

**International journal of migration studies**

# **STUDI EMIGRAZIONE**

*rivista trimestrale del*

**CENTRO STUDI EMIGRAZIONE  
ROMA**

---

**Approcci postcoloniali alle danze e musiche etniche  
per un dialogo interculturale**

**Approches postcoloniales des danses et musiques ethniques  
pour un dialogue interculturel**  
a cura di ESOH ELAMÉ

NAYRAC - VAILLANT / De la circulation des musiques brésiliennes en France: un dialogue franco-brésilien entre exotisme et essentialisme? ACETI / Teaching and learning capoeira in Europe: an intercultural experimentation space. GUILLOT / Diffusion des musiques afro-brésiliennes en Europe: la perception cognitive occidentale permet-elle une véritable ouverture à cette altérité? LASSIBILLE / "La danse africaine": de l'archétype à sa recomposition chorégraphique. KAMPOER / Approche postcoloniale de la musique camerounaise: le cas du Bidéeh. ELAMÉ / Insegnare le danze e le musiche etniche/tradizionali/popolari in un approccio postcoloniale ed interculturale: indagine sul campo nella realtà anconetana.

MAGGIONI / Gli strumenti di regolazione delle *back door policies* e il paradigma concentrazionario in Europa. CAPORALI / Coesistenza fra immigrati stranieri e autoctoni in Italia: opinioni di giornalisti immigrati. LUATTI / La mediazione linguistico-culturale ad un giro di boa? PAGANONI / Politics, ethnicity and the Catholic Church in Australia. Issues of identity and engagement: the case of the Federazione Cattolica Italiana.

---



**177**

Il Centro Studi Emigrazione di Roma (CSER) è un'istituzione con finalità culturali sorta nel 1963 per promuovere "la puntualizzazione e l'approfondimento dei problemi relativi al fenomeno migratorio". Il CSER fa parte della Federazione dei Centri Studi per le migrazioni "G.B. Scalabrinì".

**Comitato scientifico:** Graziano Battistella, Anna Maria Birindelli, Paolo Bonetti, Corrado Bonifazi, Pietro Borzomati, Raimondo Cagiano de Azevedo, Claudio Calvaruso, Renato Cavallaro, Vincenzo Cesareo, Antonino Colajanni, Marcello Colantoni, Paola Corti, Tullio De Mauro, Giuseppe De Rita, Fernando Devoto, Emilio Franzina, Salvatore Geraci, Graeme Hugo, Russel King, Francesco Lazzari, Maria Immacolata Macioti, Lelio Marmora, Marco Martinello, Antonio Messia, Italo Musillo, Bruno Nascimbene, Desmond O'Connor, Antonio Paganoni, Gaetano Parolin, Franco Pittau, Enrico Pugliese, Mauro Reginato, M. Beatriz Rocha-Trindade, Franco Salvatori, Matteo Sanfilippo, Salvatore Strozza, Francesco Susi, Graziano Tassello, Enrico Todisco, Luciano Trincia, Massimo Vedovelli, Stefano Zamagni, Laura Zanfrini.

**Direttore responsabile:** Lorenzo Prencipe

**Comitato editoriale:** Matteo Sanfilippo (coordinatore), Laura Camerini, Mariella Guidotti, Antonietta Tosoni, Gioacchino Campese (revisore saggi in inglese).

**Direzione:** Via Dandolo 58 - 00153 Roma - Tel. 06.58.09.764 - Fax 06.58.14.651  
**E-mail:** studiemigrazione@cser.it - **Web site:** www.cser.it

**Abbonamento 2010**                    **Italia**        60 €  
    **Estero**        70 €

Dopo un anno un fascicolo si considera arretrato e costa il doppio.

I versamenti in euro vanno intestati a Centro Studi Emigrazione (specificare la causale)

- Conto BancoPosta n. 57678005

Codice IBAN: IT13 Y 07601 03200 000057678005

BIC: BPPIITRRXXX

- Unicredit Banca di Roma, Agenzia di Roma Trastevere B,

Viale Trastevere 95 - 00153 Roma

Codice IBAN: IT 93 E 03002 05319 000400186238

BIC: BROMITR1E35

I riassunti dei saggi della rivista sono pubblicati in "Historical Abstracts" ABC-Clio, "Sociological Abstracts", "Review of Population Reviews" CICRED, "Population Index", "International Migration Review", "Bulletin analytique de documentation politique économique et sociale contemporaine", "International Migration", "PAIS Foreign Language Index".

Autorizzazione del Tribunale di Roma, 26 febbraio 1964, n. 9677

Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, 8 ottobre 1982, n. 00389



Associato all'USPI - Unione Stampa Periodica Italiana

# **STUDI EMIGRAZIONE**

# **Migration Studies**

rivista trimestrale

quarterly journal

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

ANNO XLVII - GENNAIO-MARZO 2010 - N. 177

## S O M M A R I O

*Approcci postcoloniali alle danze e musiche etniche  
per un dialogo interculturale*

*Approches postcoloniales des danses et musiques ethniques  
pour un dialogue interculturel*

a cura di ESOH ELAMÉ

- 3 - Introduzione / Introduction, *Esoh Elamé*
- 15 - De la circulation des musiques brésiliennes en France: un dialogue franco-brésilien entre exotisme et essentialisme?  
*Magali Nayrac, Anaïs Vaillant*
- 39 - Teaching and learning *capoeira* in Europe: an intercultural experimentation space, *Monica Aceti*
- 59 - Diffusion des musiques afro-brésiliennes en Europe: la perception cognitive occidentale permet-elle une véritable ouverture à cette altérité? *Gérald Guillot*
- 83 - "La danse africaine": de l'archétype à sa recomposition chorégraphique, *Mahalia Lassibille*
- 103 - Approche postcoloniale de la musique camerounaise: le cas du Bidéeh, *Kampoer Kampoer*
- 117 - Insegnare le danze e le musiche etniche/tradizionali/popolari in un approccio postcoloniale ed interculturale: indagine sul campo nella realtà anconetana, *Esoh Elamé*

- 
- 137 – Gli strumenti di regolazione delle *back door policies*  
e il paradigma concentrazionario in Europa,  
*Alessandro Maggioni*
- 159 – Coesistenza fra immigrati stranieri e autoctoni in Italia:  
opinioni di giornalisti immigrati, *Arianna Caporali*
- 183 – La mediazione linguistico-culturale ad un giro di boa?  
*Lorenzo Luatti*
- 203 – Politics, ethnicity and the Catholic Church in Australia.  
Issues of identity and engagement: the case of the  
Federazione Cattolica Italiana, *Tony Paganoni*
- 227 – *Recensioni*
- 243 – *Segnalazioni*
- 251 – *Libri ricevuti*
- 



Commissione Europea



Comune di Senigallia

Pubblicazione realizzata nell'ambito del progetto europeo "Sviluppare le competenze interculturali degli adulti attraverso le lezioni di danza e musica etnica" (A.C.I.D.E - ref. 230008-CP-1-2006-1-IT-GRUNDTVIG-G11) co-finanziato dalla Commissione Europea - DG Educazione, Cultura - Programma SOCRATES-GRUNDTVIG

L'esclusiva responsabilità del contenuto di questa pubblicazione è dei suoi autori. Non rappresenta l'opinione della Commissione europea. La Commissione europea non è responsabile dell'uso che verrà fatto dalle informazioni in essa contenute.

## Introduzione

Con le migrazioni, tutte le città europee sono entrate in un processo di mutazione sociale che porta le rispettive popolazioni a diventare multiculturali. Allo stesso tempo, in questo nuovo contesto, si osserva sempre più una certa rinascita di espressioni identitarie nazionali, regionali, religiose. Si nota anche una appropriazione, o a volte una riappropriazione, di pratiche provenienti da altre realtà culturali, fino a farle diventare nuovi riferimenti culturali. La musica e la danza non sfuggono a tali nuovi fenomeni. È in questo contesto che un numero crescente di residenti europei vogliono imparare le danze e le musiche cosiddette "etniche", soprattutto le danze "latine" (salsa, merengue, samba, rumba, tango argentino, capoeira) o quelle negro-africane e orientali. La stessa riflessione vale per la musica, di cui le percussioni sono l'esempio più eclatante. Questo nuovo interesse culturale porta con sé un'offerta crescente di corsi ad hoc, dispensati da scuole o centri di danza e di musica, da centri sportivi e di fitness o anche da discoteche.

Ora, la metodologia di buona parte di questi corsi è priva di qualsiasi dimensione interculturale. Gli insegnanti, infatti, si preoccupano d'insegnare i passi fondamentali di danza oppure le nozioni di base dei ritmi e delle sonorità, senza però affrontare la questione della realtà culturale originaria di tali elementi culturali. In questo modo, gli studenti adulti imparano una danza o ad utilizzare uno strumento senza avere accesso alla cultura di provenienza di tale sapere. Lungo tutto il percorso di formazione questi apprendisti non sono mai messi in condizione di aprirsi alla diversità culturale, superando quelle idee ricevute e stereotipe circa le musiche, le danze e le storie degli altri popoli. Si finisce così per perpetuare stridenti ambiguità: una stessa persona può, infatti, imparare la salsa cubana o la samba, ma continua a conservare una rappresentazione essenzialmente stereotipata dei cubani e dei brasiliani.

L'oggetto di questo numero di «Studi Emigrazione» si iscrive nel contesto dell'educazione di adulti tramite le attività ludiche. Si situa, inoltre, nella corrente post-coloniale. Si tratta, infatti, di studiare criticamente le modalità di costruzione delle immagini e delle opinioni di adulti europei sulle cosiddette danze e musiche etniche. In che maniera, l'essetismo occidentale, ritenuto riduttivo di diversità, può produrre

rappresentazioni stereotipate delle proprie musiche e danze e di quelle degli altri popoli? Analizzando e criticando l'influenza del lascito coloniale sulle concezioni delle danze e delle musiche di qui e di altrove, può infatti favorire la nascita di una nuova e più corretta concezione. La finalità è di comprendere l'influenza delle danze e delle musiche di qui e d'altrove nel rinforzare le competenze degli adulti al dialogo interculturale. Come far convergere, allora, l'apprendimento di danze e musiche di qui e d'altrove con la lotta contro ogni forma di discriminazione?

Nel loro articolo, Magali Nayrac e Anaïs Vaillant affrontano la questione della circolazione delle musiche brasiliane in Francia, da loro qualificate come "dialogo franco-brasiliano" stretto tra esoterismo ed esenzialismo. Le autrici mostrano che la circolazione delle musiche brasiliane resta fortemente condizionata dalle rappresentazioni idealizzate e stereotipate sul Brasile e la sua cultura. Partendo dall'esempio del swing musicale le autrici studiano i processi di naturalizzazione delle competenze musicali e le condizioni per un dialogo interculturale in un contesto dove le modalità di scambio sono soggette ad un mercato economico caratterizzato da disuguaglianze sociali e culturali. La lettura di questo saggio porta alla conclusione che le musiche brasiliane, nonostante la loro apparente volontà di apertura alla diversità, restano comunque un vettore di differenziazioni culturali ed etniche. Causa e conseguenza di stereotipi persistenti, le diffusioni musicali tra Brasile e Francia, sia tramite programmi radio che tramite l'apprendimento delle percussioni, contribuiscono a perpetuare la disuguaglianza, ereditata dalla storia coloniale, nelle relazioni interculturali.

Sullo stesso registro geografico, Monica Aceti nel suo articolo analizza il processo di globalizzazione della capoeira in Europa, evidenziando, così, il fenomeno della circolazione di un bene culturale immateriale brasiliano fuori del suo luogo di origine. L'autrice mostra come, in questi ultimi anni e specialmente dagli anni 1980, diversi capoeiristi brasiliani hanno lasciato il loro paese per diffondere la loro arte ed ottenere migliori condizioni di vita. L'autrice sostiene che tale migrazione è stata accentuata, da una parte, con la nascita e la crescita di una "rete supranazionale di capoeira" che facilita l'inserimento dei nuovo-arrivati e, d'altra parte, con l'inserimento sul mercato di un certo numero di insegnanti europei di capoeira che hanno modificato lo schema usato tradizionalmente dai brasiliani. La Aceti affronta anche la legittimità della trasmissione della capoeira afro-brasiliana in Europa, rivendicata da coloro che si considerano "naturali" portatori di brasilianità, invertendo, in questo modo, lo storico schema coloniale. Questo nuovo contesto porta a interrogarsi sulle attuali modalità di costruzione dei saperi nell'insegnamento della capoeira in rapporto alla diversità dei saperi di riferimento storici e a quelli che sono suscettibili di diventarlo. È evidente allora constatare che il processo di

rinnovamento dei contenuti d'insegnamento della capoeira soffre di una mancanza di formalizzazione dei saperi, di formazione degli insegnanti e di trasposizione didattica.

A questo proposito, il contributo di Guillot Gérald è pertinente nella misura in cui analizza la didattica della musica, giovane disciplina chiamata a costruire i propri concetti, utilizzando anche gli elementi offerti da ambiti vicini. È questo il caso, per esempio, dei concetti di rappresentazione mutuati dalla sociologia di Durkheim e dalla psicologia sociale, di quelli di trasposizione didattica<sup>1</sup>, di trama concettuale<sup>2</sup>, d'obiettivo-ostacolo<sup>3</sup>, di contratto didattico<sup>4</sup> e di modellizzazione<sup>5</sup>.

Guillot sottolinea, infatti, che, in un contesto planetario in cui la cultura musicale dell'Altro è sempre più oggetto d'interesse da parte del cittadino europeo destinato ormai a convivere con la differenza, è utile interrogarsi sulla maniera di trasmettere i saperi di questa musica. L'autore analizza, in maniera particolare, il modo di diffusione delle musiche afro-brasiliane carnevalesche prima in Brasile e poi in Europa, dove ricevono l'attenzione di numerosi musicisti non professionisti. Egli sostiene che questa diffusione porta con sé alcune pratiche pedagogiche più o meno formali, il cui studio rivela un'ambivalenza tra il desiderio di alterità e una produzione il cui senso è quasi totalmente ricostruito sulla base di valori occidentali. Guillot ritiene che la pratica, da parte di un pubblico europeo adulto, di musiche provenienti da culture, a volte, definite extra-europee, passa attraverso un meccanismo d'insegnamento / apprendimento che lui studio in chiave di educazione interculturale. Questa riflessione particolare di Guillot ci porta a precisare che la definizione dell'obiettivo dell'insegnamento nella didattica della musica brasiliana è determinante nella formazione professionale dei futuri insegnanti di musica brasiliana.

<sup>1</sup> CHEVALLARD, Yves, *La transposition didactique, du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble, La Pensée Sauvage, 1991.

<sup>2</sup> ASTOLFI, Jean-Pierre; DAROT, Eliane; GINSBURGER-VOGEL, Yvette; TOUSSAINT, Jacques, *Mots-clés en didactique des sciences: Repères, définitions, bibliographies*. Paris – Bruxelles, De Boeck, 1997.

<sup>3</sup> MARTINAND, Jean-Louis, *Questions actuelles de la didactique des sciences*. In: GIORDAN, André, et al. (dirs.), *Psychologie génétique et didactique des sciences*. Berne, Peter Lang, 1989, pp. 93-105; Id., *La didactique des sciences et de la technologie et la formation des enseignants*, «ASTER», 19, 1994, pp. 61-75.

<sup>4</sup> JOSHUA, Samuel; DUPIN, Jean-Jacques, *Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques*. Paris, PUF, 1993.

<sup>5</sup> MARTINAND, Jean-Louis, *La modélisation*. In: GOFFARD, Monique; WEIL-BARAI, Annick (dirs.), *Enseigner et apprendre les sciences. Recherches et pratiques*. Paris, Armand Colin, 2005, pp. 174-191.

Mahalia Lassibile ci porta nella Africa nera dove lei studia la questione della "danza africana", come "una categoria da decostruire"<sup>6</sup>. Il saggio analizza la categoria "danza africana" in quanto costruzione culturale, politica e ideologica. Infatti, la stessa espressione "danza africana" produce numerosi stereotipi che s'innestano in una storia coloniale e che hanno ricevuto anche un supporto dalla scienza, soprattutto antropologica. Ora, queste categorie e stereotipi sono presenti nelle pratiche attuali. I tratti caratterizzanti le danze d'Africa sono così stati definiti e si ritrovano, allora, nei corpi e nei discorsi. Ad ogni modo, i coreografi e gli insegnanti di danza africana sono i veri attori che utilizzano e reinterpretano tali riferimenti. In un contesto post-coloniale, l'autrice sottolinea anche i numerosi stereotipi sulla "danza africana" che condizionano in modo complesso le attese e l'apprendimento delle pratiche coreografiche.

Il contributo di Lassibile affronta anche la questione, fin' ora poco studiata, dell'utilizzo dei concetti didattici nei corsi di danza africana. Insegnare o promuovere una danza africana senza stereotipi porta a introdurre una riflessione sulla didattica della danza negro-africana. Spesso le persone che veicolano questa danza lo fanno partendo dalla realtà europea e non dal sistema di pensiero negro-africano. Inoltre, la trasmissione dei saperi non obbedisce alle regole della pedagogia e della didattica interculturale. In questo modo, lo studio dei parametri musicali e della danza negro-africana, la rappresentazione grafica, il movimento corporeo, la voce, gli oggetti sonori, gli strumenti di percussione semplice soffrono l'assenza di riflessione sulla didattica della danza e della musica negro-africana. È, probabilmente, arrivato il momento di realizzare una riflessione critica affinché l'insegnamento e la divulgazione di queste forme artistiche possa essere realizzato in un'ottica post-coloniale. E diventa, perciò, importante studiare la didattica della danza e della musica negro-africana.

Kampoer ci trattiene in Africa nera, in maniera particolare, in Camerun per studiare il *bidéeh*, per eccellenza la musica tradizionale *ngúmba*, capace di pervadere tutta la vita sociale. Si tratta, infatti di un genere musicale che veicola i valori identitari e la visione del mondo dei *ngúmba*. Il *bidéeh*, in quanto eredità ancestrale, continua a celebrare la vita e a regolare le relazioni umane all'interno della stessa società *ngúmba*. Vuole infatti essere uno strumento di affermazione identitaria di questo popolo del Sud-Camerun in questo mondo globalizzato del XXI secolo. L'autore sostiene che la configurazione del *bidéeh*, in quan-

<sup>6</sup> LASSIBILLE, Mahalia, «*La danse africaine*, une catégorie à déconstruire. Une étude des danses des WoDaaBe du Niger», *Cahiers d'études africaines*, (17), 3, 2004, pp. 681-690.

to frutto di una particolare alchimia di riferimenti culturali ngumba, merita di essere studiato come musica postcoloniale. Infatti, in quanto eredità ancestrale, esso non nasce con l'arrivo degli occidentali. Fra l'altro, esso a saputo resistere non solo alla colonizzazione, ma anche al neocolonialismo. Difendendo la legittimità di considerare il *bidéeh* come musica postcoloniale, capace di resistere alle pressioni coloniali e neocoloniali, l'autore propone una riflessione globale sulle musiche negro-africane e sul ruolo che hanno avuto nella resistenza coloniale. Tale riflessione, anche se riguarda un solo genere musicale, è comunque pertinente nel suo obiettivo di iscrivere la musica negro-africana nella scia della critica postcoloniale. Le musiche negro-africane, infatti, hanno spesso saputo canalizzare le preoccupazioni politiche e sociali delle popolazioni e dei gruppi oppressi.

L'ultimo articolo del dossier è il risultato di una indagine realizzata nella provincia di Ancona sulle danze e le musiche etniche. L'idea di partenza del saggio sta nel presupposto che i corsi di danza e musica etnica possono servire per educare al dialogo interculturale. L'autore sostiene che ciò non avviene perché, chi si iscrive, non si pone come scopo lo sviluppo di competenze interculturali. Alla fine ciò che conta è appropriarsi e padroneggiare la ritmica, il linguaggio gestuale e coreutico della danza e della musica degli altri popoli, senza mai condividere e approfondire in termini di conoscenza le tradizioni delle società che ne sono depositarie. I corsi, così come sono offerti, non consentono di conoscere i fondamenti culturali delle danze e musiche etniche utili per decifrare i loro rituali, gestualità e ritmica. I dati della ricerca consentono di avviare una riflessione più strutturata sulla finalità delle scuole di danza e musica etnica e sulla formazione dei loro insegnanti alla didattica interculturale.

