and Nation in American Immigration*. Russell Sage Foundation: New York.
- Lefort R. 2012. "Free Market Economy, Developmental State and Party-State Hegemony in Ethiopia: the Case of the Model Farmers". *Journal of Modern African Studies* 50, 4: 681-706.
- Leiris M. 1934. *L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibouti*. Gallimard: Paris.
- Levine D. 1965. *Wax and Gold. Tradition and Innovation in Ethiopian culture*. University of Chicago Press: Chicago.
- Levine D. 1974. *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society*. University of Chicago: Chicago.
- Levitt P., Glick Schiller N. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review* 38, 145: 595-629.
- Locatelli F. 2009. "Beyond the *Campo Cintato*: Prostitutes, Migrants and Criminals in Colonial Asmara (Eritrea), 1890–1941". In Locatelli F., Nugent P. (a cura) *African Cities: Competing Claims on Urban Spaces*, pp. 219- 240. Brill: Leiden.
- Long C. 2003. "When Refugees Stopped Being Migrants: Movement, Labour and Humanitarian Protection". *Migration Studies Volume* 1: 4–26.
- Long L. D., Oxfeld E. (a cura) 2004. *Coming Home? Refugees, Migrants, and Those Who Stayed Behind*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Lowenthal D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Lucchi E. 2009. *Mekelle e il suo Structural Plan. Pianificazione urbana in Etiopia*.
- Lutz C. 2004. "Militarization". In Nugent D., Joan V. (a cura) *A Companion to Anthropology of Politics*, pp.318-331. Blackwell Publishing: Malden.
- Mains D. 2007. "Neoliberal Times: Progress, Boredom, and Shame among Young Men in Urban Ethiopia". *American Ethnologist* 13 (4): 659-673.
- Mains D. 2011. *Hope is Cut. Youth, Unemployment, and the Future in Urban Ethiopia*. Temple University Press: Philadelphia.
- Maira S., Soep E. (a cura) 2005. *Youthscapes. The Popular, the National, the Global*. The University of Chicago Press: Chicago & London.
- Maitilasso A. 2014. "Migrazioni di Ritorno". In Riccio B. (a cura) *Antropologia e migrazioni*, pp. 233-243. CISU: Roma.

## Bibliografia

- Makonnen Bishaw 1990. "Attitudes of Modern and Traditional Medical Practitioners toward Cooperation". *Ethiopian Medical Journal* 28: 63-72.
- Malighetti R. 2004. *Il Quilombro di Freichal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*. Raffaello Cortina: Milano
- Malkki L. 1995a. "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things". *Annual Review of Anthropology* 24: 495-523.
- Malkki L. 1995b. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. University of Chicago Press: Chicago.
- Malkki L. 1996. "Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization". *Cultural Anthropology* 11, 3: 377-304.
- Malkki L. 1997. "National Geographic: the Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees". In Gupta A., Ferguson J. (a cura) *Culture, Power and Place*, pp. 52-74. Duke University Press: Durham-London.
- Mannheim K. 1952 [1928]. *Sociologia della conoscenza*. Il Mulino: Bologna.
- Marabello S. 2012. *Il paese sotto la pelle. Una storia di migrazione e co-sviluppo tra il Ghana e l'Italia*. CISU: Roma.
- Marcus H. 1994. *A History of Ethiopia*. University of California Press: Berkeley.
- Marie A. 1997. "Du sujet communautaire au sujet individuel: une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine". In Marie A., Vuarin R. (a cura) *L'Afrique des individus: itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, pp. 53-110. Karthala: Paris.
- Markakis J. 1990. *National and Class Conflict in the Horn of Africa*. Zed Books: London.
- Markowitz, F. (2004), "The home(s) of homecomings". In Markowitz, F., Stefansson, A. H. (a cura), *Homecomings. Unsettling paths of return*. Lexington Book, USA, pp. 21-33.
- Massa A. 2009. *Itinerari terapeutici, gestione della malattia e disuguaglianze sociali a Mekelle*. Tesi di laurea specialistica, Sapienza-Università di Roma.
- Massa A. 2010. "Health care seeking behaviours sickness management". In Schirripa P. (a cura) *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray-Ethiopia)*, pp. 99-129. Lit Verlag: Berlin.
- Massa A. 2012. " 'Non sapevo che bisognava tenerlo nascosto'. Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle". *Archivio antropologico del Mediterraneo on line*, XII/XIII, 14.
- Massa A. 2014. "Migrazioni di transito". In Riccio B. (a cura) *Antropologia e migrazioni*, pp. 35-44. CISU: Roma.
- Massa A. 2015. "Aspettando l'occasione. Mobilità forzate e desideri di altrove tra i rifugiati eritrei e i rimpatriati etiopi a Mekelle in Etiopia". In Ciabbari L. (a cura) *I rifugiati e l'Europa. Tra crisi internazionali e corridoi di accesso*, pp. 133-158. Raffaello Cortina: Milano.

- Massa A. (in stampa). "Learning not to Ask. Some Methodological Implications of Studying Eritrean Refugees in Ethiopia". *Zeitschrift für Ethnologie* 141.
- Massa A. (in stampa). "Rethinking Kinship and Crossing Boundaries between Ethiopia and Eritrea". In Decimo F., Gribaldo A. (a cura) *Identity and National Boundaries in Global Migration*. IMISCOE, Rotterdam.
- Massey D. *et al.* 1993. "Theories of International Migration: A Review and Appraisal". *Population and Development Review* 19/3: 431-466.
- Massey D., García España F. 1987. "The Social Process of International Migration". *Science* 237: 733-738.
- Mattalucci C. 2012. "Introduzione". In Mattalucci C. (a cura) *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, pp. 7- 22. Edizioni Altravista: Milano.
- Mbembe A. 2001. "At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa". In Appadurai A. (a cura) *Globalization*, pp. 22-51. Duke University Press: Durham-London.
- Mitchell E. 1959. "Occupational Prestige and Social Status among Urban Africans in Northern Rhodesia". *Africa* 29: 22-29.
- Mitchell T. 1991. "The limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics". *American Political Science Review* 85, I: 77-96.
- Montezemolo F. 2004. *La mia storia non la tua. La costruzione dell'identità chicana tra etero e auto rappresentazioni*. Guerini Studio: Milano.
- Moore H. 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Indiana University Press: Bloomington.
- Moore H. 2007. *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge Polity Press: Cambridge.
- Müller T. R. 2008. "Bare Life and the Developmental State: Implications of the Militarisation of Higher Education in Eritrea". *Journal of Modern African Studies* 46, 01: 111-131.
- Müller T. R. 2009. "Human Resource Development and State: Higher Education in Post-revolutionary Eritrea". In Hepner, T. R., O'Kane, D. (a cura), *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, pp. 53-71. Berghahn Books: New York.
- Mulu Getachew 2012. *The Lived Experience of Eritrean Refugees: the Case of Mai-Aini Refugee Camp in Tigray National Regional State, Ethiopia*. Tesi di laurea, Addis Ababa University.
- Muxel A. 1996. *Les Jeunes et la politique*. Hachette: Paris.
- Nadel F. S 1944. *Races and Tribes of Eritrea*. British Military Administration of Eritrea: Asmara.
- Nadel F. S. 1946. "Land tenure on the Eritrean Plateau". *Africa* XVI, 1: 1-21.
- Navaro-Yashin Y. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press: Princeton, N.J.

## Bibliografia

- Neyzi L. 2001. "Object or Subject? The Paradox of 'Youth' in Turkey". *International Journal Middle East Stud.* 33: 411–432.
- Nguyen V. 2010. *The Republic of Therapy. Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*. Duke University Press: Durham and London.
- Nora P. (a cura) 1984. *Les lieux de mémoire*. Gallimard: Paris.
- Nugent P., Asiwaju A. (a cura) 1996. *African Boundaries: Barriers, Conduits and Opportunities*. Pinter: London.
- O'Hanlon R. 1988. "Recovering the Subject. Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia". *Modern Asian Studies* 22, 1: 189-224.
- Okely J. 1992. "Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge". In Okley J., Callaway H. (a cura) *Anthropology and Autobiography*, pp. 1-28. Routledge: London.
- Ong A. 1998. "Flexible Citizenship among Chinese Cosmopolitans". In Cheah P. and Robbins B. (a cura) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, pp. 134-162. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Ong A. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press: Durham.
- Ong A. 2005 [2003]. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Raffaello Cortina: Milano.
- Open Society Institute 2009. *Discrimination in Access to Nationality*. Open Society Justice Initiative <http://www.refworld.org/pdfid/4cd11e2e2.pdf>.
- Ortner S. B. 2005. "Subjectivity and Cultural Critique". *Anthropological Theory* 5, 1: 31-52.
- Ortner S. B. 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Duke University Press: Durham and London.
- Padiglione V. 2007. *Tra casa e bottega. Passioni da etnografo*. Kappa: Roma.
- Palumbo B. 1991. "'You are going really deep': conflitti, pratica e teoria in etnografia. Alcune riflessioni a partire dal caso nzema. *L'uomo Società Tradizione Sviluppo* 4, 2: 235-270.
- Palumbo B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia*. Le Lettere: Firenze.
- Pankhurst A. 2001. "Dimensions and Conceptions of Marginalisation". In Freeman D., Pankhurst A. (a cura) *Living on the Edge: Marginalised Minorities of Craft Workers and Hunters in Southern Ethiopia*, pp. 1-22. Addis Ababa University: Addis Ababa.
- Pankhurst H. 1992. *Gender, Development and Identity. An Ethiopian Study*. Zed Book: London.
- Pankhurst R. 1968. *Economic History of Ethiopia, 1800–1935*. Addis Ababa University Press: Addis Ababa.
- Paoli R. 1908. *Nella Colonia Eritrea*. Milano.
- Pasquinelli C. (a cura) 2005. *Occidentalismi*. Carocci: Roma.