L'autore sostiene che i corsi di danze e musiche contribuiscono allo sviluppo dell'auto-coscienza e della tolleranza, a condizione che gli adulti italiani siano capaci di far coincidere i loro bisogni con i valori fondamentali del dialogo interculturale in termini di pensiero e di comportamento. L'obiettivo principale dei corsi di danze e di musiche etniche non può limitarsi alla semplice soddisfazione di esigenze personali. In quanto attività formative per gli adulti, tali corsi dovrebbero sviluppare quelle competenze interculturali capaci di suscitare nei partecipanti una reale etica del dialogo tra i popoli. Il saggio mostra che una dinamica collettiva, nell'ambito del dialogo interculturale con gli adulti, può essere realizzata attraverso le musiche e le danze, a condizione che i contenuti di tali corsi, così come le loro scelte didattiche e pedagogiche, si iscrivano nella logica postcoloniale capace di sostenere il dibattito sulla diversità culturale. Questo implica la necessità di lavorare sui principali meccanismi della trasposizione didattica, del riconoscimento specifico dei saperi, delle sequenze dell'insegnamento, della

doppia ri-contestualizzazione sia in un insieme disciplinare musicale che nella storiografia delle musiche e delle danze etniche. È, infatti, a questo livello che si trova il nodo del problema, fin'ora spesso ignorato a causa della, quasi esclusiva, focalizzazione abusiva e abusata sugli aspetti folcloristici delle musiche e delle danze degli altri popoli.

Esoh ELAMÉ

[elame@unive.it](mailto:elame@unive.it)

*Centro Interateneo Ricerca&Formazione Avanzata  
Università Cà Foscari di Venezia*

*Traduzione dal francese  
Lorenzo Prencipe*

## Introduction

Avec les migrations, toutes les villes européennes se trouvent dans un processus de mutation sociétale rendant leurs populations multiculturelles. Dans ce nouveau contexte, on observe une résurgence de certaines expressions identitaires nationales, régionales, religieuses. On note aussi, une appropriation, voire parfois une (ré)appropriation, de pratiques émanant d'autres réalités culturelles, au point de devenir un nouveau référentiel. La musique et la danse n'échappent à ces nouveaux phénomènes. C'est donc dans ce cadre que l'on recense un nombre croissant de résidents européens adultes qui apprennent les danses et les musiques dites "ethniques". On pense plus particulièrement aux danses communément dites latines (salsa, merengue, samba, rumba, tango argentin, capoeira), ou encore à celles négro-africaines et orientales. La même réflexion vaut pour la musique, les percussions en étant l'exemple le plus éclatant. Ce nouvel intérêt culturel conduit à une offre grandissante de leçons en la matière, proposées par les écoles ou studio de danse et de musique, les centres sportifs et de fitness ou encore les discothèques.

Or, la méthodologie sur laquelle repose bon nombre de ces cours est dépourvue de toute dimension interculturelle. En effet, les enseignants se préoccupent d'enseigner les pas de base ou encore la maîtrise du rythme et des sonorités, sans pour autant aborder la question de la réalité culturelle d'origine de ces éléments culturels. En procédant ainsi, les élèves adultes apprennent une danse ou l'utilisation d'un instrument, sans avoir accès à la culture de provenance d'un tel savoir-faire. Durant tout le parcours de formation, ils ne sont pas véritablement mis dans les conditions de s'ouvrir à la diversité culturelle, n'ayant pas l'opportunité d'aller au-delà des idées reçues relatives aux musiques, danses et histoires des autres peuples. On finit par avoir des contrastes surprenants: une même personne peut apprendre à danser la salsa cubaine ou encore la samba, tout en ayant et conservant une représentation largement stéréotypée des brésiliens et des cubains.

L'objet de ce numéro de «*Studi Emigrazione*» s'inscrit dans le cadre de l'éducation des adultes à travers les activités ludiques. En outre, il se positionne dans le courant postcolonial. Il s'agit en effet de mener

une étude critique des modalités de construction des images et opinions des adultes européens sur les danses et musiques dites ethniques. En quoi l'exotisme occidental, soupçonné d'être réducteur de la diversité, conduit-il à la production de représentations stéréotypées de ses propres musiques et danses et de celles des autres peuples? Les interrogations que nous faisons sur l'incidence du legs colonial dans les conceptions des danses et musiques d'ici et d'ailleurs visent à en favoriser une conception rénovée, dans une critique postcoloniale. Notre finalité est de comprendre la pertinence que peuvent jouer les danses et musiques d'ici et d'ailleurs dans le renforcement des compétences des adultes sur le dialogue interculturel. Comment faire converger l'apprentissage des danses et musiques d'ici et d'ailleurs et la lutte contre les discriminations?

Dans leur article, Magali Nayrac et Anaïs Vaillant abordent la question de la circulation des musiques brésiliennes en France qu'elles qualifient de dialogue franco-brésilien coincé entre exotisme et essentialisme. Les auteurs montrent que la circulation des musiques brésiliennes reste profondément marquée par des représentations idéalisées et stéréotypées du Brésil et de sa culture. A partir de l'exemple du swing musical, les auteurs s'interrogent sur les processus de naturalisation des compétences musicales et sur les conditions d'un dialogue interculturel dans un contexte où les modalités d'échanges sont soumises à un marché économique fondé sur des inégalités sociales et culturelles. On retiendra de cette contribution que les musiques brésiliennes restent, sous leur apparente volonté d'ouverture à la diversité, un vecteur de différenciations culturelles et ethniques. Supports et matières des stéréotypes les plus persistants, les diffusions musicales entre Brésil et France, via les émissions de radio et encore plus fortement via la pratique des percussions, contribuent à perpétuer l'inégalité des relations interculturelles héritée de l'histoire coloniale.

Pour rester dans le même registre géographique, Monica Aceti dans son article analyse le processus de globalisation de la Capoeira en Europe, mettant ainsi en avant un phénomène de circulation d'un bien culturel immatériel brésilien hors de son lieu d'origine. L'auteur montre comment, tout au long de ces dernières années et plus spécifiquement à partir des années 1980, des capoeiristes brésiliens quittèrent leur pays, afin de répandre cette activité et de bénéficier de conditions de vie plus avantageuses. L'auteur soutient que le processus de migration s'est accentué, d'une part, par le développement de «réseaux supranationaux de capoeira» qui facilitent l'insertion des nouveaux arrivants. D'autre part, l'arrivée sur le marché d'un nombre croissant d'enseignants européens modifie le schéma traditionnellement utilisé par les Brésiliens. Monica Aceti parle aussi de la légitimité de l'acte de transmission de la capoeira afro-brésilienne en Europe qui est revendiquée par les

individus «naturellement» porteurs des signes de la brasilianité, inversant ainsi de façon inédite le schéma colonial historique. Ce nouveau contexte conduit à s'interroger sur les modalités actuelles de construction des savoirs dans l'enseignement de la capoeira en relation avec la diversité des savoirs de référence ou susceptibles de le devenir. Force est de constater que le processus de rénovation des contenus d'enseignement de la capoeira souffre d'une absence de formalisation des savoirs, de formation des enseignants et de transposition didactique.

La contribution de Guillot Gérald est à cet effet pertinente dans la mesure où elle concerne la didactique de la musique, discipline jeune qui est appelée à construire ses propres concepts, notamment à partir d'emprunts aux champs voisins. C'est le cas par exemple des concepts de représentations ou de conceptions empruntés à la sociologie de Durkheim et à la psychologie sociale, de transposition didactique<sup>7</sup>, de trame conceptuelle<sup>8</sup> ou encore d'objectif-obstacle<sup>9</sup>, de contrat didactique<sup>10</sup> et de modélisation<sup>11</sup>. Guillot souligne à cet effet que dans un contexte planétaire où la culture musicale de l'Autre fait l'objet d'un intérêt grandissant de la part d'un citoyen européen de plus en plus conduit à côtoyer la différence, il faut bien se questionner sur la manière de transposer les savoirs de cette musique. L'auteur interroge plus particulièrement le mode de diffusion des musiques afro-brésiliennes carnavalesques au Brésil puis en Europe, où elles gagnent l'intérêt de nombreux musiciens amateurs. Il soutient que l'implantation de ces musiques induit des pratiques pédagogiques plus ou moins formelles dont l'observation révèle une ambivalence entre le désir d'altérité et une production dont le sens est presque totalement reconstruit sur la base de valeurs occidentales. Guillot pense que la pratique, par un public adulte européen, de musiques issues de cultures parfois nommées extra-européennes, passe par un mécanisme d'enseignement / apprentissage qu'il aborde d'un point de vue de l'éducation interculturelle.

<sup>7</sup> CHEVALLARD, Yves, *La transposition didactique, du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble, La Pensée Sauvage, 1991.

<sup>8</sup> ASTOLFI, Jean-Pierre; DAROT, Eliane; GINSBURGER-VOGEL, Yvette; TOUS-SAINT, Jacques, *Mots-clés en didactique des sciences: Repères, définitions, bibliographies*. Paris – Bruxelles, De Boeck, 1997.

<sup>9</sup> MARTINAND, Jean-Louis, *Questions actuelles de la didactique des sciences*. In: GIORDAN, André, et al. (dir.), *Psychologie génétique et didactique des sciences*. Berne, Peter Lang, 1989, pp. 93-105; ID., *La didactique des sciences et de la technologie et la formation des enseignants*, «ASTER», 19, 1994, pp. 61-75.

<sup>10</sup> JOSHUA, Samuel; DUPIN, Jean-Jacques, *Introduction à la didactique des sciences et des mathématiques*. Paris, PUF, 1993.

<sup>11</sup> MARTINAND, Jean-Louis, *La modélisation*. In: GOFFARD, Monique; WEIL-BARAIS, Annick (dir.), *Enseigner et apprendre les sciences. Recherches et pratiques*. Paris, Armand Colin, 2005, pp. 174-191.

Cette réflexion pilote de Guillot nous amène à préciser que la définition de l'objectif d'enseignement dans la didactique de la musique brésilienne est déterminante dans la formation professionnelle des futurs professeurs de musique brésilienne.

Mahalia Lassibile nous conduit en Afrique noire où elle aborde la question de la «*danse africaine*», comme «*une catégorie à déconstruire*»<sup>12</sup>. Elle analyse cette catégorie comme une construction culturelle, politique et idéologique tout en mettant particulièrement en évidence le fait que le seul énoncé de «*danse africaine*» suscite de nombreux stéréotypes qui s'ancrent dans une histoire coloniale et pour lesquels la science, notamment anthropologique, fut partie prenante. Or, ces catégories et stéréotypes participent des pratiques actuelles. Les traits par lesquels les danses d'Afrique ont été définies se retrouvent dans les corps et les discours. Cependant, les chorégraphes et professeurs de danse africaine sont des acteurs à part entière qui utilisent et réinterprètent ces références. L'auteur, dans un contexte postcolonial, met en évidence aussi les stéréotypes sur «la danse africaine» qui sont en conséquence nombreux et structurent de façon complexe les attentes et l'apprehension des pratiques chorégraphiques. La contribution de Lassibile pose aussi la question de l'utilisation des concepts didactiques dans les cours de danse africaine. Il s'agit d'une question qui a été jusqu'ici très peu abordée. Enseigner ou promouvoir une danse africaine privée de ses stéréotypes renvoie à une réflexion sur la didactique de la danse négro-africaine. Le plus souvent, les personnes qui véhiculent cette danse le font à partir de la pensée européenne plutôt que d'utiliser le système de pensée négro-africaine. En outre, la transmission des savoirs n'obéit pas aux règles de la pédagogie et de la didactique interculturelle. Ainsi l'étude des paramètres musicaux et de danse négro-africaine, la représentation graphique, le mouvement corporel, la voix, les objets sonores, les instruments de percussions simples, souffrent d'une absence de réflexion sur la didactique de la danse et musique négro-africaine. Il est peut-être temps de mener une critique importante afin que l'enseignement, tout comme la divulgation de ces formes artistiques, puisse se faire dans une approche postcoloniale. Pour cela, une piste de recherche importante concerne la didactique de la danse et musique négro-africaines.

Kampoer nous maintient en Afrique noire et plus particulièrement au Cameroun pour nous parler du *bidéeh*, qui est par essence la musique traditionnelle *Ngúmba*, meublant par ailleurs la vie sociale.

<sup>12</sup> LASSIBILLE, Mahalia, «*La danse africaine*, une catégorie à déconstruire. Une étude des danses des WoDaaBe du Niger», *«Cahiers d'études africaines»*, (17), 3, 2004, pp. 681-690.

C'est un genre musical qui traduit les valeurs identitaires et la vision du monde du *Ngúmba*. Le *Bidéeh*, en tant qu'héritage ancestral, continue à célébrer la vie et à réguler les relations humaines au sein même de la société *ngúmba*. Il entend demeurer un instrument pour l'affirmation identitaire de ce peuple du Sud-Cameroun dans ce monde globalisé du 21<sup>ème</sup> siècle. L'auteur tend à montrer que la configuration du *bidéeh*, en tant que produit d'une alchimie spécifique des référents culturels *ngumba*, mérite d'être appréhendée comme musique postcoloniale. En effet, en tant que legs ancestral, elle n'apparaît pas avec l'avènement des Occidentaux. Par ailleurs, elle a su résister non seulement à la colonisation, mais également au néocolonialisme. Défendant la légitimité de considérer le *bidéeh* comme une musique postcoloniale, de part son sens d'engagement à la résistance coloniale et néocoloniale, l'auteur pose le problème d'une réflexion d'ensemble sur les musiques négro-africaines et le rôle qu'elles ont joué dans la résistance coloniale. Cette réflexion, malgré le fait qu'elle ne concerne qu'un genre musical, est toutefois pertinente pour inscrire la musique négro-africaine dans le sciage de la critique postcoloniale. Les musiques négro-africaines ont dans bien des cas su canaliser des préoccupations politiques et sociales des populations et des groupes opprimés.

Le dernier article du dossier nous présente les résultats d'une enquête sur les danses et musiques ethniques réalisée dans la province d'Ancône (Italie). L'idée de fond de cette contribution réside dans le fait que les cours de danses et de musiques ethniques peuvent servir l'intérêt de l'éducation au dialogue interculturel. Jusqu'à présent, une telle acceptation n'est que très faiblement répandue car ces activités ne sont jamais réellement promues dans une perspective d'acquisition et renforcement des compétences interculturelles. En effet, l'objectif qui anime les adultes à participer à ces cours consiste en l'appropriation d'un rythme, d'un langage gestuel lié à la danse et musique des autres peuples, sans pour autant vouloir partager et approfondir les traditions des sociétés desquels émanent ces éléments culturels. Tels qu'ils sont structurés, ces cours ne permettent pas d'acquérir les fondamentaux culturels des danses et musiques ethniques utiles pour déchiffrer les rites, rythmes et gestes.

L'auteur soutient que les cours de danse et musiques contribuent au développement de l'auto-conscience et de la tolérance, à condition que les adultes italiens soient capables de faire coïncider leurs besoins avec les valeurs fondamentales du dialogue interculturel en terme de pensée et de comportement. L'objet principal des cours de danses et de musiques ethniques ne peut pas se limiter à la satisfaction d'exigences personnelles. Au titre d'activités formatives pour les adultes, ces cours

doivent développer les compétences interculturelles engendrant chez les participants une réelle étique de dialogue entre les peuples.

Le texte montre qu'une dynamique collective, dans le domaine du dialogue interculturel auprès des adultes, peut se faire à travers les musiques et danses, à condition que les curriculum de ces cours, tout comme leurs démarches didactiques et pédagogiques, s'inscrivent dans une logique postcoloniale pour alimenter en permanence le débat sur la diversité culturelle. Cela implique alors de travailler sur des mécanismes principaux de la transposition didactique, désyncrétisation des objets de savoirs, séquençage de l'enseignement, double ré-contextualisation dans un corpus disciplinaire musical d'un côté, et dans l'historiographie des musiques et danses ethniques de l'autre. C'est en effet à ce niveau là que se situe le nœud du problème, jusque-là trop souvent négligé du fait d'une focalisation abusive sur les aspects folkloriques des musiques et danses des autres peuples au point de poser le problème des références.

Esoh ELAMÉ

[elame@unive.it](mailto:elame@unive.it)

*Centro Interateneo Ricerca&Formazione Avanzata  
Università Cà Foscari di Venezia*

# De la circulation des musiques brésiliennes en France: un dialogue franco-brésilien entre exotisme et essentialisme?

## Introduction

A l'heure de ce qu'il est convenu d'appeler la globalisation, un véritable marché des biens culturels se développe, au-delà des frontières nationales et continentales, et dans lequel diverses propositions identitaires et culturelles se retrouvent en concurrence. Certains pays se révèlent particulièrement attractifs pour les pays du Nord. C'est le cas du Brésil qui exporte massivement, particulièrement depuis les années 1970, de nombreux styles musicaux suscitant des intérêts artistiques et des démarches d'appropriation ou encore des formes de tourisme culturel. La France, comme d'autres pays d'Europe, les Etats-Unis, et le Japon, possède aujourd'hui ses amateurs, passionnés et pratiquants de musiques brésiliennes. Nous souhaitons ici comprendre et questionner cet engouement autour de ces musiques à partir des pratiques et des discours d'un échantillon de ces passionnés, rencontrés lors de deux terrains de recherche<sup>1</sup>, celui des *batucadas* et celui des émissions de radio brésiliennes, en France. La *batucada* désigne au Brésil la pratique informelle des percussions et par extension un regroupement improvisé de personnes jouant des rythmes appartenant notamment à la famille musicale du samba. Si le terme de *batucada* est peu usité au Brésil, et revêt parfois des connotations péjoratives – une *batucada* consiste dans ce cas à jouer de la musique sans technicité particulière –, c'est celui-ci qui s'est imposé massivement à l'extérieur du Brésil accompagnant la diffusion de la pratique des percussions brésiliennes dans

<sup>1</sup> Les terrains ont été réalisés au Brésil et en France entre 2004 et 2008, dans une approche qualitative et microsociale. Seront ici utilisés principalement des propos recueillis lors d'entretiens semi-directifs (pour les animateurs radio) et de récits de vie axés sur le parcours musical au sens large (pour les percussionnistes). Cette matière est complétée par quelques éléments issus d'observations in situ et d'observations participantes (portant notamment sur les interactions lors de cours et de stages destinés aux pratiquants des *batucadas*).

le monde. En France, les *batucadas* sont connues aujourd'hui comme des groupes de percussionnistes, de dix à quarante personnes en moyenne, qui déambulent tout en jouant, la plupart du temps dans les rues lors d'événements publics. Ce que nous appelons ici «*émissions de radio brésilienne*», sont des émissions radiophoniques, où des individus le plus souvent bénévoles et amateurs, traitent de la culture et de la musique brésilienne. Durant une ou deux heures, elles ont lieu hebdomadairement sur des radios associatives locales généralistes à Paris et à Toulouse et constituent des «rendez-vous» entre amateurs de musiques brésiliennes.