## Bibliografia

- Passerini L. 1990. "Attitudes of Oral Narrators to their Memories: Generations, Genders, Cultures". *Oral History Association of Australia Journal* 12: 14-19.
- Pausewang S. 1983. *Peasants, Land and Society: A Social History of Land Reform in Ethiopia*. Weltforum Verlag: Munich.
- Pavanello M. 2010. *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*. Zanichelli: Bologna.
- Peraldi M. 2011. *Introduction. D'une Afrique à l'autre*. In Peraldi M. (a cura) *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*. CJB-CISS: Karthala.
- Piasere L. 2002. *L'etnografo imperfetto, esperienza e cognizione in antropologia*. Editori Laterza: Roma.
- Piasere L. 2009. "L'etnografia come esperienza". In Cappelletto F. (a cura) *Vivere l'etnografia*, pp. 65-95. SEID: Firenze.
- Piasere L., Solinas P. 1998. *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. CISU: Roma.
- Pinelli B. 2011. *Donne come le altre. Soggettività, relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*. EditPress: Firenze.
- Pizza G. 2015. *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*. Carocci: Roma.
- Pollak M. 1990. *L'Expérience concentrationnaire: Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Métailié: Paris.
- Poluha E. 2004. *The Power of Continuity: Ethiopia through the Eyes of its Children*. Nordiska Afrikainstitutet: Stoccolma.
- Pool D. 2001. *From Guerrilla to Government: the Eritrean People's Liberation Front*. James Currey Press: Oxford.
- Pool R. 1993. *Dialogue and Interpretation of Illness. Conversations in a Cameroon Village*. Berg Publishers: Providence.
- Poole A. 2013. "Ransoms, Remittances, and Refugees: the Gatekeeper State in Eritrea". In *Africa Today* 60, 2: 66-82.
- Portelli A. 2007. *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Donzelli: Roma.
- Quiminal C. 2002. "Retours contraints, retours construits des émigrés maliens". *Hommes et Migrations* 1236: 35-43.
- Rahola F. 2005. "Rappresentare gli 'spazi del fuori'. Note per un'etnografia dei campi profughi". *Antropologia. Numero monografico: Rifugiati* 5, V: 67-84.
- Reid R. 2001. "The Challenge of the past: The Quest for Historical Legitimacy in Independent Eritrea". *History in Africa* 28: 239-272.
- Reid R. 2003. "Old Problems in New Conflicts: Some Observations on Eritrea and Its Relations with Tigray, from Liberation Struggle to Inter-state War". *Africa* 73: 369-401.
- Reid R. 2005. "Caught in the Headlights of History. Eritrea the EPLF and the Post-war Nation-State". *Journal of Modern African Studies* 43: 467-488.
- Reid R. 2006. "War and Remembrance: Orality, Literacy and Conflict in the Horn". *Journal of African Cultural Studies* 18 (1): 89-103.

## Bibliografia

- Reid R. 2009. "The Politics of Silence: Interpreting Stasis in Contemporary Eritrea". *Review of African Political Economy* 36 (120): 209–211.
- Reminick R. A. 1974. "The evil eye belief among the Amhara of Ethiopia". *Ethnology* 13, 3: 279-91.
- Remotti F. 2010. *L'Obsessione Identitaria*. Laterza: Roma-Bari.
- Riccio B. 2007. *Toubab e vu cumprà: transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Cleup: Padova.
- Riccio B. (a cura di) 2008. *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*. UTET: Torino
- Ricoer P. 1986 [1983]. *Tempo e racconto, vol.I*. Jaca Book: Milano
- Riggan J. 2009. "Avoiding Wastage by Making Soldiers: Technologies of the State and the Imagination of the Educated Nation". In Hepner T. R., O'Kane D. (a cura), *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, pp. 72-91. Berghahn Books: New York.
- Riggan J. 2011. "In Between Nations: Ethiopian-Born Eritreans, Liminality, and War". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 34, 1: 131-154.
- Riggan J. 2013a. "'It Seemed like a Punishment': Teacher Transfers, Hollow Nationalism, and the Intimate State in Eritrea". *American Ethnologist* 40 (4): 749-763.
- Riggan J. 2013b. "Imagining Emigration: Debating National Duty in Eritrean Classrooms". *Africa Today* 60 (2): 85-106.
- Rigo E. 2007. *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'unione allargata*. Meltemi: Roma.
- Robben A. 1995. "The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence". In Nordstrom C., Robben A. (a cura) *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, pp. 81-103. University of California Press: Berkeley and Los Angeles:.
- Roglia F. 2015. *Mai Tselot: acqua di preghiera. Indagine etnografica sulle fonti di acqua santa ad Aksum, Etiopia*. Tesi di laurea magistrale, Sapienza-Università di Roma.
- Rosaldo M. 1984. "Toward an anthropology of self and feeling". In Shweder R., Le Vine L. (a cura) *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*, pp. 136-156. Cambridge University Press: Cambridge.
- Rosaldo R. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Anthropology*. Beacon: Boston.
- Rosaldo R. 1997. "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism". In Flores W., Benmayor R. (a cura) *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Politics*, pp. 27-38. Beacon Press: Boston
- Rose N. 1992. "Governing the enterprising self". In Heelas P., Morris P. (a cura) *The Values of the Enterprise Culture: the Moral Debate*. Routledge: London.
- Ross J. 1975. "Social Borders: Definitions of Diversity". *Current Anthropology* 16, 1: 53-72.

- Rouch J. 1978. "Jean Rouch Talks about His Films to John Marshall and John Adams (September 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup>, 1977)". *American Anthropologist* 80, 4: 1005-14.
- Rubenson S. 1976. *The Survival of Ethiopian Independence*. Heinemann: London.
- Rumford 2010. "Guest editorial", *Environment and Planning D: Society and Space*. Special issue on "Global Borders". 28: 951-956.
- Sahlins P. 1989. *Boundaries: the Making of France and Spain in the Pyrenees*. University of California Press: Berkeley.
- Salazar N.B. 2012 "The Anthropology of Mobility". In Adey, P. et al. (a cura) *The Routledge Handbook of Mobilities*. Routledge: London.
- Salvati G. 2015. *I giovani di Mekelle tra futuro incerto e possibilità bloccate*. Tesi di laurea magistrale, Sapienza-Università di Roma.
- Sapuppo S. 2014. *La gestione dei rifiuti a Mekelle (Ethiopia): Salute ambientale e attori sociali*. Tesi di laurea magistrale, Sapienza-Università di Roma.
- Sassen S. 2005. "The Repositioning of Citizenship and Alienage: Emergent Subjects and Spaces for Politics". *Globalizations* 2: 79-94.
- Sassen S. 2006. *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton University Press: Princeton.
- Sayad A. 2002 [1999]. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Raffaello Cortina Editore: Milano.
- Sheller M., Urry J. 2006. "The New Mobilities Paradigm". *Environment and Planning A* 38 (2): 207-26.
- Scheper Hughes N. 1996. "Small Wars and Invisible Genocide". *Social Science and Medicine* 5, 43: 889-900.
- Schirripa P. 2005. *Le politiche della cura. Terapie potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*. Argo: Lecce
- Schirripa P. 2015. *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*. Argo: Lecce.
- Schirripa P., Zúniga Valle C. 2000. "Sistema medico". *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica* 9-10: 210-221.
- Schmitt C. 1991 [1974]. *Il Nomos della terra. Nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*. Adelphi: Milano.
- Schneider D. 1984. *Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press: Michigan.
- Schneider D. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago University Press: Chicago
- Scott J. 1981 [1976]. *I contadini tra sopravvivenza e rivolta*. Liguori: Napoli.
- Scott J. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press: New Haven.
- Serneels P. 2007. "The Nature of Unemployment among Young Men in Urban Ethiopia". *Review of Development Economics* 11, 1: 170-186.