Ces deux dispositifs révèlent une demande musicale émanant de ces pratiquants français qui est souvent perçue, en Occident, comme une ouverture sur le monde, un désir d'altérité. Quelles représentations ces amateurs français ont-ils du Brésil, des Brésiliens et de leur culture musicale? Comment justifient-ils leur attrait, parfois leur fascination, pour ce pays, son peuple et ses musiques? Nous verrons que le fait d'être activement plongé dans la musique brésilienne n'empêche pas l'entretien des représentations stéréotypées du pays comme de ses habitants. Néanmoins, l'intérêt pour les musiques brésiliennes peut créer de multiples modalités d'apprentissage et d'acquisition de références culturelles brésiliennes musicales et extra-musicales. Dans un second temps, il paraît pertinent de s'intéresser aux interactions de ces amateurs avec des Brésiliens, tenus ou autoproclamés comme détenteurs légitimes des biens culturels. Des "passeurs" brésiliens considèrent les enjeux de ce marché, tant sur le plan culturel et symbolique que sur le plan économique, et participent à une large diffusion des biens culturels à l'étranger notamment par la transmission des musiques. Si ces dernières sont diffusées, exportées, ou mises sur la scène touristique, nous verrons comment certains acteurs culturels de différentes régions du Brésil entretiennent le discours d'un avantage culturaliste, voire essentialiste, qui limiterait leur dépossession. L'inimitable swing brésilien et le mythique sens du rythme constituent un domaine privilégié, tant dans les discours des Brésiliens que dans celui des Français, de ces mécanismes dialogiques d'appropriation et d'essentialisation. En effet, l'appropriation à échelle mondiale des musiques brésiliennes semblerait s'accompagner d'une réappropriation brésilienne des stéréotypes et stigmates essentialistes qui atténuerait le sentiment d'expropriation culturelle. C'est en considérant ce mouvement dialogique autour des musiques brésiliennes que nous décrirons quelques modalités et enjeux sociaux dans la transmission et le dialogue interculturels.

### **Français passionnés de musiques brésiliennes: de la soif d'altérité à la quête de légitimité**

*Je commence cet article en remerciant le peuple et le gouvernement français pour l'accueil fraternel que la France a réservé au Brésil [...].*

*Cette "invasion amicale" du Brésil a dépassé toutes nos attentes. [...] Le tout entouré d'une authentique curiosité et d'une vraie tendresse que seuls deux peuples amis peuvent avoir l'un envers l'autre*» (Luiz Ignacio Lula, Président de la République du Brésil)<sup>2</sup>.

Affirmer de façon générale l'intérêt des ressortissants d'un pays pour un autre n'est pas chose aisée car il n'existe pas d'enquêtes quantitatives sur le sujet, toutefois quelques indicateurs peuvent sembler révélateurs, tel le succès de l'Année du Brésil en France<sup>3</sup> ainsi évoqué par le Président Lula. Le Brésil "envahirait amicalement" la France au travers de ces productions culturelles, notamment la musique, car pour reprendre les mots du Ministre et artiste Gilberto Gil «la production musicale du pays représente la plus grande force de l'économie culturelle brésilienne» et sa «plus grande pénétration internationale»<sup>4</sup>. Au-delà du marché, de nombreux éléments historiques et culturels lient le Brésil à la France, de l'Histoire coloniale à l'implantation des grandes entreprises françaises en passant par l'influence de la pensée positiviste dans la création de la Nation brésilienne. Dans la préface de l'ouvrage de M. Carelli dressant l'inventaire des ces échanges culturels, G. Durand considère «la relation France-Brésil [...] débarrassée, épurée des sempiternelles hypothèques dialectiques de colonisateur à colonisé»<sup>5</sup>, suite aux échecs successifs de la mission "France Arctique" aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. La suite de l'ouvrage montre pourtant tout un processus de "colonisation" idéologique, d'importation des idées des Lumières et de références philosophiques à la Révolution Française, et d'appropriation d'une culture dominante par les élites brésiliennes. Quelques résistances à cette «culture élitiste d'importation» se font entendre au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Des intellectuels et artistes brésiliens manifestent un certain "contentieux franco-brésilien", voire "une dis-

<sup>2</sup> LULA, Luiz Ignacio, *Un peu de ce que nous sommes*, «Revue Rézo internationale», 18, 2005.

<sup>3</sup> De mars à décembre 2005, événement organisée par l'AFAA.

<sup>4</sup> Extrait du discours du ministre lors de l'ouverture de la première édition de la *Feira Música Brasil*, le 7 février 2007, cité par le site de discussion sur les politiques culturelles *Cultura e Mercado*, [www.culturaemercado.com.br](http://www.culturaemercado.com.br). En 2005, ce site donnait ces quelques chiffres: le Brésil occupe le dixième rang mondial sur le marché musical, avec un marché interne très fort (80% des ventes de disques au Brésil concernent la production nationale contre 5% pour les autres pays latino-américains), et un marché externe tout aussi conséquent puisque l'industrie phonographique brésilienne aurait exporté 70 millions de disques à travers le monde et fait circuler 650 millions de Réais cette année-là.

<sup>5</sup> DURAND, Gilbert, Préface. In: CARELLI, Mario, *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la Découverte aux temps modernes*. Paris, Editions Nathan, 1993, p. 8.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 139.

sidence francophobe", pour un désir d'autonomisation culturelle qui annoncera le modernisme des années 1920-1930. L'influence culturelle avérée de la France des Lumières doit être également reconstruite d'un point de vue global, notamment à partir de son implication dans le système colonial et esclavagiste de l'Atlantique Noir. Les relations a priori non coloniales et amicales entre la France et le Brésil se nourrissent d'une idéologie "eurocentrique"<sup>7</sup> réduisant le rôle historique de la France à la diffusion de ces idées "universelles" et conservant un statut subalterne au Brésil en tant que "victime innocente" du colonialisme, alors même que sa propre «charge coloniale et impériale» est loin d'être nulle<sup>8</sup>. Ces relations franco-brésiliennes contemporaines, héritées de la construction idéologique eurocentrique et d'un colonialisme refoulé, posent selon nous un cadre favorable à la circulation et à l'appropriation des musiques brésiliennes en France, qui moins marquées politiquement ou communautairement que d'autres musiques en circulation, offre ce possible confort de projection sur le Brésil.

### *Représentations et projections françaises sur les musiques brésiliennes: altérité positive et reproduction des stéréotypes<sup>9</sup>*

Nous avons donc rencontré sur nos terrains de thèse respectifs des joueurs de *batucada* et des animateurs d'émissions de radio brésiliennes<sup>10</sup>, que nous rassemblons ici dans la catégorie analytique des «passionnés de musiques brésiliennes». Pour ces passionnés, le Brésil est un pays attristant, attractif, auquel on attribue de nombreux qualificatifs positifs. La plupart d'entre eux disent savoir que le Brésil souffre de nombreux stéréotypes<sup>11</sup>, et certains affirment vouloir lutter contre ce phénomène. C'est le cas de Dopo, animateur d'émission de radio et percussionniste, qui dit vouloir «essayer de sortir des clichés, paillettes et plumes, les danseuses en string...». Certains semblent se considérer comme des initiés, connaissant et reconnaissant la richesse culturelle du Brésil, et pou-

<sup>7</sup> SHOHAT, Ella; STAM, Robert, *Travelling Multiculturalism: A Trinational Debate in Translation*. In: LOOMBA, Ania, et al. (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, Duke University Press, 2005, pp. 293-316: 297.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>9</sup> Pour une définition du concept de stéréotype, voir BOURHIS, Richard Y.; LEYENS, Jacques Philippe (dirs.), *Stéréotypes, Discrimination et Relations Inter-groupes*. Liège, Mardaga, 1994.

<sup>10</sup> Notons que certains animateurs sont aussi percussionnistes: ils cumulent donc les deux pratiques.

<sup>11</sup> Au sujet des stéréotypes liés au Brésil, voir NAYRAC, Magali, *Les stéréotypes face à l'apport orienté d'informations. Tentative expérimentale de transformation d'un stéréotype: le cas du Brésil*. Mémoire de maîtrise en sciences de l'information et de la communication, Toulouse I, 2003.

vant donc devenir les ambassadeurs d'un regard moins réducteur auprès d'autres Français. Mais au-delà de cette sincère bonne volonté, le poids des stéréotypes demeure ambigu. Les clichés ne sont pas directement combattus sur leur fausseté mais plutôt relativisés en vue d'être noyés dans la «richesse» de la culture brésilienne (*«il n'y a pas que ça»*). Les mêmes informateurs explicitent leur attrait pour les musiques du Brésil par des discours d'idéalisation et de projection, construits essentiellement sur des oppositions entre les sociétés des deux pays. La musique, a priori support privilégié d'ouverture aux cultures "exogènes", se trouve être finalement, par son caractère corporel et sensoriel, un pivot efficace d'une articulation différentielle entre "les Brésiliens", naturels, festifs et communautaires, et "les Français" rationnels, individualistes et «coincés». C'est ce qu'exprime ici encore Dopo: *«Les Brésiliens vont toujours essayer de s'adapter. En France, chacun joue pour soi, la tête dans son instrument [...]. Et j'ai l'impression que vraiment les Français (...) ont une mentalité de solistes, alors que les Brésiliens ont plus une mentalité de groupe»*. On retrouve un discours tout aussi différentiel, opposant ici et là-bas, chez Benji, ancien percussionniste et joueur de *cavaco*<sup>12</sup>: *«c'est l'état d'esprit autour de la musique et... la spontanéité de la fête, de la musique populaire là-bas qui inclut les origines. [...] En France quand il s'agit de faire un peu de musique, tout le monde est coincé [...]»*. Le Brésil et sa culture musicale apparaissent souvent comme un désinhibant pour des Français dont la spontanéité et le naturel seraient étouffés par une socialisation à la française. C'est ce que semble exprimer ici Julie, une étudiante à la fois animatrice radio et percussionniste: *«le Brésil c'est super anti-complexe! Bon, y a encore du travail, moi au départ je suis hyper coincée sur la danse, et c'est vrai que je me suis retrouvée des fois dans des fêtes brésiliennes à faire n'importe quoi, des trucs que j'aurais jamais osé!»*. Elodie, étudiante franco-brésilienne, elle aussi animatrice radio et musicienne amateur<sup>13</sup>, interprète cette tendance: *«Je pense que ça a séduit un public qui... qui était déjà latent en fait, qui avait déjà soif. Le Français est vraiment curieux. Dans le sens positif du terme. [...] Parce qu'au Brésil, il y a toutes les frustrations du Français, je pense! [rires] Tout ce qu'on n'aurait plus ici»*. C'est en effet ce que semble révéler l'étude des joueurs de batucadas dans différentes régions françaises. Ils définissent leur pratique musicale avant tout comme un *«faire de la musique ensemble»* et mobilisent des représentations générales sur la vie brési-

<sup>12</sup> Petite guitare populaire à 4 cordes pincées très jouée dans le *choro* et le *samba*, appelée aussi *cavaquinho*.

<sup>13</sup> Également créatrice du réseau inter-associatif de la culture brésilienne en Midi-Pyrénées, *Comunicarte*.

lienne et sa présupposée riche activité musicale qu'ils opposent à leur vécu d'un quotidien français pauvre en pratiques musicales collectives. Il y a constamment cette opposition entre l'Europe, au folklore poussiéreux et muséifié, qui apparaît comme un négatif du Brésil où la culture demeurerait plus vivante, vibrante, exubérante<sup>14</sup>. Le Brésil, avec ses musiques de percussions, est ainsi devenu un réservoir de musiques, un modèle de sociabilité, de fête et de traditions vivantes. Ces représentations d'une culture brésilienne idéalisée nourrissent alors chez les participants une critique latente du manque de pratiques culturelles sur le territoire français ou européen. La survalorisation culturelle et musicale du Brésil par de nombreux Français, loin de déjouer les processus de naturalisation des différences, semble plutôt investir ce pays d'une sorte de mission salvatrice face au vide culturel des sociétés modernes. Si, selon Mario Carelli, «la tradition française a souvent une vision pittoresque du Brésil comme d'un jeune pays exotique en voie de modernisation [...]», il existe une variante de ce regard éloigné, également familière à la tradition française, qui consiste à admirer la culture brésilienne «en raison de son primitivisme»<sup>15</sup>. Cette attitude, opposant l'universalité d'une pensée européenne au localisme de traditions populaires de là-bas relève, même inconsciemment, «de l'ethnocentrisme que nie la xénophilie affichée»<sup>16</sup>. Le Brésil deviendrait ainsi une sorte d'*Eldorado culturel*, or comme l'ont dit A. Mattelard et E. Neveu sur un tout autre sujet<sup>17</sup>: «Rien de nouveau sous le soleil. Depuis la conquête de cette partie du Nouveau Monde, l'Europe ethnocentrique a toujours considéré ce territoire des utopies comme un vivier de "supplément d'âme"». La passion des musiques brésiliennes peut alors évoluer vers une forme de xénophilie dans l'apprentissage élargi d'un idéal culturel réifié.

### *Apprentissage interculturel: de la musique et plus si affinités*

Comment apprend-t-on la musique brésilienne quand on vit en France? Si certaines institutions d'Etat enseignent depuis peu les musiques de percussions brésiliennes (dans le cadre des formations de "mu-

<sup>14</sup> Nombre d'artistes défenseurs de la culture occitane en France ont établis des liens étroits avec des artistes du Nordeste brésilien, les considérant comme des modèles de revitalisation des musiques traditionnelles. Voir MORTAIGNE, Véronique, *De l'influence des musiques du monde sur les musiques actuelles*. In: *Les musiques du monde en question*. Paris, Maison des cultures du Monde, 1999, pp. 37-44.

<sup>15</sup> Tzvetan Todorov cité par CARELLI, M., *Cultures croisées. Histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la Découverte aux temps modernes*, op. cit., p. 147.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>17</sup> En l'occurrence la diffusion des *Cultural Studies* en Amérique latine, MATTELARD, Armand; NEVEU, Erik, *Cultural Studies' Stories. La domestication d'une pensée sauvage?*, «Réseaux», 80, 1996, pp. 11-58.

siques traditionnelles"), la *batucada* s'est tout d'abord implantée massivement sur des territoires non institutionnels, pour devenir ensuite une activité associative très répandue. Cette pratique musicale concerne majoritairement des amateurs, ces "bons sauvages" de la musique dont la plupart a souffert soit d'une absence d'éducation musicale soit d'une expérience malheureuse avec les enseignements institutionnels<sup>18</sup>. Les musiciens amateurs, rencontrés sur les terrains de la *batucada* en France, expriment de manière récurrente leur vécu d'une rupture forte entre l'institutionnel et l'informel, entre la musique populaire et l'enseignement académique, entre la pratique et le savoir. Jouer de la musique "dans la rue" est pour grand nombre d'entre eux un acte significatif: la *batucada* pousserait les limites d'une conception confinée de la représentation musicale, effaçant a priori les frontières entre *musiquants* et public<sup>19</sup>. Le caractère exotique des musiques de *batucadas* agit fortement et doublement dans le contexte amateur de l'appropriation: en effet, les rythmes sont appris hors des autorités musicales institutionnelles de par leur transmission orale et loin des autorités musicales traditionnelles de par la distance des références originelles<sup>20</sup>. Tout semble donc pouvoir se transmettre sans solfège et sans partitions, par un apprentissage "aural" largement valorisé en opposition aux cadres de l'institution musicale française<sup>21</sup>, et en adéquation avec la façon supposée d'apprendre *là-bas*. Ainsi, Elodie s'exclame en parlant d'un ami musicien brésilien: «*Tu prends Fabio, il n'aura jamais, jamais, jamais, jamais appris une partoche, on lui aura montré comme ça! C'est un truc qu'il a tellement incorporé!*». Bien qu'il y ait cette volonté et cette pratique de la transmission orale, certains percussionnistes amateurs français, et c'est le cas d'Elodie, disent avoir «vraiment besoin d'apprendre Carré», c'est-à-dire d'intellectualiser et de rationaliser ce qu'ils jouent (ou ce qu'il faudrait jouer) en décomposant les temps. C'est ainsi que sont tout de même apparus en France des méthodes, livres, tutoriaux en accès libre sur Internet et DVD qui, sans même user de réelles partitions rythmiques, décortiquent les rythmes ou élaborent des techniques corporelles pour aider à

<sup>18</sup> HENNION, Antoine; MAISONNEUVE, Sophie; GOMART, Emilie, *Figures de l'amateur*. Paris, La Documentation Française, 2000.

<sup>19</sup> ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession* (1990). Paris, Gallimard, 2004, p. 202.

<sup>20</sup> Les Brésiliens immigrés sont généralement très peu nombreux dans les groupes de *batucadas* dans le monde. En France, les *batucadas* composées majoritairement de Brésiliens sont sous-représentées.

<sup>21</sup> Du latin *auricula* qui signifie oreille. MABRU, Lothaire, *Ripataoulères et fanfares, destins croisés*. In: *Entre l'oral et l'écrit. Rencontre entre sociétés musicales et musiques traditionnelles*. Toulouse-Parthenay, Modal-Conservatoire Occitan, 1997, pp. 87-88.

les reproduire. Ce type d'apprentissage est parfois perçu comme un mal nécessaire, dont il faudrait s'affranchir ensuite, comme le dit l'intermittent Benji: «*des partitions, des 1,2,3,4, des calages de pieds... On décortique tout et on met tout dans des cases, on explique bien tout, on apprend chose par chose, et le naturel passe... à la trappe! Et tout le swing, le truc... Disparu!*». On observe un mouvement similaire pour les animateurs français d'émissions culturelles de radio sur le Brésil. Sans pratiquer directement une musique, ces animateurs se trouvent dans une situation de passation de la culture exogène vers leurs compatriotes, et se donnent souvent pour mission de la traduire, de l'expliquer pour qu'elle soit comprise et appréciée «*à sa juste valeur, dans toute sa richesse*». Ils sont eux-mêmes confrontés à la question de l'acquisition des compétences et à la problématique de leur légitimité. Pour l'acquisition des compétences musicales – comme connaître les différents artistes (leur biographie et discographie) et identifier les multiples genres musicaux en ayant des notions sur leurs contextes sociaux historiques et actuels – les animateurs adoptent d'abord une écoute «*boulimique*» pour reprendre les termes de Julie, se procurant le plus de disques possibles par tous les moyens envisageables (disquaires, médiathèques, emprunts aux amis, téléchargement), et se constituant parfois d'impressionnantes collections. Cette bousculade musicale s'accompagne aussi de recherches au travers de sources écrites: livres, sites internet, articles de presse. Cette acquisition de connaissances est indispensable mais non suffisante pour se sentir légitime à animer une émission de radio brésilienne de façon hebdomadaire et durable sans être brésilien. Il semble en effet nécessaire de se démarquer de ce que tout amateur de musique brésilienne pourrait faire, et ce par le développement de solides compétences extra-musicales en vue d'une "brésilianisation": il s'agit d'acquérir tout d'abord la langue, élément fondamental de la compréhension interculturelle, ainsi qu'un savoir minimum et générique sur le pays, (principaux éléments historiques, rudiments de géographie, grands hommes et référents culturels majeurs) ainsi que les productions culturelles brésiliennes non-musicales (cinéma, littérature, théâtre, arts plastiques). Si ces savoirs sont le plus souvent acquis par érudition, on observe une différence fondamentale pour la langue, où comme pour la musique c'est l'apprentissage oral qui est valorisé. Le portugais du Brésil s'apprend donc le plus souvent par immersion et contact avec des Brésiliens, au sein de la "communauté" des migrants en France, ou lors d'un voyage au Brésil. La maîtrise littéraire du portugais sera ainsi moins considérée que la pratique du langage courant et de l'argot acquis par une oralité quotidienne. Si tous les animateurs de radio rencontrés développent ainsi leur connaissance d'éléments extra-musicaux, il n'en

va pas systématiquement de même pour les membres des batucadas. Ainsi, par exemple Benji, aujourd’hui chanteur et joueur de *cavaco*, décrivant son parcours au sein d’une *batucada* toulousaine nous dit: «*Je crois que à l'époque c'était pas un souci de... d'intégrer une culture brésilienne ou d'intégrer une musique brésilienne. On parlait pas brésilien, on s'habillait pas avec des T-shirts Brasil et compagnie. [...] Le but recherché, c'était de taper la musique, entre collègues quoi! [...] J'attache peut-être, effectivement, plus d'attention à la technique musicale ou à l'émotion, que... à la culture brésilienne elle-même!*». Dans cette posture que nous qualifions de mélomane, ce musicien confirmé garde une certaine distance par rapport au Brésil, et se distingue ainsi de l’engouement massif et ostentatoire pour le pays aux allures de phénomène de mode sans profondeur. Et lui d’ajouter: «*Après t'as l'effet cari-catural aussi de ça, c'est-à-dire que t'as les gens qui s'la jouent un peu, qui parlent toujours en brésilien même si ils sont purs... purs Français*». Certains pratiquants de musique pourraient en effet être qualifiés de “convertis”, ce qui ne va pas sans soulever quelques interrogations, comme ici dans les paroles d’Elodie décrivant la posture d’un de ses proches: «*Vincent c'est devenu Vicente, il a appris le portugais en écoutant des chansons de samba, il a un accent génial, il a soif de Brésil, il m'écoute religieusement quand je lui explique des textes... Et il y est allé deux fois dans sa vie, quoi! C'est ça que je trouve énorme! J'aimerais bien comprendre... Et Vincent il est gersois! Il est plus Français que le roi!*». Ainsi la combinaison des facilités d'accès économiques avec l'intérêt croissant et valorisé pour les pratiques culturelles de l'Autre, suscite en plus de l'appropriation proprement musicale, une démarche qui ressemble étrangement à un processus d'acculturation.