## Bibliografia

- Settersten R.A., Furstenberg F.F., Rumbaut R.G. (a cura) 2005. *On the Frontier of Adulthood. Theory, Research, and Public Policy*. The University of Chicago Press: Chicago & London.
- Silverstone R. 2000 [1994]. *Televisione e vita quotidiana*. Il Mulino: Bologna.
- Simonicca A. 2009. "Età". *AM. Antropologia Museale* 22: 43- 47.
- Siu L.. 2001. "Diasporic Cultural Citizenship. Chineseness and Belonging in Central America and Panama". *Social Text* 19: 7-28.
- Smidt W. 2005. "Enda". *Encyclopaedia Aethiopica* 2. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Smidt W. 2007a. "Genealogy". *Encyclopaedia Aethiopica* 3. Harrassowitz Verlag: Wiesbaden.
- Smidt W. 2007b. "A War-song on Yohannés IV against the Egyptians, Recited by Lég Täfäri in Aksum, 1906". *Studies of the Department of African Languages and Cultures* 41.
- Smidt W. 2010. "The Tigrinnya-speakers across the Borders. Discourses of Unity & Separation in Ethnohistorical Context". In Dereje F., Hoehne M.F. (a cura) *Borders and Borderlands as Resources in the Horn of Africa*, pp. 61-84. James Currey: Kampala.
- Sobrero A. 1992 [2007]. *Antropologia della città*. Carocci: Roma.
- Sobrero A. 2011. "I'll teach you differences. Etnografia dell'abitare". In Scarpelli F., Romano A. (a cura) *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*, pp. 19-48. Carocci: Roma.
- Sökefeld M. 1999. "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology". *Current Anthropology* 40, 4: 417-448.
- Solinas P. 1996. "Ego, alter, alter ego. La prima persona nella terminologia di parentela". *Parolechiave* 10-11: 117-131.
- Solinas P. 2004. *L'acqua strania. Il declino della parentela nella società complessa*. Franco Angeli: Milano.
- Sorensen J. 1992. "History and Identity in the Horn of Africa". *Dialectical Anthropology* 17, 3: 227-252.
- Sorgoni B. 2011 (a cura). *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. CISU: Roma.
- Spiga S. 2005. "Aménageurs et migrants dans les villes du Grand Sud algérien". *Autrepart* 4 (36): 81-103.
- Spitzer L. 1998. *Hotel Bolivia: A Culture of Memory in a Refuge from Nazism*. Hill and Wang: New York.
- Stephansson A. H. 2004a "Sarajevo Suffering: Homecoming and the Hierarchy of Homeland Hardship". In Markowitz F., Stefansson A. H. (a cura) *Homecomings. Unsettling paths of return*, pp. 54-75. Lexington Book: USA.

- Stephansson A. H. 2004a. "Homecomings to the future: from diasporic mythographies to social projects of return". In Markowitz F., Stefansson A. H. (a cura) *Homecomings. Unsettling paths of return*, pp. 2-20. Lexington Book: USA.
- Stoller P. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. Routledge: New York.
- Strathern M. 2004. *Commons and Borderlands: Working Papers on Interdisciplinarity, Accountability, and the Flow of Knowledge*. Oxon: Sean Kingston.
- Strathern M. 1992a. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Strathern M. 1992b. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. Manchester University Press: Manchester.
- Strathern M. 2000 [1994]. "Le relazione tra parti e totalità: un approccio alternativo". In Borowsky R. (a cura) *L'antropologia culturale oggi*, pp. 252-266. Meltemi: Roma.
- Strathern M. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Streiff-Fénart J., Segatti A. 2011. *Introduction*. In Streiff-Fénart J., Segatti A. (a cura) *The challenge of the Threshold. Border closures and migration movements in Africa*, pp. ix.xviii. Lexington Books: Lanham.
- Summerfield A. 2004. "Cross Cultural Perspectives on the Medicalisation of Human Suffering". In Rosen G. (a cura) *Post Traumatic Stress Disorder. Issues and Controversies*, pp. 233-245. John Wiley: London - San Francisco.
- Szelinger B. 2015. *Fascist Italian brutality in Ethiopia, 1935-1937. An eyewitness account by Saska Laszlo*. Red Sea Press: Trenton.
- Taddia I. 1986. *L'Eritrea-colonia, 1890-1952. Paesaggi, strutture e uomini del colonialismo*. Franco Angeli: Milano.
- Taddia I. 1994. "Ethiopian Source Material and Colonial Rule in the Nineteenth Century: The Letter to Menelik (1899) by Blatta Gabra Egzi'abher". *Journal of African History* 35, 3: 493-516.
- Taddia I. 2004. "The Politics of the Northern Border: State Control and the Land Tenure System in 19th Century Ethiopia". In Crummey D. (a cura), *Land, Literacy and the State in Sudanic Africa*. Red Sea Press: Trenton.
- Taussig M. 1993. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. Routledge: London.
- Taussig M. 2005. "Cultura del terrore, spazio della morte". In Dei F. (a cura) *Antropologia della violenza*. 77-124. Meltemi: Roma.
- Taylor C. 1993. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli: Milano.
- Taylor C. 2002. "Modern Social Imaginaries". *Public Culture* 14 (1): 91-129.
- Tedlock B. 1991. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography". *Journal of Anthropological Research* 47, 1: 69-94.

## Bibliografia

- Tekeste Negash 1987. *Italian Colonialism in Eritrea, 1882–1941: Policies, Praxis and Impact*. Acta Universitatis Upsalensis: Uppsala.
- Tekeste Negash 1997. *Eritrea and Ethiopia: The Federal Experience*. Nordic Africa Institute: Uppsala.
- Tekeste Negash, Tronvoll K. 2000. *Brothers at War: Making Sense of the Eritrean-Ethiopian War*. James Currey: Oxford.
- Thompson E. P. 2009 [1971]. *L'economia morale delle classi popolari inglesi del secolo XVII*. Rizzoli: Milano
- Timera M. 2001. "Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de soi et émancipation". *Autrepart* 18 : 37-49.
- Timera M. 2009. "Aventuriers ou orphelins de la migration internationale? Nouveaux et anciens migrants subsahariens au Maroc" *Politique Africaine* 115: 175-196.
- Timera M. 2011. "La religion en partage, la 'couleur' et l'origine comme frontière. Les migrants sénégalais au Maroc" *Cahiers d'Etudes Africaines*.
- Treiber M. 2007. "Dreaming of a Good Life: Young Urban Refugees from the Horn of Africa between Refusal of Politics and Political Asylum Seeking." In Hahn H., Klute G. (a cura) *Cultures of Migration: African Perspectives*, pp. 239–260. Lit: Berlin.
- Treiber M. 2009. "Trapped in Adolescence: the Postwar Urban Generation". In Hepner T.R., O'Kane D. (a cura) *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, pp. 92-114. Berghahn Books: New York.
- Treiber M. 2010a. "The Choice between Clean and Dirty: Discourses of Aesthetics, Morality and Progress in Post-revolutionary Asmara, Eritrea." In Dürr E., Jaffe R. (a cura) *Urban Pollution: Cultural Meanings, Social Practices*, pp. 123–143. Berghahn: Oxford.
- Treiber M. 2010b. "Lessons for Life: Two Migratory Portraits from Eritrea". In Triulzi A., McKenzie R. (a cura) *Long Journeys. African Migrants on the Road*, pp. 187-212. Brill: Boston, Leiden.
- Treiber M. 2013. "Grasping Kiflu's Fear. Informality and Existentialism in Migration from North-East Africa". *Modern Africa. Politics, History and Society* 1, 2: 111-139.
- Treiber M. 2014. "Becoming by moving. Khartoum and Addis Ababa as migratory stages between Eritrea and 'something'". In Abdalla M., Dias Barros D., Berthet Ribeiro M. (a cura) *Spaces in Movement. New Perspectives on Migration in African Settings*, pp. 189-205. Verlag Köln: Rüdiger Köppe.
- Treiber M., Tesfaye L. 2008. "Step by Step. Migration from Eritrea". In Bruchhaus E., Sommer M. (a cura) *Hot Spot Horn of Africa Revisited. Approaches to Make Sense of Conflict*, pp. 280-295. Lit: Berlin.
- Triulzi A. 1994. "Ethiopia: the making of a frontier society". In Kaarsholm P., Hultin J. (a cura) *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to*

- the Study of Ethnicity and Nationalism*. International Development Institute, Roskilde University: Roskilde.
- Triulzi A. 2002. Violence and the acknowledgement of tense past in the Horn: a note on the Ethio-Eritrean War (1998-2000). *Cadernos de Estudos Africanos [Online]* 2. doi:10.4000/cea.1288
- Tronvoll K. 1998a. *Mai Weini: A Highland Village in Eritrea: A Study of the People, Their Livelihood, and Land Tenure During Times of Turbulence*. Red Sea Press: Lawrenceville.
- Tronvoll K. 1998b. "The Process of Nation-building in Post-war Eritrea: Created from Below or Directed from Above?". *The Journal of Modern African Studies* 36, 3: 461-482.
- Tronvoll K. 1999. "Borders of Violence – Boundaries of Identity: Demarcating the Eritrean Nation-state". *Ethnic and Racial Studies* 22: 1037-1060.
- Tronvoll K. 2009. *War and the Politics of Identity in Ethiopia. The Making of Enemies and Allies in the Horn of Africa*. James Currey: UK
- Tronvoll K. 2011. The Ethiopian 2010 Federal and Regional Elections: Re-establishing the One-Party State. *African Affairs* 110, 438: 1-16.
- Trupiano V. 2013, *Gli usi della genetica. DNA, parentele e politiche dell'appartenenza*. Il Mulino: Bologna
- Tsianos V., Karakayali S. 2010. "Transnational Migration and the Emergence of the European Border Regime: An Ethnographic Analysis". *European Journal of Social Theory* 13, 3: 373-387.
- Tsuda 2003. *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. Columbia University Press: New York.
- Tsuda 2004. "When Home Is Not the Homeland: the Case of Japanese Brazilian Ethnic Return Migration ". In Markowitz F., Stefansson A. H. (a cura) *Homecomings. Unsettling paths of return*, pp. 125-145. Lexington Book : USA.
- Turco A. 2000. "Colonisation et après: légitimité territoriale et développement durable en Afrique sub- saharienne". In Berdoulay V., Soubeyran O. (a cura) *Milieu, colonisation et développement durable – perspectives géographiques sur l'aménagement*, pp. 175-184. l'Harmattan : Paris.
- Turner F. J. 1920. *The Frontier in American History*. The Franklin Library.
- Turner V. 1972 [1969]. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Morcelliana.
- Turton 2004. "Refugees and Other Forced Migrants. Towards a Unitary Study of Forced Migration". In Pankhurst A., Piguet F. (a cura) *People, Space and the State. Migration Resettlement and Displacement in Ethiopia*, Proceedings of the Workshop held by the Ethiopian Society of Sociologists, Social Workers and Anthropologists and the United Nations Emergencies Unit for Ethiopia, 28-30 January 2003, ESSAWA: Addis Ababa.
- Turton D. (a cura) 2006. *Ethnic Federalism: the Ethiopian Experience in Comparative Perspective*. James Currey: Oxford.