### *Voyages aux sources: attentes et destinations*

Le voyage sur le territoire originel de la culture qui les passionne est une étape dans le parcours interculturel, ou, pour reprendre la notion de H. Becker, dans la carrière de brésilianisation<sup>22</sup>. En effet, il permet de comprendre en situation la culture acquise, de perfectionner la maîtrise de la langue si importante pour la radiophonie, et surtout de voir et de ressentir ce qui ne se lit pas dans les livres, notamment par les rencontres avec les autochtones. Nombre de passionnés de musiques brésiliennes disent en effet aimer le Brésil avant tout pour les Brésiliens et cherchent dans leur vie quotidienne et privée à avoir le plus de contacts possibles avec ceux-ci. Aller au Brésil ou fréquenter des Brésiliens permettrait de saisir un indescriptible trait typique-

<sup>22</sup> BECKER, Howard S., *Outsiders* (1963). Paris, Métailié, 1985.

ment brésilien, un "état d'esprit", un "art de vivre", une "façon d'être" dont la musique reste selon eux la meilleure expression. Enfin, toujours dans une quête de légitimité, les Français animateurs d'émissions brésiliennes pensent devoir d'une part reconnaître qu'ils sont bel et bien Français et faire preuve d'humilité quant aux compétences qu'ils ont acquises, et d'autre part devoir montrer un amour sincère, passionné et désintéressé pour le Brésil. Finalement, c'est leur relation affective avec ce pays, sa culture et son peuple, qui rationalise et justifie leur pratique. Ainsi Julie, qui après être devenue lusophone et avoir accompli tout ce travail d'apprentissage des références culturelles, déclare dans un entretien: «*J'suis Française, mais Brésilienne un p'tit peu de cœur! Brasileira de coração! Voilà, enfin c'est-à-dire que moi mon attachement, mon intérêt à la culture brésilienne est... sincère... et réel, c'est vraiment une vraie passion, ça fait partie de mon quotidien... c'est là.*». Parfois, le rapport affectif au Brésil est décrit comme étant presque instinctif, mystique comme ici avec Gilles, animateur d'une émission brésilienne à Paris: «*moi j'suis Français... Mais souvent en plaisantant je dis que j'ai dû être Brésilien dans une vie antérieure, parce que j'ai eu un rapport tellement fort au Brésil la première fois que j'y suis allé, et j'me sens tellement bien... Mais à Rio je suis chez moi quoi! C'est ça qui est hallucinant. Mais j'suis vraiment chez moi*». Pour les percussionnistes le voyage s'inscrit dans une quête de vécu et de technicité qui permettra de se distinguer positivement d'autres pratiquants Français. Il fait écho à une forme de "respect", de passage obligé pour être légitime moralement et musicalement, comme l'explique Dopo: «*Il y a des grosses assos de batucada, je ne les nommerai pas... qui ne sont jamais allés au Brésil alors qu'ils ont presque 20 ans d'existence et que depuis 20 ans, ils font leur business sur de la musique brésilienne. Et moi ça me gêne un p'tit peu ce côté faire... s'approprier une culture, mais sans aller à fond [...].*». Pour lui, le voyage au Brésil ne constitue pas un tourisme ordinaire, il comporte un objectif précis: «*c'est de rencontrer vraiment les racines de cette musique qui me plaît, dans laquelle j'suis investi et que j'ai envie d'connaître mieux*». Dans cette logique, certains groupes de batucada s'organisent des voyages collectifs vers la source musicale brésilienne<sup>23</sup>. Rio de Janeiro, Salvador de Bahia et Recife restent les destinations principalement concernées: le choix s'opère alors en fonction du style musical que les batucadas souhaitent acquérir ou perfectionner, chaque style étant porteur de charges symboliques propres à son histoire<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> VAILLANT, Anaïs, *Les territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne*. In: RAIBAUD, Yves (éd.), *Comment la musique vient aux territoires*. Pessac, MSHA, Pessac, 2009, pp 179-196.

<sup>24</sup> Il est à noter que pour ce qui est des animateurs radio rencontrés, Rio de Janeiro reste toujours la référence majeure, leur ville d'élection où ils ont générale-

Le samba carioca<sup>25</sup>, emblème national voire métonymique de la culture brésilienne au niveau international, reste un style musical largement approprié en Europe. C'est sous sa forme *enredo*, celle du carnaval touristique et médiatisé, qu'il se diffuse massivement dans les pratiques amateurs françaises. Rio de Janeiro constitue donc la destination principale pour les batucadas françaises désirant se perfectionner au sein des écoles de samba et tendre vers une reproduction fidèle du modèle. Ce parcours "brésilieniste" est complet lorsque le groupe obtient l'autorisation de participer au défilé officiel dans le Sambodrome<sup>26</sup>. Défiler lors du carnaval de Rio est un accomplissement musical et social pour les sambistes français, d'autant plus lorsqu'ils y parviennent sans contribution financière. L'exercice musical est de plus extrêmement physique, demandant adresse, mémoire et surtout endurance, pour pouvoir jouer les bonnes orchestrations, sous un costume souvent pesant et encombrant. Ainsi, les récits individuels des participations au défilé, généralement épiques, s'inscrivent dans une quête de légitimité auprès des compatriotes restés en France. Les voyages musicaux vers Salvador de Bahia, quant à eux, révèlent des attentes différentes de la part des amateurs français. Dans les années 1970, le samba bahianais apparaissait au cœur d'un mouvement contestataire d'africanisation en opposition au samba nationalisé et métissé de Rio<sup>27</sup>. Voyager vers Salvador et vouloir s'initier à cette forme afrançisée du samba est alors un moyen de se distinguer des représentations cariocas de la musique brésilienne. Cette décision peut constituer pour certains groupes un choix idéologique explicite<sup>28</sup>, pour d'autres

ment construit un réseau d'amis dans les couches sociales moyennes et supérieures suite à leurs voyages réguliers. Les autres villes ont souvent été visitées aussi, et appréciées de façon plutôt touristique, mais Rio demeure leur «ville de cœur».

<sup>25</sup> *Samba* est employé dans cette recherche au masculin – comme en portugais – et se distingue en français de *la samba* employée pour la danse. *Carioca*: de la ville de Rio de Janeiro.

<sup>26</sup> Depuis 1984 le lieu des défilés du carnaval de Rio de Janeiro.

<sup>27</sup> Élément majeur des revendications identitaires de la population noire, le samba bahianais s'inscrit dans un mouvement social, politique et culturel fondé par le groupe Ilé Aiyé. Le samba bahianais regroupe lui-même différents styles musicaux comme le samba-reggae et le samba-afro.

<sup>28</sup> Une *batucada* niçoise engagée dans la réappropriation du carnaval de sa ville a opté pour un voyage musical vers Bahia perçu comme une continuité avec leur action locale. En critiquant leur propre carnaval municipal, ils ne pouvaient se résoudre à participer au carnaval carioca, équivalent brésilien de la touristification de la fête traditionnelle (VAILLANT, Anaïs, *Ethnographie d'une pratique musicale en mouvement. L'exemple d'une batucada à Nice*. Mémoire de Master en Anthropologie, Université de Provence, 2005; lire également RINAUDO, Christian, *Carnaval de Nice et carnavales indépendants: les mises en scène festives du spectacle de l'authentique*, «Sociologie et sociétés», (37), 1, 2005, pp. 55-68).

une posture de voyage moins touristique: éviter le centre de la ville, le *Pelourinho*, pour privilégier les périphéries pauvres et noires. La quête de légitimité se construit principalement dans ce cas à travers la transgression de frontières sociales et raciales voire à travers la mise en commun idéologique d'une forme de rejet du carnaval carioca et de sa médiatisation. La troisième option de voyage aux sources qui s'est développée plus récemment est celle du Pernambouc. En choisissant de se former musicalement à Recife, les batucadas manifestent un besoin de nouveauté et de différenciation, les vagues successives de formation au Brésil ayant banalisé les deux premières destinations. Les diverses traditions musicales de la région du Nordeste, particulièrement valorisées par les institutions du Pernambouc, semblent également répondre à un désir spécifique d'appropriation de "musique traditionnelle". Le *maracatu* est le style aujourd'hui le plus recherché dans le Nordeste par les batucadas françaises, généralement après de précédents voyages à Rio et Salvador. Des stages de *maracatu* pour les étrangers sont proposés en période de carnaval, dans lesquels les participants sont plus ou moins sensibilisés aux fondements sociaux et religieux de ce qui se nomme à l'origine le *maracatu nação*<sup>29</sup>. Cette possible sensibilisation dépend des interlocuteurs et passeurs avec qui le groupe contracte la formation. La plus-value de légitimité se localise alors dans l'acquisition de connaissances générales sur le *maracatu*, rituelles et religieuses, d'autant plus lorsque la transmission s'effectue au sein d'une communauté sociale et religieuse installée dans un quartier périphérique.

Les différents styles de musique recherchés induisent ainsi différentes façons d'appréhender le territoire brésilien lors des voyages aux sources, et vont organiser l'offre de formation musicale au Brésil tout comme la perception que les Brésiliens se font des passionnés français, de leur musique et finalement d'eux-mêmes.

## Les naturalisations stratégiques face à l'appropriation étrangère

### *De l'avantage culturaliste à la légitimité raciale*

A Rio de Janeiro, un nombre croissant d'étrangers intègrent les écoles de samba grâce à leur maîtrise instrumentale et leur présence assidue aux répétitions de carnaval. Des maîtres de *bateria* déclarent

<sup>29</sup> Rituel de couronnement au sein des sociétés d'esclaves, parodie de la cour portugaise, lié aux religions afro-brésiliennes régionales, principalement le candomblé, le Xangô et la Jurema.

être flattés de leur présence<sup>30</sup>, comme Claudinho qui précise qu'il est bon d'entendre jouer cette «*musique universelle*» par le monde entier après qu'elle est été si longtemps réprimée chez leurs aïeux. Au-delà de ses bienfaits économiques<sup>31</sup>, l'expansion mondiale de la pratique "sambiste" participe d'une dialectique répandue chez les musiciens *Cariocas* (habitants de la ville de Rio de Janeiro) sur le statut à la fois emblématique et élastique du samba durant le XX<sup>e</sup> siècle. Au-delà des critères musicologiques de sa transmissibilité (oralité, codes collectifs de jeu, complémentarité des instruments...), le samba, en tant que pivot central du projet nationaliste brésilien, ne cesse d'être agité par des débats entre son brésilien et son universel<sup>32</sup>, entre musique nationale populaire – qui est, pour certains, trop marquée par l'exotisme - et musique internationale populaire – qui pour d'autres n'a d'intérêt que d'entrer dans la concurrence mondiale<sup>33</sup>. Le même Claudinho confiera cependant que le samba sera toujours mieux joué par des Brésiliens: la brésiliennité, sentiment d'appartenance nationale ethnicisé, semble être la condition primordiale pour faire du bon samba, «*c'est comme ça*». Si l'apprentissage et la pratique du samba par des «*gringos*»<sup>34</sup> entre donc en contradiction avec la charge symbolique de cette musique, l'essentialisme musical n'exclut cependant pas de reconnaître la qualité musicale d'un étranger. La nationalité de ce dernier pourra alors être remise en question par les interlocuteurs locaux qui associeront cette qualité à des caractéristiques brésiliennes. Le musicien étranger peut ainsi devenir, dans l'interaction, un "Brésilien" révélé par son rapport à la musique.

Dans les interactions en situation de transmission et les discours que nous avons collectés, les Brésiliens semblent être dotés aux yeux des pratiquants français d'une autorité musicale innée et incontestable. Celle-ci est parfois accordée aussi à des "maîtres" français, à la condition qu'ils aient été eux-mêmes initiés au Brésil. Est-ce là une façon de cultiver l'humilité nécessaire à celui qui s'approprie quelque

<sup>30</sup> La «batterie» est le groupe de percussions de l'école de samba dont le «maître» est directeur musical.

<sup>31</sup> En plus des sommes demandées pour les stages et cours, il n'est pas rare que les étrangers payent les écoles de samba pour participer au défilé. Cela s'ajoute aux autres sources d'échanges financiers: achats d'instruments, de costumes, d'accessoires.

<sup>32</sup> Lire VIANNA, Hermano, *O mistério do samba* (1995). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2007.

<sup>33</sup> Lire ORTIZ, Renato, *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e industria cultural* (1988). São Paulo, Editoria Brasiliense, 2001.

<sup>34</sup> «*Green go!*» crié par les Mexicains lors de l'occupation du Mexique par les Etats-Unis (dont les soldats portaient l'uniforme vert) est devenu en castillan *Gringo*. Par extension, ce terme à connotation péjorative désigne aujourd'hui, y compris en portugais, une personne étrangère à l'Amérique du Sud, et plus particulièrement états-unienne ou européenne.

chose qui ne lui appartient pas? Cette autorité des Brésiliens, corrélée à l'illégitimité des Français, qui souvent sont associés voire réduits dans les représentations brésiliennes à leur pouvoir d'achat (les stéréotypes sont réciproques), conduit parfois à un complexe d'infériorité musicale, à une gêne de certains Français qui peut conduire à une détérioration de la transmission. C'est ce que décrit ici Dopo: «*Mais c'est vrai qu'y a beaucoup de Français qui ont peur aussi des Brésiliens, j'ai l'impression, dans ce qui est la culture. Parce qu'on a proposé des stages de percus avec Marquinho où on a été confronté à des groupes qui ont pas forcément un bon niveau, mais qui nous disaient "non, non, mais nous on a pas le niveau pour faire un stage avec Marquinho. Alors je leur ai dit: 'Mais attendez, c'est un stage, on est là pour apprendre!'*» Mais eux ils avaient un certain recul par rapport à ça... un certain stress, une certaine honte qui empêche de... de progresser en fait je pense. Bon après les gens préfèrent aussi faire des stages avec des Français qui ont été au Brésil, ou des Français qui ont été formés par des Brésiliens, mais on perd quand même. C'est un peu comme le bouche à oreille... à l'arrivée ça a plus rien à voir avec le départ». On voit ici comme les passeurs français formés par des Brésiliens, qui rassurent leurs compatriotes les plus timides, peuvent être désignés comme intermédiaires supplémentaires entre la source et le pratiquant, mais que certains les jugeront comme les agents d'une dénaturalisation. On voit ici que les qualités musicales et pédagogiques ne sont pas toujours appréciées objectivement: les Brésiliens joueraient et transmettraient forcément "plus vrai" que les Français.

Les animateurs radio peuvent également instrumentaliser la brésilianité en tant que condition nécessaire d'une connaissance pragmatique des musiques brésiliennes, comme ici pour Marluce, animatrice brésilienne sur une radio commerciale à Paris, qui commente la plus-value de son émission par rapport à celles qui sont réalisées par des Français: «*Alors moi, en plus de la connaissance que tout le monde peut avoir par internet ou par les livres... j'ai vécu avec ces gens-là [les artistes Brésiliens]! J'ai travaillé avec eux, et j'ai vécu des choses. [...] Parce que les autres radios en général elles passent les musiques, elles peuvent parler un peu de ceci cela, bon des choses qu'on voit un peu partout [...] mais je trouve que l'explication que je donne, elle fait comprendre qu'est ce que c'est cette musique. C'est ça le truc! [...] Le samba c'est une musique triste, en fait. Mais ces radialistas [animateurs] qui sont Français, est-ce qu'ils arrivent à comprendre? Ils parlent portugais, ils peuvent comprendre, mais les nuances qu'il y a derrière...? Et bon, moi je les comprends, je l'explique. Et je donne ça aux Français!*».

Il semblerait donc se dessiner une inversion du rapport de domination dans la sphère musicale, qui oppose une légitimité innée, toujours supérieure aux compétences acquises dans une dialectique déjà dé-

crite entre *ascription* et *achievement*<sup>35</sup>. Pourtant, les Français passionnés de musiques brésiliennes savent aussi mettre en avant leurs aptitudes acquises. Ainsi, un animateur radio nous confie: «*finalement, je connais mieux la musique brésilienne que les propres Brésiliens*» en particulier ceux issus des milieux populaires qui ne s'intéressent pas toujours aux références musicales élitistes comme la bossa nova ou la MPB lettrée ou qui, perçus comme des victimes de la massification télévisée et radiophonique des musiques commerciales, seraient eux aussi comme coupés de leurs musiques traditionnelles<sup>36</sup>. Les passionnés régulièrement en contact avec le Brésil s'exercent d'ailleurs à déceler l'utilisation frauduleuse de la brésilianité quand elle paraît excessive et remettent en question la légitimité de certains Brésiliens «*qui deviennent musiciens dans l'avion*»<sup>37</sup>, ou comme le dit Dopo: «*il y a plein de filles qui viennent en Europe, en France, qui s'improvisent danseuses, juste parce qu'elles sont brésiliennes. Alors que là-bas, elles sont pas danseuses du tout. Et c'est vrai qu'il y a on va dire un certain opportunisme, par le fait d'être brésilien...*». Des pratiquants confirmés se sentent ainsi assez légitimes pour distinguer les "vrais" artistes des opportunistes, se faisant aussi en quelque sorte experts en authentification. Cela n'empêche pas certain(e)s Brésiliens(ne)s, complices de l'assignation exotique, de mener une carrière artistique en France, souvent d'ailleurs dans les milieux les moins légitimes culturellement comme les discothèques, les comités d'entreprise, les centres de vacances, dont les directions artistiques exploitent généreusement ce que l'on pourrait appeler «*le stéréotype du string*».

Mais il existe aussi, dans la société brésilienne, un autre mécanisme au niveau de la légitimité musicale où le sens commun agit lui-aussi dans un processus d'ethnicisation de la musique, en mettant en avant la négritude. A Salvador de Bahia, où l'importation des esclaves a été la plus forte, nous avons vu que le samba est au cœur des revendications identitaires de la population noire dans un "idéal d'afro-canité"<sup>38</sup> qui constitue aujourd'hui encore une quête d'authenticité. Il s'agit d'un processus de légitimation car «*ces survivances culturelles ne trouvent pas leurs sources originelles dans une mémoire noire collective, comme le voudrait Bastide, mais dans la production scientifique*

<sup>35</sup> Ascription désigne l'assignation à un rôle ou statut social par des caractéristiques naturelles et irréductibles; achievement désigne l'accès au statut social par l'accomplissement individuel ou la performance. Lire PARSONS, Talcott, *Sociological Theory and Modern Society*. New York, Free Press, 1968.

<sup>36</sup> MPB est l'abréviation courante de *Música Popular Brasileira* qui signifie musique populaire brésilienne.

<sup>37</sup> Appelés parfois, y compris dans les milieux musicaux au Brésil, «*musiciens de la Varig*», une ancienne compagnie aérienne nationale brésilienne.

<sup>38</sup> CAPONE, Stefania, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala, 1999, p. 304.

*des intellectuels brésiliens (et non brésiliens), c'est-à-dire dans la reconstruction qu'ils ont faite de cette tradition*<sup>39</sup>. Comme le décrit S. Capone dans son ouvrage sur le candomblé, des voyages "de retour" en Afrique sont ainsi pratiqués par le groupe culturel du Ilé Aiyé, dans un «métatraditionalisme»<sup>40</sup>, qui devient source de pouvoir et de prestige lorsqu'ils reviennent au Brésil. Ainsi, à Bahia, «la musique est une chose de noirs» révèle Fabio, un informateur blanc du quartier Rio Vermelho qui tente de vivre de sa musique. Il explique qu'il y a peu de travail pour lui dans la musique, étant blanc, et qu'en trouver serait comme voler la place d'un Noir. La percussion et le rythme d'une manière plus générale seraient l'apanage des Noirs et les musiciens y reconnaîtraient les dernières formes africaines musicales en leur possession<sup>41</sup>. La démarche du Ilé Aiyé est révélatrice de ce processus: tournée vers un passé mythifié pour reconstruire des héritages en particulier musicaux, linguistiques et religieux, elle permettrait de construire une légitimité culturelle au peuple noir de Bahia. La musique reste alors un domaine traversé d'essentialisme stratégique: les Noirs du Brésil peuvent jouer les mêmes rythmes que les Africains, leurs racines communes leur auraient donné ce même "sens du rythme"<sup>42</sup>. Ainsi, au sein des musiques brésiliennes, se distinguent encore les musiques authentiquement noires, ou afro-brésiliennes, desquelles sont exclues les Brésiliens blancs, au même titre que les *gringos*. Il existe ainsi un processus de racialisation des capacités musicales, qui en déniant aux Blancs l'accès à certaines musiques "ethniques", semble réagir à la domination culturelle. Et cet essentialisme ne s'accentuerait-il pas face à l'attraction des dits *gringos* pour ces musiques qui semblent circuler si facilement?

### *Le suingue<sup>43</sup>: un obstacle au dialogue interculturel?*

Qu'en est-il de ce «"petit rien" si typiquement brésilien», selon l'expression du compositeur français Darius Milhaud, de cette essence de «l'âme brésilienne»<sup>44</sup>? Son appropriation semble rester problématique dans les échanges musicaux entre groupes français et brésiliens. Pour Jefferson, passeur bahianais auprès de Français<sup>45</sup>, la pratique de la

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>41</sup> PIERREPONT, Alexandre, *Le champ jazzistique*. Marseille, Editions Parenthèses, 2002, p. 34.

<sup>42</sup> PORTIS, Larry, *Musique populaire dans le monde capitaliste: vers une sociologie de l'authenticité*, «L'homme et la société», 126, 1997, pp. 69-86: 84.

<sup>43</sup> Swing en portugais.

<sup>44</sup> MILHAUD, Darius, *Má vie heureuse*. Belfond, Paris, 1987, p. 67.

<sup>45</sup> Observation d'un stage d'une batucada française en janvier 2004 à Salvador de Bahia, quartier de Sussuarana.

percussion peut se transmettre mais "le rythme" est pour lui une qualité inhérente au fait d'être d'abord brésilien puis Noir: «*Ici au Brésil, il y a de la musique partout, jour et nuit... un enfant joue de la musique, il a le rythme, c'est naturel... Parce qu'ici à Bahia, nous sommes Noirs*». La pratique de la percussion et la tenue du rythme semblent ici porteuses d'une signification ethnique. Ce discours est repris par les Français une fois débarrassé du contenu ethnique, comme chez Jean-Pierre, percussionniste professionnel, qui reconnaît qu'"on pourra jamais jouer comme eux... Ils ont grandi dedans, et ce qu'on fera, ce sera jamais aussi bon". Les Français et les Brésiliens ne joueraient et n'entendraient pas de la même façon la même musique et le même rythme. Si les Brésiliens et les Français sont censés jouer des pièces identiques, leur "sens commun musical"<sup>46</sup> différerait particulièrement dans l'appréciation des rythmes<sup>47</sup>. Si les Français ont incorporé par la pratique du samba une "inversion presque parfaite" de la rythmique occidentale<sup>48</sup>, leurs réflexes vont souvent à l'encontre des «*suspensions, contre-temps et syncopes qui identifient le genre musical et, symboliquement, le groupe social*» à travers lequel se définissent les percussionnistes brésiliens<sup>49</sup>, et surtout bahianais. En effet, ce qu'appelait Mario de Andrade la «*syncope caractéristique*» fut longtemps considérée comme un ajout musical propre aux Noirs: «*un accent, une vitalité, [...] [des] accents déplacés, des plaisantes complications*»<sup>50</sup>. Cet écart, que l'on appelle communément "le swing", disparaît d'ailleurs sensiblement dans la transmission interculturelle en transformant les structures ternaires en structures binaires avec lesquelles les Français seraient plus familiarisés<sup>51</sup>. Ce malentendu rythmique, fondement d'une différenciation "raciale", est régulièrement soulevé dans toutes les situations de transmission interculturelles observées entre musiciens brésiliens et amateurs français, à Rio, Salvador ou encore Recife. Le

<sup>46</sup> SANDRONI, Carlos, *Le tresillo, rythme et "métissage" dans la musique populaire latino-américaine imprimée au XIX<sup>e</sup> siècle*, «Cahiers de musiques traditionnelles», 13, 2000, pp. 55-64: 61.

<sup>47</sup> A plusieurs reprises au cours du stage, les membres du groupe demandent à Jefferson de marquer la mesure pour les aider à comprendre la structure rythmique. Il répond à leur demande avec quelques difficultés au départ: la rupture du lien entre mesure et rythme dans la musique sud-américaine de tradition orale donne peu d'importance aux temps forts dans la compréhension des rythmes.

<sup>48</sup> SANDRONI, C., *Le tresillo, rythme et "métissage" dans la musique populaire latino-américaine imprimée au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 27.

<sup>49</sup> PLISSON, Michel, *Systèmes rythmiques, métissages et enjeux symboliques des musiques d'Amérique Latine*, «Cahiers de musiques traditionnelles», 13, 2000, pp. 23-54: 35.

<sup>50</sup> SANDRONI, C., *Le tresillo, rythme et "métissage" dans la musique populaire latino-américaine imprimée au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 55 et 57.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 61.

sens du rythme apparaît comme une «*qualité primordiale*» de l'identité ethnique, et constitue une «*qualité mystérieuse et inexplicable [...] commune de ceux qui se ressentent comme étant de la même espèce*»<sup>52</sup>. «*Comme la pie jacasse et l'éléphant barrit*», selon l'expression de Jean-Loup Amselle, l'homme noir aurait le sens du rythme: une «*manifestation immédiate et irréfutable de son identité*»<sup>53</sup>. L'image stéréotypée «*du Noir qui a le rythme et la danse dans le sang*» n'est pas combattue par les intellectuels noirs<sup>54</sup>, contrairement à ce que pouvait interpréter Bastide, mais participe aujourd'hui à la réappropriation de la musique afro-brésilienne. Le stéréotype est véhiculé de manière positive à travers la pratique de la percussion. «*L'argument naturaliste selon lequel la couleur noire de la peau appelle naturellement un savoir africain*» est particulièrement actif pour la musique de percussion, et pour le samba<sup>55</sup>. Le fondateur du Ilé Aiyé, surnommé Vôvô<sup>56</sup>, raconte ses premières sorties musicales avec ses amis où «*tout le monde était noir...et pour faire du samba, c'est normal*»<sup>57</sup>.

Dans le cas de la pratique française de la batucada, les groupes cherchent à reproduire délibérément des gestes musicaux de groupes brésiliens pris comme modèles. Ils les imitent à deux niveaux: tout d'abord dans la situation de transmission, d'incorporation de la musique, puis dans l'utilisation en France de la musique appropriée. Ce phénomène d'imitation a ses causes logiques, comme l'efficacité de la sociabilité musicale de la batucada, et ses causes extra-logiques comme l'imaginaire international de liberté et de fête construit autour de la musique brésilienne. Cette relation d'imitation supposerait la domination du modèle sur l'imitateur. Au premier niveau de l'imitation, dans la situation de transmission et donc de contact, le groupe français se soumet en effet à son modèle qui détient l'autorité musicale. Mais au second niveau, une fois la musique appropriée et jouée en France, les batucadas remettent en question la singularité du modèle brésilien et le dévalorise malgré elles<sup>58</sup>. Nous avons vus que des musiciens français se défendent de cette domination implicite en prétextant qu'ils ne pourront jamais jouer comme des Brésiliens. Pourtant, la multiplica-

<sup>52</sup> POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, 1995, pp. 96 et 98.

<sup>53</sup> AMSELLE, Jean-Loup, *A chacun son Bambara*. In: Id.; MBOKOLO, Elikia, *Au cœur de l'ethnicie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985, pp. 87-125: 116.

<sup>54</sup> BASTIDE, Roger, *Le prochain et le lointain* (1970). Paris, L'harmattan, 2001, p. 142.

<sup>55</sup> AGIER, Michel, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille, Editions Parenthèses, 2000, p. 71.

<sup>56</sup> De avô, grand-père en portugais.

<sup>57</sup> AGIER, M., *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, op. cit., p. 69.

<sup>58</sup> DIAS, Nélia, *Imitation et anthropologie*, «Terrain», 44, 2005, pp. 5-18: 9.

tion des voyages de batucadas françaises au Brésil montre leur désir de s'approcher d'un modèle plus idéal, plus authentique. Enfin, la musique authentique devrait idéalement être celle qui ne s'achète pas<sup>59</sup>. Or, l'argent reste le principal accès des batucadas françaises, en voyage collectif, aux objets musicaux brésiliens. La dimension pécuniaire de l'échange entre musiciens brésiliens et batucadas étrangères met également en évidence les rapports de domination basés sur un "grand partage" économique, notamment entre les pays du nord et les pays du sud. Les activités musicales forment au Brésil un secteur privilégié du tourisme ainsi qu'une source de rémunération potentielle pour de nombreux Brésiliens. Une économie parallèle des échanges musicaux s'est donc développée, en particulier autour de la pratique de la percussion et de la batucada en général. Pour accéder à des musiques "authentiques", de nombreux groupes s'orientent vers des réseaux officieux de cours de musique ou se voient même accepter les services de jeunes Brésiliens, pas plus "musiciens" que d'autres. Ce choix d'avoir recours à des acteurs musicaux brésiliens en dehors des circuits touristiques, dans des situations informelles, permet de réduire la visibilité d'une aliénabilité marchande de la musique<sup>60</sup>.

### *L'interculturel: dialogue ou marché?*

Aujourd'hui des collectivités territoriales et associations culturelles brésiliennes produisent de nombreuses éditions discographiques et soutiennent financièrement des projets ambitieux de valorisation de patrimoine musical national et régional. Cette valorisation musicale semble souvent organisée à des fins d'export ou orientée commercialement vers le marché touristique. Un livre interactif sur le maracatu<sup>61</sup>, financé principalement par l'Etat du Pernambouc et la Préfecture de Recife, est publié en version bilingue portugais-anglais, proposant partitions, photos et enregistrements de six groupes traditionnels. Ce produit onéreux s'adresse en premier lieu à une population aisée, locale et amatrice de *maracatu*, et/ou internationale. Tarcísio, un des deux auteurs, justifie la publication de ses collectages comme nécessaire à une diffusion fidèle du *maracatu* à l'extérieur du Pernambouc: «*il faut que les gens sachent ce qu'ils jouent, et qu'ils le jouent bien, avec respect*». Garantissant la transmission d'un *maracatu* "authentique", l'auteur

<sup>59</sup> WARNIER, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*. Paris, La découverte et Syros, 1999, p. 18.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>61</sup> SANTOS, Clímerio de Oliveira; RESENDE, Tarcísio Soares, *Batuque Book. Maracatu baque virado e baque solto*. Recife, Lumiar, 2005.

se positionne comme intermédiaire intellectuel entre les communautés collectées et les amateurs de percussions du centre-ville, touristes ou pas. Ce livre est un des nombreux exemples d'enjeux produits par la circulation et l'appropriation de la musique et de stratégies des acteurs culturels locaux dans un nouveau marché musical prometteur. Tel un produit culturel, la musique de batucada circule donc à l'échelle du globe. Il ne s'agit pourtant pas d'une marchandise ordinaire mais d'un bien culturel chargé de sens dans sa culture d'origine<sup>62</sup>, en tant que musique particulariste et identitaire, et réinvesti de sens dans les cultures d'accueil, en tant que pratique musicale considérée comme accessible et adaptable à toute sorte de situations localisées. L'expansion des voyages "musicaux" au Brésil, organisés par des groupes entiers de musiciens amateurs étrangers, a développé le marché touristique local autour de la musique. Ainsi, autour d'un même bien culturel peuvent cohabiter des démarches a priori opposées d'affirmation identitaire, d'autonomie culturelle, et d'uniformisation commerciale à l'attention des étrangers. Dans cette cohabitation entre forme de protestation sociale et marché de l'exotisme, l'attribut ethnique devient attractif, recherché puis consommé par de nombreux Occidentaux. Si l'on peut y voir une sorte de revanche politique sur l'Occident, comme une «colonisation culturelle à l'envers»<sup>63</sup>, il n'en reste pas moins que la domination économique des pays du nord sur les pays du sud façonne l'offre d'exotisme, comme consommation du monde et de l'Autre<sup>64</sup>. Ainsi, l'imitation occidentale de pratiques culturelles exotiques pourrait inciter l'imité à garder son rôle de modèle exotique, poussant par exemple certains Brésiliens à se présenter sous une constante performance musicale dans leurs interactions avec les étrangers. Si certains passionnés comptent «communiquer grâce à la musique, à ce langage en commun», comme nous le déclare un amateur de batucada, la pratique de la percussion en elle-même enferme déjà Français et Brésiliens dans une relation inégale: les uns venant s'approprier la musique des autres en échange d'une contrepartie pécuniaire, soit une relation de domination nette entre un groupe économiquement privilégié, ayant accès aux voyages, à la consommation de biens culturels symboliques comme la musique, et un groupe a priori subalterne, bien qu'actif et complice, qui se poserait en vendeur de ces biens culturels mondialement attractifs et recherchés.

<sup>62</sup> WARNIER, J.-P., *La mondialisation de la culture*, op. cit., p. 4.

<sup>63</sup> PORTIS, L., *Musique populaire dans le monde capitaliste: vers une sociologie de l'authenticité*, op. cit., p. 76.

<sup>64</sup> MARTIN, Denis-Constant (éd.), *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*. Paris, Karthala, 2002, p. 398.

En participant au mouvement global de cosmopolitisme, d'exotisme et de primitivisme culturels, les passionnés de musiques brésiliennes s'inscrivent dans une mode musicale jeune et éclectique appartenant à la nébuleuse des musiques du monde. Catégorie musicale et commerciale qui agit par exclusion, en opérant un grand partage entre l'Occident et le reste du monde<sup>65</sup>, la *world music* dépasse aujourd'hui le simple exotisme pour devenir la vitrine d'un discours sur la "diversité culturelle", le "métissage" et la "démocratie"<sup>66</sup>. Les "ambitions démocratiques" des acteurs économiques et politiques du marché des musiques du monde semblent reposer sur une forme de "tolérance" ou d'apprentissage de la musique de l'Autre. D'un point de vue musical, le "métissage", bannière du monde globalisé presque indispensable à l'industrie de la culture, consiste la plupart du temps à rendre accessible aux oreilles occidentales les sonorités exotiques. Quant au débat sur la diversité culturelle<sup>67</sup>, il s'anime autour du constat d'un développement inégal des nouvelles technologies de communication au cœur des processus de mondialisation: l'Unesco déclare faire face à l'uniformisation en sauvegardant et promouvant entre autres le «*patrimoine culturel immatériel*»<sup>68</sup>. Cette notion d'"immortalité" dissimule les interactions concrètes autour de ce patrimoine menacé de «*dégradation, de disparition et de destruction*»<sup>69</sup> ainsi que les moyens matériels mis à la disposition de certains pays pour leur accès aux "cultures du monde". La musique, malgré l'institutionnalisation des échanges interculturels, circulera toujours de manière informelle, et l'ambitieux projet de l'Unesco semble inévitablement conditionné par des enjeux économiques mondialisés et finalement peu efficace dans l'identification des causes réelles de cette destruction des cultures<sup>70</sup>. Enfin, si d'un point de vue juridique les musiques de traditions orales balancent encore entre un statut de propriété collective ou publique à celui d'un bien n'appartenant à personne<sup>71</sup>, l'appropriation des musiques peut aussi être analysé comme un processus d'"expropriation". José Jorge de Carvalho,

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>66</sup> Discours de présentation du festival de musiques du monde *Babel Med Music* à Marseille, en avril 2005, par les directeurs artistiques et le président socialiste de la Région PACA, principal partenaire économique.

<sup>67</sup> Voir la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle*. Paris, UNESCO, 2002.

<sup>68</sup> *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris, UNESCO, 2003.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Les causes principales énoncées par l'Unesco sont «*le processus de mondialisation et de transformation sociale*», ou encore «*les phénomènes d'intolérance*», présentés alors comme des processus naturels et inévitables.

<sup>71</sup> FELD, Steven, *Une si douce berceuse pour la «World Music»*, «L'homme», 171-172, 2004, pp. 389-408: 401.

anthropologue brésilien, définit ce processus comme un ajustement musical à la vision eurocentrique et coloniale, permis par la dépolitisation, la désacralisation ou, de manière générale, la décontextualisation des musiques<sup>72</sup>. Ainsi, le couple formé par le principe eurocentrique d'ouverture à la diversité et par le sentiment postcolonial d'expropriation de cette diversité participe aux «*imaginaires contradictoires de la globalisation*» très présents dans le domaine des échanges musicaux<sup>73</sup>.

## Conclusion

«*Globalement, transculturation, brassages, métissages s'inscrivent dans une situation hégémonique à l'échelle mondiale et les musiques du monde fournissent un idiome pour parler des relations sociales nouées à cette échelle, dans toute leur complexité, avec toutes leurs contradictions*»<sup>74</sup>, explique D.C. Martin. Il entend ici hégémonie selon l'acception de W. Roseberry<sup>75</sup>, qui désigne tout à la fois la domination à laquelle les populations sont assujetties et les luttes, accommodations ou résistances que la domination engendre et encadre. C'est pourquoi il doit être clair que nous ne souhaitons pas dans cet article dénoncer ou stigmatiser les démarches des individus passionnés de musiques brésiliennes, mais bien montrer des processus généraux d'hégémonie qui au-delà des sincères bonnes intentions individuelles contribuent à une reproduction des inégalités. La musique est un objet révélateur de processus interculturels: elle circule facilement dans les flux transnationaux, et semble marquée positivement comme une altérité acceptable<sup>76</sup>, au vue de «*l'ouverture ostentatoire*» des pays du Nord face aux musiques de l'Autre<sup>77</sup>. Elles sembleraient donc inoffensives pour «*le dominant et son hégémonie culturelle*»<sup>78</sup> ce qui peut paraître surpre-

<sup>72</sup> CARVALHO, José Jorge de, *La Etnomusicología en Tiempos de Canibalismo Musical. Una Reflexión a partir de las Tradiciones Musicales Afroamericanas*. Brasilia, Universidade de Brasília, 2003 ([www.unb.br/ics/dan/Serie835empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie835empdf.pdf)).

<sup>73</sup> MARTIN, D.-C. (éd.), *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*, op. cit.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>75</sup> ROSEBERRY, William, *Hegemony and the language of contention*. In: JOSEPH, Gilbert M.; NUGENT, Daniel (eds.), *Everyday Forms of State Formation, Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham, Duke University Press, 1994, pp. 360-361.

<sup>76</sup> En effet, les musiques semblent aujourd'hui moins surveillées que d'autres objets culturels comme les langues ou les religions.

<sup>77</sup> Selon l'expression de FRIDMAN, Viviana; OLLIVIER, Michèle, *Ouverture ostentatoire à la diversité et au cosmopolitisme. Vers une nouvelle configuration discursive?*, «*Sociologies et Sociétés*», (36), 1, 2004, pp. 105-126.