## Bibliografia

- Ullendorff E. 1960. *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*. Oxford University Press: London.
- Urry J. 2000. *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. Routledge: London.
- UNHCR 2011. *UNHCR Resettlement Handbook*. <http://www.unhcr.org/46f7c0ee2.pdf>
- UNHCR 2014a. *Global Report 2013. Ethiopia*. <http://www.unhcr.org/539809ef0.html>
- UNHCR 2014b. *Global appeal 2015. Ethiopia* <http://www.unhcr.org/5461e6000.html>
- Vacchiano F. 2005. "Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia". *Antropologia. Numero monografico: Rifugiati* 5, V: 85-102.
- Vacchiano F. 2011. "Discipline della scarsità e del sospetto: i rifugiati e l'accoglienza nel regime di frontiera". *Lares* 77 (1): 181-198.
- Vacchiano F. 2012. "Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a sud del Mediterraneo". *Afriche e Orienti* XIV (3-4): 98-110.
- Vacchiano F. 2014. "Para além das fronteiras e dos limites: adolescentes migrantes marroquinos entre desejo, vulnerabilidade e risco". *Saúde Soc. São Paulo* 23, 1: 17-29.
- Van Aken M. 2005a. "Introduzione". *Antropologia. Numero monografico: Rifugiati* 5, V: 5-14.
- Van Aken M. 2005b. "Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano". *Antropologia. Numero monografico: Rifugiati* 5, V: 103-120.
- Van Houtum H., Van Naerssen T. 2002. "Bordering, Ordering and Othering". *Tijdschrift voor Economische Sociale Geografie* 93 (2): 125-136.
- Vaughan S. 2011. "Revolutionary Democratic State-building: Party, State and People in the EPRDF's Ethiopia". *Journal of Eastern African Studies* 5(4): 619-640.
- Vaughan S., Tronvoll K. 2003. *The Culture of Power in Contemporary Ethiopian Political Life*. Sida: Stockholm.
- Vecchiato N. 1994. "Evil Eye, Health Beliefs, and Social Tensions among the Sidama". In Marcus H. (a cura) *New trends in Ethiopian studies: papers of the 12th International Conference of Ethiopian Studies, Michigan State University, 5-10 September 1994*, vol. 2: 1033-1043. Red Sea Press: Lawrenceville.
- Vereni P. 2004. *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Meltemi: Roma.
- Vereni P. 2008. *Identità catodiche. Rappresentazioni mediatiche di appartenenze collettive*. Meltemi: Roma.
- Vigh H. 2009. "Motion Squared. A Second Look at the Concept of Social Navigation". *Anthropological Theory* 9: 419-438.
- Villanucci A. 2014. *Salute, sviluppo e lotta alla povertà in un distretto rurale del Tigray, Etiopia*. Tesi di dottorato, Università di Messina.
- Wacquant L. 2004. *Body and Soul: Notes of an Apprentice Boxer*. Oxford University Press: Oxford.