<sup>78</sup> HALL, Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*. Paris, Editions Amsterdam, 2007.

nant quand on connaît le caractère socio-historique et le rôle récurrent des musiques dans les mouvements contestataires et les revendications politiques. Il semble qu'on assiste donc à une annulation de la potentielle portée sociale des musiques décontextualisées, qui s'opère dans un premier temps par leur assignation à l'Ailleurs (avec le processus de naturalisation des différences qui lui est corollaire), puis dans un second temps par leur circulation mondiale qui tendrait à les réduire au statut de marchandise culturelle. Les musiques brésiliennes restent ainsi, sous leur apparente volonté d'ouverture à la diversité, un vecteur de différenciations culturelles et raciales. Supports et matières des stéréotypes les plus persistants, les diffusions musicales entre Brésil et France, via les émissions de radio et encore plus fortement via la pratique des percussions, contribuent à perpétuer l'inégalité des relations interculturelles héritée de l'histoire coloniale. L'hypothétique inversion du rapport de domination, à l'œuvre dans la transmission musicale elle-même, est évidemment un leurre. Si des Français sont heureux de pouvoir se rendre assez facilement sur les terres originelles des musiques qu'ils jouent, des Brésiliens quant à eux rêvent souvent de venir en Europe, d'entrer dans un *primeiro mundo*<sup>79</sup> qui leur demeure peu accessible. Face à l'engouement pour les musiques brésiliennes en France et au développement des contacts avec des Français venant apprendre les rythmes sur place, beaucoup sont ceux qui voient dans la musique et dans sa diffusion une formidable opportunité de migration vers la France. Si les occasions et la demande de musiciens brésiliens peuvent être réelles, tous les candidats ne peuvent effectivement pas réussir leur migration musicale. En plus du durcissement de la politique (anti)migratoire européenne, on peut supposer que les percussionnistes et professeurs Brésiliens installés en France depuis quelques années auraient également tout intérêt à préserver leur monopole sur le marché hexagonal. Pour finir, il semblerait que les logiques contradictoires inhérentes au milieu musical dans cette dialectique entre ouverture et repli, entre appropriation et essentialisation, ne soient que la mise en perspective de contradictions plus larges, globales et politiques. Il paraît en effet paradoxal d'être favorable à la circulation des musiques sans favoriser celle des individus qui en sont considérés comme porteurs et garants... Ainsi peut-on vraiment parler d'année du dialogue interculturel quand les politiques migratoires européennes, confinant les aspirations d'altérité à des domaines dits "im-

<sup>79</sup> Cette expression désigne en portugais les pays riches du Nord, en opposition avec le tiers-monde ou *terceiro mundo* où les Brésiliens, entre autres, continuent de se situer eux-mêmes.

matériels", continuent de maintenir les inégalités d'hospitalité entre le Nord et le Sud, ne permettant qu'une circulation à sens unique?

Magali NAYRAC

nayrac@unice.fr

*Université de Nice*

Anaïs VAILLANT

anais.v@wanadoo.fr

*Institut d'Ethnologie Méditerranéenne et Européenne Comparative, Aix-en-Provence*

## Abstract

### **The circulation of Brazilian music in France: a French-Brazilian dialogue between exoticism and essentialism?**

After a brief excursus of the historic and ideological Eurocentric inheritance that has still a strong influence in the contemporary cultural relations between France and Brazil, the paper will initially describe the different discourses and practices of Brazilian music lovers. It will then deal with the fact that intercultural learning continues to be profoundly marked by idealized and stereotypical representations of Brazil and its culture. As a significant example the essay will use musical swing to analyze the processes of naturalization of musical skills. Finally, it will tackle the question of the conditions of an intercultural dialogue when the modalities of exchange are submitted to an economic market based on social and cultural disparities.

### **La circolazione di musiche brasiliane in Francia: un dialogo franco-brasiliano tra esotismo ed essenzialismo?**

Dopo un breve excursus sull'eredità storica ed ideologica eurocentrica che ancora oggi condiziona fortemente le relazioni culturali contemporanee tra la Francia e il Brasile, il saggio descrive, inizialmente, diversi discorsi e pratiche di appassionati di musiche brasiliane. In seguito, si affronta il fatto che l'apprendimento interculturale continua ad essere profondamente segnato da rappresentazioni idealiste e stereotipate del Brasile e della sua cultura. Il saggio utilizza, come esempio, il swing musicale per analizzare i processi di naturalizzazione delle competenze musicali. Infine, si affronta la questione delle condizioni per un dialogo interculturale in un contesto dove le modalità degli scambi sono sottomesse ad un mercato economico fatto di disuguaglianze sociali e culturali.

# Teaching and learning *capoeira* in Europe: an intercultural experience

The emergence of the practice of the Afro-Brazilian *capoeira* in Europe as a new cultural consumer good is a relatively recent phenomenon compared to other martial arts. These became more popular mainly after World War II, whereas *capoeira* blossomed in industrialized countries only starting from the 1990s.

Between game, fight, dance and theater, *capoeira* is practiced in a *roda*, circle formed by the players and the musicians, according to rituals and codes of contextual interactions. Two *capoeiristas* enter the game and communicate with a system of techniques, codes and values that diverge depending on the level of the participants, their style of practice, their school of training or even the challenges at the moment of the exchange. This enactment of fight is lead by songs and the rhythm of instruments (*berimbau, atabaque, pandeiro, agogô, reco-reco*). The meaning taken by these improvised interactions is built in the «*here and now time pattern*»<sup>1</sup>. Moreover, depending on the codes and rituals of the group these individuals actions take on a symbolic value that will influence the status of one or the other of the individuals. There is neither referee nor sports regulation system, but a series of playful exchanges under the social control of the attendees forming the circle and especially under the control of the person in charge of the *roda*, the Master or his representative. Therefore, the game of *capoeira* differentiates itself from the canonical model of modern sports competitions<sup>2</sup>, but also from artistic or folk

<sup>1</sup> The «*situational time pattern*» of «*New Games*» referred to by Eichberg equally applies to *capoeira* meetings. «*When the so-called "New Games" entered the world of sports around 1970, they did not only represent (following their original intention) another "political" attitude (...) In fact they bore a new time pattern as well: people were playing the game here and now without reference to earlier records. Together with the importance of results, the time curve of tension disappeared and was replaced by a sort of situational time pattern*». (EICHBERG, Henning, *The societal construction of time and space as sociology's way home to philosophy: sport as paradigm*. In: ID.; BAILE, John; PHILO, Chris; BROWNELL, Susan, *Body cultures. Essays on sport, space and identity*. London, Routledge, 1998, pp.149-164).

<sup>2</sup> According to Loudcher, modern sport requires «*a record, a centralized democracy, a standing and an identity spectacle*». LOUDCHER, Jean-François, *La*

representations. Some *capoeira* groups tend to transform the practice into a sport by organizing *capoeira* championships and rules for standings<sup>3</sup>, but other groups favor traditions and rituals. The Angola groups defend the cultural African roots in order to safeguard a mythical "black mother" *capoeira*<sup>4</sup>. The recent recognition of *capoeira* as a Brazilian intangible heritage has established it as a symbol of Afro-Brazilian identity and can contribute to the promotion of African roots in Brazilian culture. The historical evolution of *capoeira* accounts for an original cultural interracial mixing. From the sixteenth century, Portuguese colonists settled in Brazil brought many slaves from Africa in the ships' holds. The survivors of these trips provided the colonial workforce of the sugarcane plantations and between the 16<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century they legendarily created «*the essence of primitive fight*»<sup>5</sup>. According to Araújo, several «matrixes» influenced the evolution of *capoeira*<sup>6</sup>. He mentions the possible contribution of Europeans (French and English boxing), Chinese and Indians. These contextual and historical contributions made it a multiethnic practice which currently continues to absorb transformations through its worldwide diffusion. The teaching of *capoeira* started in the eighties mainly in the USA, then in central Europe. Nowadays, *capoeira* academies have appeared in every country, including on the African continent. Their inventory, nevertheless, remains uncertain, since there is no register of federation-like census. Nevertheless, the

*France au centre de la modernité sportive.* In: TETART, Philippe (éd.), *Histoire du sport en France, Le temps de la Conquête (1850-1945)*. Paris, Vuibert-Musée National du Sport, 2007, pp. 107-129.

<sup>3</sup> For example, the 2<sup>nd</sup> French Games of *Capoeira* of the ABADA group took place in Strasbourg, on February 2, 2009. The 11th European Games of the same group took place in Salzburg, on May 21-24, 2009. The Muzenza group organized its second European championship in Rosny-sous-Bois, France, on May 17-20, 2008; the *capoeira Gerais* group organized its 2<sup>nd</sup> European games in Vevey, Suisse, on October 24-26, 2008.

<sup>4</sup> One of the foundation myths of *capoeira* refers to an African manifestation from Angola, named *N'golo*. Following ASSUNCÃO, Matthias Röhrlig, *Capoeira, the history of an Afro-Brazilian martial art*. London, Routledge, 2005, p. 28: «fundamentalist Afrocentrics» narratives «repose(s) on outdated diffusionism and a reified view of culture».

<sup>5</sup> COSTA, Reginaldo da Silveira, *Capoeira. O caminho do Berimbau*. Brasília, Thesaurus Editora, 1993, p. 29.

<sup>6</sup> «It's urgent to initiate the widest study possible on the corporal expressions of all African ethnics groups trafficked to Brazil, and equally, of the European and eastern peoples at those historical moments, in order to identify all the cultural matrixes that have contributed to the invention of the Capoeira in Brazil and its consequent dynamism» (ARAÚJO, Paulo Coelho de; FACHARDO JAQUEIRA, Ana Rosa, *The fight of Capoeira: reflections concerning its origin*. In: RAMIREZ, Fernando Amador, et al., *Dimensión histórica, cultural y deportiva de las luchas*. Gran Canaria, Fuertaventura - ACCEDEL, 2004, pp. 131-134: 136).

number of practising members in France can be estimated at 10,000. New *capoeira* "spots" are developing in countries such as Poland, Israel, Iraq, Japan or Angola. Therefore, the study of the diffusion of *capoeira* outside of its original territory, Brazil, offers an interesting field of empirical analysis of situations of intercultural meetings. But to what extent are intercultural dialogue and exchanges truly achieved on the field? In reference to the virtues of an educational sports, allowing integration «*by essence*», it is necessary to keep this same critical distance towards *capoeira* practice<sup>7</sup>. *Capoeira* is displayed as a means of struggle against discriminations in reference to its slavery history and, by extension, it is used as an integration tool. If various social projects vouch for the social and educational aspect of the activity<sup>8</sup>, the views held on websites offer multiple references to integration as a beneficial effect of the activity. In the wake of the *grounded theory* of Strauss and Corbin<sup>9</sup>, methodical observation and the analysis of various fields in a comparative approach have been affixed to these «*good will*» views that remain in the representation field, in order to observe the reality of intercultural dialogue.

Since 2003, field studies have been conducted in Brazil, Switzerland, Germany, Italy, France, Denmark and Syria<sup>10</sup>. A quantitative survey in France of *capoeira* structures (N167, 2008) is completed by archives, videos and websites analyses. The approach is mainly based on active observation and life interviews (N111)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> GASPARINI, William, *Les contradictions de l'intégration par le sport*. In: FALCOZ, Marc; KOEBEL, Michel (dir.), *Intégration par le sport: représentations et réalités*. Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 243-260; ID., *Sport, lien social et affirmations identitaires*, «*Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*», 50-51, 2007, pp. 27-41.

<sup>8</sup> Projet ACL-Kizomba (Belo Horizonte, Brazil); projet gingando no mar (Itaparica, Brazil); projet "Kids For Free", *capoeira* for refugee children from Iraq and Palestine, Damas, Syria; etc.

<sup>9</sup> STRAUSS, Anselm; CORBIN, Juliet, *Les fondements de la recherche qualitative. Technique et développement de la théorie enracinée*. Fribourg, Presses Universitaires, 2004.

<sup>10</sup> That study is part of an ongoing thesis in social anthropology at the Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie (LaSA EA 3189), University of Franche-Comté, France. The thesis is entitled *The intercultural transmission of an immaterial cultural heritage of Afro-Brazilian origin: Capoeira in Europe*, and it is under the co-direction of Gilles Vieilles Marchiset and Jean-François Loudcher.

<sup>11</sup> 42 interviews have been conducted in Brazil with masters and professors to understand the relation between *capoeira* in Brazil with the outside world and the professionalization of the Brazilians in a migrant expectative. 43 interviews in Switzerland, mainly with students, allowed understanding the point of view of the *capoeira* learners. 15 interviews in Syria, with German and Syrian people practising *capoeira* offer an offbeat point of view thanks to that Arabian cultural frame. Other fields are currently being investigated.

The hypothesis claimed that the conformation of the *roda de capoeira* offers a concrete space of exchanges and adjustments among individuals of different cultural origins. The *capoeira* game is associated to non-verbal communication, made of questions/attacks and responses/defences. If the practice of *capoeira* can be used for the purpose of intercultural dialogue or even education<sup>12</sup>, the space of the *roda* is also the place of negotiations, tensions and conflicts, depending on the context and concealing political, historical and pragmatic objectives.

The aim is firstly to decode the objectives and the ongoing conflicts, arrangements and innovations within these new transmission spaces of a cultural practice from an Afro-Brazilian origin. In order to avoid ethnocentric vision, this study refers to postcolonial studies approaches<sup>13</sup>, for example leading us to use the concept of circulation of *capoeira* instead of integration of *capoeira* or to recognize the value of «*non-formal education*»<sup>14</sup>. This study will also focus on an *inverted colonial pattern*. The legitimacy of the act of transmission of the Afro-Brazilian *capoeira* in Europe is claimed by the individuals carrying “naturally” signs of brasilianness, reversing henceforth the historical colonial pattern in a relatively new way. To comprehend the whole phenomenon implies considering the social, ethnic, national and sexual membership of the individuals involved in the process of transmission. The profile of the teachers depends on their socio-cultural past (social background, marital status, school training as *capoeiristas*, age) and on their ability to integrate into their new work environment (linguistic, administrative, organizational and intercultural proficiency). What cultural adaptations do these individuals meet in their everyday life as professional *capoeiristas* in Europe? The cultural knowledge of Brazilians, in the sense of the anthropologic *habitus* pervading the profession of the *capoeirista*, diverges from the Europeans' *cultural* knowledge of the professional environment. If the latter benefited from the advantages of their socialization in European countries (local identity, school diplomas, knowledge of the social, political, economic mechanisms), they have to appropriate the “cultural good” of *capoeira*. Then, what can we learn through these individuals – whether Brazilian

<sup>12</sup> ACETI, Monica, *Analyse des représentations «éducatives» de la capoeira en Europe*, communication for the Journées d'étude: *Les activités physiques de combat sont-elles éducatives?*, on June 26, 2009, University of Franche-Comté.

<sup>13</sup> SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*. Paris, Les Presses de Science Po, 2007.

<sup>14</sup> See Pedro Abid's PhD thesis about *capoeira* in Angola and the question of the educational contents in popular culture. ABID, Pedro, *Capoeira Angola: cultura popular e jogo dos saberes na roda*. Campinas, Sp. Unicamp/CMU, Salvador, EDUFBA, 2005.

or European – with such diverging *cultural profiles*, but practicing the same activity? What are the power relationships and above all the intercultural exchanges created in the present context of globalization and professionalization of the practice? Does the act of transmission of *capoeira* not raise a paradox between the principles of professionalization and its fundaments of liberation? Or rather, could the practice of the game of *capoeira* make it possible to solve this apparent incompatibility through the generation of relatively flexible collective experimentation spaces allowing *negotiations*, innovations and intercultural dialogue<sup>15</sup>?

Firstly, the effects of the globalization process will allow the highlighting of the factors promoting the spreading of *capoeira* in Europe, as well as its consequences, such as the apparent homogenization of the practice and its tendency to become more and more spectacular.

### **Globalization of *capoeira*: an ongoing process**

The development of *capoeira* outside Brazil partakes of a *cosmopolitan reality*<sup>16</sup>. The comings and goings of the actors of this phenomenon – towards Europe for Brazilian and towards Brazil for Europeans – partakes of a process of homogenization of the practice. However, the migratory aims diverge in their orientations. The economic interest, the hope of an upward social mobility and an access to symbolic goods and to a higher social prestige than in Brazil underlie the Brazilian migration. As to Europeans, their cultural interest leads them to punctual and generally transitory migratory experiences. The discovery of another culture, of traditional aspects surrounding the practice or a personal quest leads the motivations of Europeans. Sometimes, these initiatory experiences deeply impact the traveler: «*in two weeks of holidays like that, I learnt more than in all the holidays of my life*»(field notes, Lausanne, 21 year-old student). The appropriation of the cultural signs of “afro-brazilianity” (necklaces, Rastafarian hairstyles, use of flip-flops) by Europeans thus gives rise to forms of “brazilianization”.

Two tendencies are currently emerging from the diffusion of *capoeira* in Europe. The globalization process leads to forms of homogenization of the practice in opposition to Europeans’ demands for cultural authenticity. Thus, the latter’s desire for brazilianization generates a new mode of practice that takes the shape in the emergence of the “cultural business” of *capoeira*.

<sup>15</sup> LATOUR, Bruno, *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*. Paris, Edition de l'aube, 2003.

<sup>16</sup> BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*. Paris, Éditions Aubier, 2006.

The growth of *capoeira* in Europe can be described in successive waves. The arrival of the first Brazilian *capoeiristas* is characterized by difficulties of integration. The absence of knowledge of this Afro-Brazilian practice by the European public as well as the cultural shock caused by the encounter between immigrants of Afro-Brazilian origins and Europeans followers reflect the social context of the beginnings of the ethnic immigration of the 1980s and 1990s.

Then, the context of globalization, thanks to a faster mobility and the renewal of information technologies, contributes to exchanges and, as a consequence, to the development of the *profession of capoeirista* in Europe<sup>17</sup>. The insertion of the pioneers has facilitated the implantation of networks, which has sometimes led to "supranational networks of groups". A certain echo with the tendencies of the current society would partly explain its success. The advent of new information technologies and the constantly growing use of websites, mailing and more recently *blogs*, *You tube*, *My space*, contributed to the blossoming of *capoeira* academies by allowing a worldwide diffusion, as well as the access to platforms of information and exchanges<sup>18</sup>. This second step started with the media coverage of *capoeira* through films and advertisement propagating a stereotypical representation of *capoeiristas*, generally based on an artistic and manly performance<sup>19</sup>. The prototypic *capoeirista* given media coverage is an athletic man, dressed in *capoeira* pants and stripped to the waist. His game combines power, speed, strength, agility and flexibility. Features of athletic performances – with their tendency to become more and more spectacular – as well as sometimes fictionalised computer manipulations are added to the stereotypes of the virility of the over trained warrior who impresses

<sup>17</sup> Examining the values and the imaginary construct underlying the activity of *capoeira*, but also defining the *profession of the capoeiristas* are an essential pre-requisite. The word "profession" is used in this article as "occupation, profession useful to society and ensuring a means of existence to the person practicing it" (TLFI). The professional activity of the transmitter (Master, Foreman, Professor, etc.) consists of the divulgence of knowledge, of a corporal know-how as well as a specific social skill. Teachers of *capoeira* can be trained in academies of *capoeira*. These spaces of professionalization are structures that can offer a more or less decent living for the leaders and the teachers trained there.

<sup>18</sup> On the website *You tube*, which hosts user-generated videos, on April 12, 2008, *capoeira* registers more entries (38,000 videos) than *judo* (27,000) or *aikido* (15,900). *Boxing* (512,000) and *karate* (85,600) show a larger diffusion.

<sup>19</sup> *Only The Strong* is a 1993 action film, directed by Sheldon Lettich, with Mark Dacascos in the role of the *capoeirista*; many advertisements used *capoeira* (*Ushuaia*, *Asics*, *100 Plus Aktiv*, *Nokia*, etc.); the character of Eddy Gordo, which has been introduced in the video game *Tekken 3* (1999), also contributed to the diffusion of *capoeira* in public opinion. ACETI, Monica, *Des imaginaires en controverse dans la pratique de la capoeira Europe*, «Revue STAPS», forthcoming.

with his muscle structure. Shows and spectacular demonstrations tend to imitate the model conveyed by the media.

The fact that the activity has become more and more spectacular makes it a product in conformity with the society of the showbusiness<sup>20</sup>. Estevez analyzed this use of the spectacular: «*the overrating of physical skillfulness is the basis for the show created to please the tourists and other people concerned, who, in this way, are kept out of the demonstration in these ritualized aspects, musical and playful, among others. The practice of capoeira is thus reduced to a competition of fantastic leaps and acrobatics, a plural manifestation with an unequalled appeal*21.

The «*capoeira of the entertainment industry*», as Estevez' book indicates, is organized «*for the tourist to see*». So, it underlines the most spectacular aspects of the practice: corporal performance, acrobatic prowess, exoticism, corporal estheticism. Even though these displays are not representative of the reality of the practice, they have contributed to its divulgation and are still doing so.

The integration of new migrant *capoeiristas* is facilitated by networks of acquaintance between individuals or within "mega-groups"<sup>22</sup>. Systems are organized on a world scale, flouting national frontiers and as such outside any state or institutional aegis. In order to find their place in a competitive market, individuals are lead to develop strategies of legitimization in the face of structural, social or identity-related constraints.

The multiplication of *capoeira* structures as well as the internal growth of groups has developed. *Capoeira* classes are now available in practically all countries in the world. In large European cities<sup>23</sup>, various groups live side by side whereas structures were set up on the outskirts or in small towns. Another phenomenon illustrating this globalization is the multiplication of *capoeira* "events". To the annual baptism ceremony (during which the students receive belts representing their evolutions in their personal initiation journey) is added a second "internal baptism", other meetings, championships, shows, concerts, celebrations. Mega-events, such as the *Bilbao World Capoeira Cup 2006*, which gathered more than 25 prestigious Brazilian masters, are emblematic of the globalization of *capoeira*.

<sup>20</sup> DEBORD, Guy, *La société du spectacle* [1967]. Paris, Gallimard, 1992, p. 187.

<sup>21</sup> ESTEVEZ, Acursio, *A "Capoeira" da Industria do Entretenimento, Corpo, Acrobacia e Espetáculo para Turista* Ver. Salvador, Acursio Estevez, 2003, p. 127.

<sup>22</sup> "Mega-groups" are to be understood as the network structures which are organized under the direction of a mother structure, located in Brazil, such as the groups *Abada*, *Senzala*, *Capoeira Brazil*, *Capoeira Gerais*, *Muzenza*, etc.

<sup>23</sup> For example, a hundred academies would coexist around Paris. In 1999, Vassallo listed about fifteen Brazilian teachers in Paris and five in the middle of the 1980s. VASSALLO, Simone Pondé, *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*. Thèse en anthropologie sociale et Ethnologie, Paris, EHESS, 2001.

The pioneering experiences of the 1980s and its contemporary internationalization demonstrate that this Afro-Brazilian practice can no longer be considered just a passing fad. Thus, the contemporary global context characterized by mobility and also by promotion through the media, has facilitated the boom of *capoeira* far away from its place of origin, but at the same time has also made it more homogenized. This standardization is a trend which is counterbalanced by the implantation of *capoeira* in every one of these new European spaces. Indeed, the integration of Brazilian is accompanied by a local adaptation process of the practice. These contextual adjustments stimulate "innovations"<sup>24</sup>. Thus, the "idiosyncrasies" makes it possible to mark differences, favor identity distinctions and consequently divide and enlarge the market. Therefore, to the apparent *homogenization* of a *global capoeira* answer the *particularities* of each *local* context created depending on places, actors and their own circumstances, which allow groups to stand apart. Now, what does the permanent reference to the *original culture* of the practice reveal? What is the relationship between Europeans and the "Other", the one coming from somewhere else, from «*festive, sunny, cheerful Brazil*»? What is the relationship to the exotic imaginary construct he represents?

### **The sale of a "cultural good"**

*Capoeira* is marked by its origins. «*In the eyes of the world, Brazil is a festive country and in the eyes of the Brazilians their country is the country of celebrations*»<sup>25</sup>. Thus Henou does not hesitate to state that *capoeira* «*offers its exoticism tinged with novelty and even better with primacy, its original and primeval exoticism to our Western demands, partial to interracial mixing*»<sup>26</sup>.

The phenomenon can be dealt with in terms of "cultural goods". The expectations of European *capoeiristas* create a form of *cultural patronage system*, to which the transmitters answer by adapting their offers of teaching. The merchandizing of the practice in these new

<sup>24</sup> For example: the technical "marking", which has replaced actual blows, in a field study in Lausanne. ACETI, Monica, *La Capoeira dans la perspective théorique de N. Elias: analyse de l'évolution de la violence corporelle lors de «baptêmes» au sein d'un club vaudois, Suisse (1994-2005)*. CESH (European Committee for Sports History): Sport and Violence, Séville, 2005, URL: [www.cafyd.com/HistDeporte/htm/pdf/3-1.pdf](http://www.cafyd.com/HistDeporte/htm/pdf/3-1.pdf) (accessed April 14, 2008).

<sup>25</sup> NIEHAUS, Grégoire, *Le Brésil dans les yeux et le quotidien des Français*, on-going thesis.

<sup>26</sup> HENOU, Jessica, *Pratiques de corps, pratiques communautaires, étude comparée de la danse Hip Hop et de la Capoeira*. In: DORIER-APPRILL, Elisabeth (éd.), *Danses (d)aines et identité, d'une rive à l'autre... Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...* Paris, L'Harmattan, 2000, pp.119-133, p. 124.

contexts of implantation brings new perspectives for the profession of *capoeirista*. *Capoeira*, as a "cultural good" constitutes a true commercial niche<sup>27</sup>. «Culture, which has entirely become merchandised has also to become the leading product of the spectacular society»<sup>28</sup>. In this form of "cultural market", we can find training courses of *capoeira*, *forro*, samba, workshops of instrument making, Portuguese lessons and celebrations with Brazilian concerts or shows of *batucada* (orchestra of Brazilian percussions). The development of this new cultural industry<sup>29</sup> also includes the by-products surrounding *capoeira*<sup>30</sup>. The characteristics of the "merchandizing" of *capoeira* can take the shape of forms of marketing, the apparition of a copyright or a managerial system including online registrations, a computerized system of subscription, the use of sponsors, etc. The merchandizing of the activity, linked with an increase of *capoeiristas* in Europe creates effects of competition. This escalation develops a trend of "more and more", so it means bigger, better organized events, with more students, more guests, more performances, more celebration, and more cultural offers. The effects of competition stimulates the concern of being "the very first", the quest for attraction, the diversity of offers, but also symbolic violence, territorial conflicts, discrimination or even doping practices. The creation of "cartel-like" organizations makes it possible to develop reticular partnerships, which act as lobbies and boycotts of other networks. Indeed the effects of the saturation of the market develop strategies of compartmentalization and of denial of rival structures<sup>31</sup>. Another strategy, specific to the cultural market, consists in using the label of "authentic product". The legitimization through reference to tradition is at the root of the functioning of

<sup>27</sup> Press articles regularly points out the "warmth" and the "seduction elements" in *capoeira* shows: «Enter the trance. Brazilian martial art oscillating between acrobatic fight and ritual dance, *capoeira* fascinates and seduces. Hot demonstrations in every meaning of the word above Lausanne (...) But it remains that this art possesses all the ingredients to seduce: spectacular game, humor, dance and music; the cocktail attracts and gets you drunk like a strong caipirinha» (24Heures, LA DER, July 13, 1994).

<sup>28</sup> DEBORD, G., *La société du spectacle*, op. cit., p. 187.

<sup>29</sup> WARNIER, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*. Paris, La Découverte, 1999.

<sup>30</sup> Some examples taken from field observations: Paris, March 2008, 5€: admission to participate to the *roda* and to the *forro* night; Lausanne, 4 *berimbau*-making workshops are proposed from January to April 2008; 80 CHF to attend a workshop; Torino, March 6-9, 2008, «*Batizado e troca de cordas, stage com Maestri, Samba-Maculéié,-rodas spettacoli e molto altro!*» Event: 60€, day attendance: 30€, etc.

<sup>31</sup> Master Camisa, leading the *Abada* group, which is the largest *capoeira* association in the world, with over 40,000 members ([www.abadacapoeira.com/html/aba.html](http://www.abadacapoeira.com/html/aba.html), 13.04.2008) has an autonomous organization.

*capoeira Angola*, but can also be found in the *regional* line. The people invited to a baptism will legitimize this event thanks to their "degree of authenticity" as well as their "pedigree", which include their reputation, career and involvement in the world of *capoeira*. The "authentic" *capoeirista* displays the rituals, cultural codes and *habitus* of their Afro-Brazilianism. These ethno-cultural characteristics trigger the interest of Europeans who make them their own via a process of incorporation. Initiation journeys are opportunities for Europeans to meet other native *capoeira* players, to mix with "authentic" *capoeira* Masters and to bring home these "unforgettable moments". These experiences compose the "cultural lot" of the follower on the path of initiation. According to Estevez<sup>32</sup>, this form of "cultural tourism" is not predatory. In these «exchanges», «packages» are organized for the «customers»: «when people get here, a whole cultural schedule has already been prepared not only including the most basic fundamentals of *capoeira*, but also some circuits ranging from environmental tourism to carnivals». In Brazil, a "market" of *capoeira* has set in and it offers different niches depending on the degree of authenticity asked for by the traveller<sup>33</sup>. Shows on stage and inclusive tours<sup>34</sup>, or the sale of "fully equipped" time slots, so-called by Debord, are more touristy versions, whereas the «initiation training course» from a few months to several years, entails the integration of the adept into an academy, the learning of the language and his or her getting familiar with the local codes<sup>35</sup>.

Therefore the European academy of *capoeira* can be compared to a "cultural business" specialized in "ethnic commodities". The transformation of a cultural good into a trade good allows Brazilians to reach goods specific to the consumption culture (brand shoes and clothing, sports car, stays in luxury hotels in Brazil). The profit made through this *capoeira* market allows them to reach the goods and comfort of industrialized societies. Thus the sale of "cultural goods" turned out to be a fundamental element in the process of expansion of

<sup>32</sup> ESTEVEZ, A., *A "Capoeira" da Indústria do Entretenimento. Corpo, Acrobacia e Espetáculo para Turista* Ver, op. cit., p. 84.

<sup>33</sup> During a one-month field observation, more than 50% of the students taking classes of *capoeira Angola* at the FICA of Master Valmir had foreign origins (Salvador, July 2005).

<sup>34</sup> In addition to visits of *capoeira* academies, these trips include cultural activities such as the entrance in a *favela*, visits of a *terreiro de candomblé*, *forró* nights, Brazilian concerts, etc.

<sup>35</sup> Europeans longtime travelers usually tend to adopt the lifestyle of the natives they train with, and thus to distance themselves from places of tourist consumption. Their monthly expenditures can decrease until it falls into step with the Brazilian standards of living. An Italian *capoeirista* stated she was able to travel in Brazil for two years, visiting many Academies, with a monthly budget of 600€ on average.

*capoeira* all through this research study. This phenomenon meets a contemporary trend that we find in other ethno-traditional practices, such as oriental dancing, tango or salsa<sup>36</sup>.

### **Mobility and “business” of the capoeira market**

In Europe, *capoeira* has entered a third phase. It is characterized by the stakes and tensions generated by the act of balancing established pioneers, waves of arrival of young Brazilians and the rising number of locally trained European students. The financial situation of individuals depends too on the success of their civil integration<sup>37</sup>. To the time factor is to be added the proficiency of the teacher and the quality of his work network. Baptisms are opportunities of friendly meetings and professional exchanges between teachers. The period from April to June brings some to answer numerous invitations:

*From Easter on, we won't get a weekend off. We're leaving every weekend. We're visiting all those who attended our baptism. It's an exchange. And then, during the week, it never stops. Every morning, it takes me at least two hours to clean the academy. That's how it is; they want it to be clean. Italians, they're like that here. We can't afford to hire someone for the moment* (Field observations, Italy, teacher's wife, March 2008).

The schedule can be tight, and sometimes individuals can be brought to choose between two events taking place simultaneously. The profession of networking *capoeirista* demands mobility and brings him to makes numerous business trips all over Europe:

*I was in Brussels, Turin, Poland, and Warsaw. From now, I'll follow on (every weekend) ... with Montpellier, our baptism, Paris, Copenhagen, Lisbon,... Soon I'll know all European cities! Yes, well... all the airports and all the gymnasiums of Europe!* (Laughs) (Field observations, Lausanne, Master, March 2008).

The financial remuneration of these training courses vary greatly, ranging from an exchange system of presence to thousands dollar salaries for the most famous masters in Brazil. The price of weekly classes also varies greatly depending on spaces, audience and the level

<sup>36</sup> PLISSON, Michel, *Tango. Du noir au blanc*. Arles, Cité de la Musique/Actes sud, 2001; RUEL, Yannis, *Les soirées salsa à Paris, regard sociologique sur un monde de la fête*. Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>37</sup> Sometimes it is impossible for individual to work in a professional way, due to the lack of proper documentation in the host country. Most of the Brazilians have solved this by a marriage with a native woman.

of training of the *capoeirista*<sup>38</sup>. Differentiating the value of a teacher is particularly complex for the owners of dancing schools, martial arts or fitness centers, especially if they do not belong to the same background:

*I have to say it's very difficult to find a good teacher and they're asking for 70€ an hour and they're not... You have to know there are two capoeiras, the regional capoeira and the capoeira Angola, you have to know that they are like two clans. If they meet, they hit each other, big time. So there is a more aggressive capoeira. They like to go for it. In X., there are two good capoeira groups, with genuine Masters, because sometimes it's rubbish. In Y. there is a capoeira Angola group that corresponds to the good French capoeira, with a cooler spirit* (Pas-de-Calais, owner of a martial art center, February 2008).

This extract of interview shows a value judgment as well as forms of legitimization. Thus, this man practicing oriental martial arts differentiates *genuine Masters* from bogus ones, the practice he considers *aggressive*<sup>39</sup> from the *good French capoeira*, etc. Beyond the differences of more or less legitimized representations specific to each individual, the governance of this competing flux raises the issue of intercultural understanding or conflicts.

### The cultural inequalities of a market that has become competitive

If the space of the *roda* is supposed to be democratic and egalitarian, «it would represent the flip side of social order, by establishing egalitarian relations in which the players would be leveled»<sup>40</sup>; in reality, a hierarchical system is naturalized by statements such as: «One is a born capoeirista, but does not become one» or «malandragem<sup>41</sup>, you've got it under your skin». Vassallo remarked that «these (latter) characteristics are perceived as natural and spontaneous, they reveal themselves as a gift to some, but not others»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> In France, leisure centers ask for a symbolic contribution. The associations have different fees, depending on the number of trainings per week and the age of the students. Dancing or martial art schools hire freelance capoeiristas and are generally more expensive.

<sup>39</sup> The theme of violence in *capoeira* and of the different representations provoked by a contact game depending on the players and the contexts was analyzed in: ACETI, Monica, *L'essor de la capoeira en Europe: «ajustements contextuels» des codes de jeu et évolution des formes de violence*, «Esporte e Sociedade», (3), 7, 2007-2008, [www.lazer.eefd.ufrrj.br/espsoe/pdf/es703.pdf](http://www.lazer.eefd.ufrrj.br/espsoe/pdf/es703.pdf) (accessed April 14, 2008).

<sup>40</sup> VASSALLO, S.P., *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*, op. cit., p. 273.

<sup>41</sup> *Malandragem* characterizes the *capoeirista* in tactics of mischief, betrayal and tricks.

<sup>42</sup> VASSALLO, S.P., *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*, op. cit., p. 258.

These representations are built on a system of distinction and legitimization through criteria of negritude, Brazilian nationality and masculinity. Ultimately, the values of egalitarianism and community of the *roda* do not coincide with this system of hierarchy. Even though Europeans incorporate «*um jeito brasileiro de aprender a ser*»<sup>43</sup> to some extent, the natural cultural baggage of Brazilians plays an important part in the advertisement of the product. However this cultural character, in anthropological meaning, also brings disadvantages:

*So there are advantages and disadvantages. It takes some time to explain. Being Brazilian is better to practice capoeira. But to give lessons, here we're talking about teaching, about pedagogy. In order to teach French people in France, you have to know what you're dealing with. For me, from what I saw -and I know French people a little- the Brazilian who's teaching like in Brazil, this is not going to work. I saw a lot of mistakes happening. You have to be an educationalist. We're in France. We're in France, not in Brazil. You have to adapt to the country you're teaching in. It's not like in Brazil. They came like stars. I know the first Masters who have understood... [how to adjust to a French audience] (Interview, French Professor, 20 years of experience, February 2008).*

Another cultural disadvantage or social factor of integration's difficulty results in the working-class origin of most capoeiristas who decide to try their luck in Europe. The solving of administrative, logistic and professional issues requested by the organization of a space of *capoeira* teaching is facilitated for the natives, whereas Brazilians migrants encounter difficulties to integrate themselves professionally due to their lack of linguistic, social, political and administrative knowledge.

The globalization of the *capoeira* market also stimulated strategies of professionalization close to the merchandizing of private structures: administrative management, structure of the tasks, adaptation of the offer through the rise and the diversification of lessons, etc. However, this trend of patron-client relationship is to be found mainly in associations (Law of 1901, for France) and so it is nonprofit. Voluntary workers constitute most of the work force of associations and classes are taught either free of charge or for symbolic compensations. When the structure counts enough members, it can then guarantee a salary to the teacher. However, the *profession of capoeirista* is executed in conditions of relative precariousness:

*The problem is, we have no recognition. It's unfortunate for us all. I've to have a normal job and in the evenings I do some voluntary work*

<sup>43</sup> BARBIERI, César, *Um jeito brasileiro de aprender a ser*. Brasília, DEFER/GDF, 1993.

*in capoeira. That's not easy. There's a big need and a lot of groups. I'm working as a sales rep. I invest in the association of capoeira. It's a lot of work* (Interview, Portuguese teacher, February 2008).

The income is unstable because it depends on the regularity and the number of students, despite the willingness and sometimes generous support of the members of the association:

*We stopped offering classes because it wasn't possible any more. I spent so much time and tremendous amount of energy. I can't recall all the times he missed his train and never even informed me. I was waiting at the station... Then, with group X, but they're very expensive. We're talking 160€, and add the cost of the trip, 25€. We were asking 15€ a month for children and 30€ a month for adults to our members. That's not a lot, but people are demanding. It's a mentality in X. Over 35 members at the beginning of the semester, 10 are paying, but the others are thinking, there are so many free sports, free activities, why should I pay? So only 10 out of 35 are paying. The association wasn't working. I put my own money into it, you know, so that we could continue for 4 years, more than 1000€ a year for it to work. At the end of the semester, there were always the same faces, the same 8 people* (Interview, French President of an association, February 2008).

The activity takes place on the limited time of leisure and hardly corresponds to the salary of a full-time job<sup>44</sup>. Hardships and corporal risks are part of the job, particularly during shows and demonstrations. The teaching of capoeira is thus sometimes abandoned:

*I chose to get a real job, to change my universe, I'm into fitness now. I earn a lot more money. I'm still keeping capoeira...my little capoeira touch... Maybe if I could have founded a big club... I saw no future in it. For me, it's a clandestine sport. I'm not saying it's impossible to be a professional in France. But I tried...* (Interview, French Professor, 20 years of experience, February 2008).

But this professional activity is already more valued in Europe than in Brazil:

*I have no official diploma in France. I have a certificate from my Master with the number of years, my grade in capoeira. Unfortunately here we live more like artists, we remain dancers. Even in Brazil, there's no official recognition. But capoeira is practically a profession. A lot of Brazilians leave exactly because they don't have a recognized status in Brazil. Over there you're still considered as a slave descendant. People*

<sup>44</sup> Some can manage two to three classes a day, cumulating about twenty hours a week ([www.capoeira-gerais.com/les\\_cours/horaires\\_et\\_lieux](http://www.capoeira-gerais.com/les_cours/horaires_et_lieux); [www.capoeirart.free.fr/pagehorairescoursbleu.html](http://www.capoeirart.free.fr/pagehorairescoursbleu.html)). Most of them do not teach more than ten hours a week.

*should know that capoeira is beneficial on a psychological, educational level. It should be taught at school, like football* (Interview, Brazilian teacher, February, 2008).

Moreover a *capoeira* curriculum can offer an interesting alternative for young people in situations of failure at school. The approach reminds of social projects organized by some masters in Brazil, which enabled youngsters from disadvantaged social backgrounds to acquire an ascendant social mobility<sup>45</sup>.