- Weiss B. 2002. "Thug Realism: Inhabiting Fantasy in Urban Tanzania". *Cultural Anthropology* 17(1): 93-124.
- Weiss B. 2005. "The Barber in Pain. Consciousness, Affliction and Alterity in Urban East Africa. In A. Honwana, De Boeck F. *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa*, pp. 102-120. James Currey: Oxford.
- Wendy B. 2008. *Discursive Possession: Ethiopian Discourse in Medieval European and Eighteenth-Century English Literature*. Tesi di dottorato, University of California and Los Angeles.
- Wieviorka A. 1999 [1998]. *L'era del testimone*. Cortina: Milano.
- Winter J., Sivan E. 2002. "Setting the framework". In J. Winter, E. Sivan (a cura) *War and Remembrance in the Twentieth Century*, pp.6-39. Cambridge University Press: Cambridge.
- Wikan U. 2009 [1992]. "Oltre le parole. Il potere della risonanza". In Cappelletto F. (a cura) *Vivere l'etnografia*, pp. 95-133. SEID: Firenze.
- Woldemikael T. 2005. "Eritrean Identity as a Cultural Crossroads". In Spickard P. (a cura) *Race and Nationality. Ethnic Systems in the Modern World*, pp. 337-353. Routledge: New York, London
- Woldemikael T. 2008. "The invention of New National Traditions in Eritrea". In Gebremehin, Tesfagiorgis (a cura) *Traditions of Eritrea: Linking the Past to the Future*, pp. 263-86. Red Sea Press: Trenton and Asmara.
- Woldemikael T. 2009. "Pitfalls of Nationalism in Eritrea". In Hepner T. R., O'Kane D. (a cura) *Biopolitics, Militarism, and Development. Eritrea in Twenty-First Century*, pp. 1-15. Berghahn Books: New York.
- Yisak Tafere 2004. "Socio-economic Reintegration of Ex-Soldiers: a Case of Two Cooperatives in Addis Ababa". In Pankhurst A., Piguet F. (a cura) *People, Space and the State. Migration Resettlement and Displacement in Ethiopia*, Proceedings of the Workshop held by the Ethiopian Society of Sociologists, Social Workers and Anthropologists and the United Nations Emergencies Unit for Ethiopia, 28-30 January 2003, pp. 317-337. ESSAWA: Addis Ababa.
- Young J. 1996. "The Tigray and Eritrean Peoples Liberation Fronts: A History of Tensions and Pragmatism". *Journal of Modern African Studies* 34: 105-120.
- Young J. 1997. *Peasant Revolution in Ethiopia: The Tigray People's Liberation Front, 1975-1991*. Cambridge University Press: New York.
- Zetter R. 1991. "Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity". *Journal of Refugee Studies* 4(1): 39-62.
- Zewde, B. 2001 [1991]. *A History of Modern Ethiopia, 1855-1991*. James Currey: Oxford.

## **Ringraziamenti**

La mia gratitudine maggiore è rivolta a tutti coloro che, nei mesi che ho trascorso in Etiopia ma anche nel periodo successivo, mi hanno generosamente offerto il loro tempo, i loro pensieri e le loro emozioni. Grazie a Dawit, Sennait, Samrawit, Barhan, Berhane, Bisrat, Solomon, Afeworki, Gidion, Moses, Tesfay e a tutti gli altri che qui non cito per mancanza di spazio, per aver condiviso con me una parte delle loro vite, per i movimenti di affetto e per gli “sterminati silenzi”.

Per aver reso possibile la realizzazione di questo progetto devo in primo luogo ringraziare la Scuola di Dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità dell’Università di Bergamo e il suo presidente, Enrico Giannetto. Esprimo la mia gratitudine al collegio docenti e in particolare a Elena Bougleux, Chiara Brambilla e Selenia Marabello per gli stimoli che mi hanno offerto durante il primo e confuso anno di dottorato. Un ringraziamento particolare va a Bruno Riccio, per avermi introdotto all’antropologia delle migrazioni, per avermi insegnato l’importanza di seguire le mie idee, per la pazienza e la fiducia e per essere stato una bussola tutte le (numerossime) volte che, in questo percorso, sono stata sul punto di perdermi.

Un grazie particolare va anche a Pino Schirripa, per i consigli preziosi e generosi con cui, ormai da anni, arricchisce la mia crescita professionale e personale, teorica e metodologica. Grazie a tutti i membri della MEIT e al gruppo di addottorati, dottorandi e studenti che collaborano con lui per gli scambi continui, la collaborazione e la passione e per aver reso meno solitario tutte le fasi del dottorato. In particolare, ringrazio Osvaldo Costantini per le riflessioni e i progetti comuni, Alessia Villanucci per esserci da sempre e Jvan Yazdani per ampliare i miei punti di vista.

Grazie a Sara Sapuppo, Silvia Cirillo e Gianmarco Salvati per essere stati la mia casa e la mia famiglia a Mekelle. Grazie ai miei colleghi, Serena Di Genova, Desirée Adami, Lidia Donat, Giulio Rizzoni, Luigigiovanni Quarta, per aver rischiarato la cupezza di alcuni momenti della fase di scrittura.

Grazie a Lorenzo D’Orsi di essere in ogni parola e in ogni pensiero di questo testo.

Ringrazio infine la mia famiglia, mio padre, mia madre e mia sorella.