The titles of master, foreman or professor attributes a "social recognition" important for their beneficiary. However, exploring the balance between social prestige and the pitfalls of a precarious job leads to the problematic of the intercultural adaptations, depending on the disadvantaged socio-cultural origin (low school diploma, informal *capoeira* title). Indeed, the prestigious status of master is not always in correlation with a comfortable social situation. These «*work diplomas*» offer a «*relatively ambiguous status... unlike musicians or dancers, capoeiristas are not on short-term contracts... It's only normal, they are outside the system*». The dilemma raised by this *capoeira* teacher is the following: «*In "regional capoeira", which wanted to be official, legal, legislated, there are recognized diplomas. On the other hand, the capoeira Angola, coming from the people, affirms that at the root of the history of capoeira there is this principle: its own status is not to have a status...*» (Interview, French teacher with foreign ethnic origins. February 2008).

The absence of legitimacy of these traditional ways of training penalizes individuals when they apply for French jobs linked with the Ministry of Education, such as schools and leisure centers, as is shown in this extract: «*Recently, someone came to see me teaching capoeira in a school. He asked if I had a diploma, and when I said no, I felt their gaze. That was obviously a problem*». The interlocutor here has a ten-year training in *capoeira*. But the mayor's office chose to hire «*young people, with State Diplomas practicing karate. They hired a STAPS student [Science et Technique des Activités Physiques et Sportives]. It's derogatory for us, we have no alternative. The mayor's office is protecting itself in terms of insurance. These young people are not confident; they have no recognition [in the capoeira arena]. We can see how societies are reenacting [history]. We're subjected to pressures. Capoeira managed to get out [of oppression], to migrate to us and now, there's something else to oppress it [the fact that individuals with a State Diploma are preferred]. There's a lot of formatting here. They want to format something that had managed to be born out... of popular culture*».

<sup>45</sup> Referring for example to the social project *Grupo Boa Vontade*, from Master Canelão, Natal, Brazil.

This case illustrates the tension between formal recognition (institutional diplomas) and knowledge obtained through non-formal education, like in the case of the transmission of *capoeira*. To ignore the «validity of this knowledge of popular culture» is «to sentence them to silence, to obscure them (...) for them not to be recognized as transmitters of value and, as a consequence, stripped of dignity»<sup>46</sup>. This mechanism which, according to Abid, conditions Brazilian society, «represented by its institutions and official organs, through a rationality heiress of a positivist, colonial and Eurocentric tradition» can interfere on the teaching conditions of *capoeira* in Europe, especially in institutional and school environments<sup>47</sup>.

Professional stability thus depends on a recognition that is to be built and protected day after day. The professionalization of the structure, therefore its “academization” is a solution implying a real work on professional management, but questions the symbolic values of the *capoeira*, as a fight art escaping formatting.

### The paradoxes of the profession of *capoeirista*

The historical and legendary past of *capoeira*, as an instrument of freedom against oppression, domination of colonizers in what was an elitist white society, conveys imaginary representations in opposition to “academization”<sup>48</sup>:

...others deliberately look for teaching in public spaces, outdoors, to object to the 'academization' process of the Afro-Brazilian fight. Others are turning to popular spaces and culture, demanding that their middle-class students get acquainted with ghettos and favelas, dance popular dances and appreciate traditional dishes. People regard this *capoeira* as 'freer' since it does not submit to the requirement of the dominating society, or, if one may choose to call it so, of the "system".

Thus, the profession of *capoeirista* in an academy conflicts with the representations based on the legendary origin of *capoeira*. Amongst the many polemic debates about this origin<sup>49</sup>, the most common

<sup>46</sup> ABID, P., *Capoeira Angola: cultura popular e jogo dos saberes na roda*, op. cit., translation of the author, p. 222.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> VASSALLO, S.P., *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*, op. cit., p. 262.

<sup>49</sup> «Over more than 300 years of Brazilian fight, it is not possible find elements, in the bibliography existent, that could give us a support about the origin of *capoeira*. Even about its influences, its origins under the national territory or even the prove of the existence in the African continents» (ARAÚJO, P.C.; FACHARDO JAQUEIRA, A.R., *The fight of Capoeira: reflections concerning its origin*, op. cit., p. 131).

version states that it was created in colonial Brazil as a means of defense by Black people. Influenced by ritual African dances, *capoeira* would have been developed as a means of resistance and survival to Portuguese oppression. Its origins turned it into a symbol of freedom from the oppression of slavery. This myth shared by nearly all current *capoeiristas* «grew stronger during the 1980s with the significant growth of the negro movement in Brazilian society»<sup>50</sup>. Even if from a scientific point of view, «myths, in nothing, contribute for the explanation of the origin of one subject with great socio-cultural meaning in Brazil»<sup>51</sup>, the legendary origin of *capoeira* has its importance since it is spread by Brazilian masters and professors, the transmitters of knowledge, and it is assimilated by the students and the audience. It thus constitutes the reference and meaning systems of the “world” of *capoeira*. The heroic past of African slave rebellions offers a space of metaphorical identification, by being presented as a form of resistance to exploitation and to any form of oppression: segregation, capitalism, globalization, pollution...

Yet if the «*capoeirista* is a dissident» (extract from an interview, French Professor, March 2008) refusing indoctrination, he paradoxically finds himself in systems of academies whose regimes are hierarchical and partitioned: the system of acquiring belts showing the evolution of the students can be associated to a form of militarization that can also be found in the wording “system of graduation”. The codes of deference which accompany the rise in rank of the student pertain to a hierarchical system. Vassallo points out this tension:

*The whole world of capoeira is a construction space of the self and of individual status. Despite the totalitarian aspect of this social organization, the individualization acquires there a fundamental dimension: it is only through differentiation that one can become “someone”, acquire prestige and move up in the hierarchy. The basic essentials are the fight from anonymity and the construction of a reputation. Thus, people practicing capoeira live a permanent tension between autonomy and subordination to the hierarchy*<sup>52</sup>.

These situations of tensions lead to conflicts when the individualistic values of the participant are opposed to the values of the academic affiliation, of a hierarchical and community-like type. The identification to the concept of individual freedom can be even more

<sup>50</sup> ALBERT DIAS, Adriana, *Mandinga, Manha & Malicia, uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*. Salvador, EDUFBA, 2006, p. 131 (author's translation).

<sup>51</sup> ARAÚJO, P.C.; FACHARDO JAQUEIRA, A.R., *The fight of Capoeira: reflections concerning its origin*, op. cit., p. 131.

<sup>52</sup> VASSALLO, S.P., *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*, op. cit., p. 253.

pronounced since it can also be found on the one hand in neoliberal western society and on the other hand in the legendary Afro-Brazilian origin of the practice. From then on, the separation between the individual and the group results from that incompatibility and reveals situations of cultural pluralism, even *clashes of civilization*<sup>53</sup>. In the case of affinity, the individual rallies for the values of the group, and identifies with the codes and norms of the structure. Intermediate solutions between conflict and affinity are the most interesting. Indeed, when people practicing *capoeira* experience tensions between the two "worlds", the situations *enacted within the roda* under the social control of other individuals, opens an original intercultural space of mediation, by offering possibilities of *negotiations* and *diplomatic regulations* in the meaning of Bruno Latour<sup>54</sup>.

### A roda de capoeira, from interaction space to intercultural dialogue?

As the *intercultural experimentation space* of the *capoeira*, the *roda* both duplicates and simulates the real world within a limited space and time. Games enable the interactive meeting with the "Other", in corporal action as well as in symbolic exchanges, depending on the language codes and precise body movements negotiated and renegotiated before, during and after the *roda*.

The *roda*, as a relatively flexible *collective experimentation space* can be a place of identity promotion. In this sense, the incompatibility between individualism and hierarchical authority becomes an oxymoron since the individual precisely fulfills himself in the interactivity of the exchanges within a collective which will enable him to be recognized. The *roda* becomes then a protected space of experimentation of the self and of negotiations of cultural differences. Referring to the game of *capoeira* Angola, Abid considers it «an "incomplete work of art", since it is constantly redone with each meeting of two "artists" who express their feelings through the corporal dialogue which is established between the two of them, revealing each his own characteristics: cultural signs tattooed on their bodies, their unique gestures»<sup>55</sup>. In this way, the conformation of the *roda de capoeira* as an "interaction rite" in the sense of Goffman

<sup>53</sup> CHORON-BAIX, Catherine, *Le choc des mondes. Les amateurs de boxe thaïlandaise en France*. Paris, Kimé, 1995.

<sup>54</sup> LATOUR, B., *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, op. cit.

<sup>55</sup> ABID, P., *Capoeira Angola: cultura popular e jogo dos saberes na roda*, op. cit., translation of the author, p. 200.

creates conditions of self introduction and exchange<sup>56</sup>. It, nevertheless, lies with the actors to attribute the finality of their participation in this ritual interaction to an intercultural dialogue during which the aim is to learn the encounter<sup>57</sup> and not to learn the culture of the other. Interculturalism is opposed to multiculturalism, restricting itself to a simple juxtaposition of different cultures. The various modalities of practice of *capoeira* (techniques, identity, consumption...) offer different *expression spaces*. These alternatives stimulate identity stances and develop various forms of negotiation (conflict, exclusion, cooperation, exchange, subordination...) in the *world of capoeira*.

The study of the diffusion of *capoeira* in Europe contributes to the understanding of the objectives of multiculturalism or interculturalism that pervades European society.

So, the practice of *capoeira*, allowing access to a multiplicity of identity values and allowing to operate individual choices, seems especially fit to meet the demands of an hypermodern society. If the social tendency characterizes the *heterogeneity of opinions* or the *crumbling of values*<sup>58</sup>, it remains that it is a process of identity quest. Thus, the practice of *capoeira* allows ephemeral groups to recover an identity, sometimes temporary, but that could, for a moment, enable an affirmation of the individual and offer stable, but not normative, benchmarks. The *capoeira* activity favors spaces suitable to the creation of *niche* logic making it possible to answer the "reflexive" needs of hypermodern individuals.

Could the *roda* offer a receptacle space «implying a more procedural, reflexive and "understanding" democracy, which would take into account the way individuals themselves represent their situations, their behaviors, their own actions»<sup>59</sup>? In this sense, it would answer the demands of a mutating cosmopolitan society by allowing the elaboration of partial consensus, *in-situ* solutions and intercultural dialogue.

By staying in this multiple logic, flexible and in motion, the *capoeira* structures will continue to blossom while escaping professionalization.

Monica ACETI

monica.aceti@unifr.ch

Université de Franche-Comté

<sup>56</sup> GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interaction*. Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 51.

<sup>57</sup> ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, *L'éducation interculturelle*. Paris, PUF, 1999.

<sup>58</sup> ASCHER, François, *La société hypermoderne ou Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs*. Paris, Editions de l'aube, 2000, p. 206.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 207.

## **Abstract**

### **Teaching and learning *capoeira* in Europe: an intercultural experience**

The growing presence of *capoeira* in Europe reveals a phenomenon of circulation of a Brazilian intangible cultural heritage outside its original space. Since the eighties, Brazilian *capoeiristas* have left their country in order to pass on this activity and to take advantage of the opportunities of a better life abroad. This migration process has been fostered on one hand through the creation of "international networks of *capoeira*" that has facilitated the insertion of Brazilian newcomers. On the other hand, however, the insertion of a growing number of European teachers of *capoeira* on the market has modified the traditional teaching pattern of Brazilian teachers. In this process of globalization of *capoeira* various objectives, sometimes contradictory, emerged from comparative field studies carried out in Brazil, Denmark, Switzerland, France, Italy, Germany and Syria. If the configuration of the *roda de capoeira* offers a concrete space of exchange, dialogue and adjustment among individuals of different cultural origins that can be used for the purpose of intercultural education, the space of the *roda* is also the place of negotiations, tensions and conflicts that depend on the context and channel political, historical or pragmatic challenges.

### **Insegnando ed imparando la *capoeira* in Europa: un'esperienza interculturale**

La crescente presenza della *capoeira* in Europa rivela un fenomeno di circolazione di un bene culturale immateriale brasiliano al di fuori del suo luogo d'origine. Negli anni 1980, alcuni *capoeiristi* brasiliani hanno lasciato il loro paese per trasmettere la loro attività e per trovare, all'estero, migliori condizioni di vita. Tale processo migratorio, da una parte, è stato favorito dalla creazione di una «rete internazionale di *capoeira*» che ha facilitato l'inserimento dei migranti nuovi arrivati. D'altra parte, lo stesso inserimento sul mercato di un numero crescente di insegnanti europei di *capoeira* ha modificato lo schema tradizionale d'insegnamento dei brasiliani. In questo processo di mondializzazione della *capoeira*, diversi obiettivi, spesso contraddittori, sono stati evidenziati dalle ricerche comparative realizzate in Brasile, Danimarca, Svizzera, Francia, Italia, Germania e Siria. Se la configurazione della *roda de capoeira* offre uno spazio concreto di relazione, dialogo e adattamento tra individui di diverse origini culturali, che può quindi essere utilizzato con l'obiettivo dell'educazione interculturale, lo spazio della *roda* è anche luogo di negoziazioni, tensioni e conflitti che dipendono dal contesto e che veicolano sfide politiche, storiche o pragmatiche.

## Préalable théorique

Afin de tenter de comprendre un peu mieux ces phénomènes, il nous semble important de circonscrire notre objet d'étude tout en revenant sur quelques définitions nécessaires à une mise en perspective de la problématique. Nous souhaitons interroger le concept de "culture" dans une perspective anthropo-cognitive, notamment au travers d'un modèle épidémiologique des représentations que nous détaillerons plus loin. Nous couplerons à ce modèle celui d'un principe proposé en anthropologie et selon lequel toutes les cultures seraient métisses<sup>1</sup>; elles procèderaient par "branchement" de l'une à l'autre, renvoyant à l'infini une quelconque velléité de pureté, ou d'authenticité.

Cette approche nous semble particulièrement féconde car elle conduit à revoir la notion même de "transculturation"<sup>2</sup> qui pose implicitement la question de l'existence de limites<sup>3</sup>, frontières matérielles ou idéelles qui maintiennent la pensée dans une vision analytique et trop étanche des cultures du monde et de leurs traditions<sup>4</sup>. En effet, à partir de quel stade peut-on considérer franchie, géographiquement et/ou historiquement, la limite qui sépare une culture d'une autre? L'analyse de l'histoire du quadrille, par exemple, est représentative<sup>5</sup>: enracinée profondément au cœur de l'Angleterre rurale du XIII<sup>e</sup> siècle, cette danse va rapidement gagner l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle au travers de la Guerre de Cent Ans, pour atteindre le Brésil au XIX<sup>e</sup> par l'intermédiaire de la Cour portugaise, avant d'y connaître une diffusion rurale. Subissant de nombreuses influences et transformations, le complexe du quadrille est extrêmement ramifié. Aujourd'hui, il en subsiste peu d'expressions en Europe, alors qu'au Brésil, cette danse est devenue l'emblème des *festas juninas* (fêtes païennes du sols-

<sup>1</sup> Notamment portée par AMSELLE, Jean-Louis, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Éditions Payot, 1990.

<sup>2</sup> ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947. Nous emploierons le terme dans le sens du passage d'un objet culturel d'une culture à une autre, et non dans celui de la persistance d'un objet au travers de plusieurs cultures (qui pourrait constituer une traduction de l'anglais *crosscultural*).

<sup>3</sup> Il nous semble que le terme «*interculturel*» pourrait être également questionné selon cette perspective, car sa construction lexicale induit implicitement l'idée d'au moins deux cultures bien distinctes (mais selon quels paramètres?). Néanmoins, nous conserverons l'usage de cette terminologie pour signifier la notion de rencontre entre deux systèmes coutumiers et/ou modes de pensées différents. Dans notre acceptation terminologique, «*interculturel*» renvoie au contact, alors que «*transculturel*» évoque l'idée de passage. Mais ces deux pseudo-définitions renvoient de toutes façons à celle des limites, bouclent sur elle-même et le problème reste entier...

<sup>4</sup> LEVY, Jacques; LUSSAULT, Michel (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin, 2003.

<sup>5</sup> Probablement dénommé *country danse* initialement, il prend notamment le nom de *quadrilha* au Portugal et au Brésil.

tice d'été, christianisées en Fête de la Saint Jean), notamment célébrée dans la région nord-est du Brésil. Intégrant de nombreuses locutions d'origine française, elle fait l'objet de concours et d'une grande ferveur<sup>6</sup>. Quelles sont les limites du quadrille? Quelle est son identité? Peut-on parler d'authenticité? Si oui, en fonction de quelle(s) combinaison(s) espace-temps? Cet exemple souligne bien à quel point la notion de limite est peu opérationnelle.

Ces considérations nous incitent tout naturellement à examiner et comparer les différents vocables actuellement en vigueur pour classer les musiques afro-brésiliennes: musiques "traditionnelle", "ethniques", "folkloriques"? Ces terminologies sont-elles véritablement pertinentes selon ce point de vue<sup>7</sup>? Nous pensons qu'il s'agit avant tout de taxonomies qui en disent moins sur les objets observés que sur les modes de pensée de l'Occident, ses observateurs qualifiés et d'éventuels biais méthodologiques induits. Pour preuve, leurs portées sémantiques respectives ne se recouvrent pas forcément d'un côté de l'Atlantique à l'autre. Ainsi, au Brésil, même si la terminologie *músicas tradicionais* (musiques traditionnelles) est d'un usage courant, la notion de *folklore* (folklore) est la désignation officielle qui intègre, entre autres, les manifestations musicales<sup>8</sup>, on trouve donc dans la littérature la notion de *músicas folclóricas* (musiques folkloriques). En Europe, elles sont le plus souvent rangées dans la catégorie «musiques traditionnelles» (*extra-européennes*), précise le Ministère de la Culture<sup>9</sup>), mais moins souvent dans celle des "musiques ethniques", et beaucoup plus rarement dans celle des "musiques folkloriques". Ces différentes appellations questionnent les conditions de leur émergence dans les vocabulaires respectifs.

Né au début du XIX<sup>e</sup> siècle, un intérêt grandissant pour les coutumes régionales engendre en Europe un mouvement folkloriste tourné vers la collecte et l'inventaire de patrimoines en cours de disparition. Mais son détournement au profit d'idéologies politiques nationalistes (no-

<sup>6</sup> Nous avons choisi l'exemple du quadrille car, d'une part, il est particulièrement exemplaire de ce que nous souhaitons montrer, et d'autre part, il constitue un lien quelque peu oublié (mais profond et vivace) entre le Brésil et la France.

<sup>7</sup> BOURS, Etienne, *Le sens du son. Musiques traditionnelles et expression populaire*. Paris, Fayard, 2007; MORTAIGNE, Véronique, *De l'influence des musiques du monde sur les musiques actuelles*. In: *Les musiques du monde en question*. Paris, Maison des cultures du Monde, 1999, pp. 37-44; AUBERT, Laurent, *La musique de l'autre. Les nouveaux défis de l'ethnomusicologie*. Genève, Georg Editeur, 2001.

<sup>8</sup> Cf. la Commission Nationale pour le Folklore (Comissão Nacional de Folclore) qui est à l'origine d'une sorte de charte du folklore brésilien (dont la première version remonte à 1951).

<sup>9</sup> En 2000, lors des épreuves de l'examen aux fonctions de professeur de musique (niveau C.A.), le Ministère Français de la Culture a officiellement réparti les candidats selon deux catégories: «*musiques du domaine français*» et «*musiques extra-européennes*». Dans cette dichotomie malheureuse, que deviennent les cultures européennes non françaises?

tamment allemande – cf. la *Volkskunde* et l'idéologie national-socialiste – et française – doctrine pétainiste) ou locales (valorisation patrimoniale théâtralisée à vocation touristique), la «*fin des terroirs*»<sup>10</sup>, la démarche “muséale” de nombre de collecteurs vont sceller une partie de son destin terminologique. La notion de “folklore” (et ses déclinaisons) intègre aujourd’hui une connotation péjorative en Europe, notamment dans le milieu scientifique, où elle est associée à une étape un peu honteuse de la démarche ethnographique française<sup>11</sup>, alors que le Brésil le considère officiellement comme une science<sup>12</sup>. Quant à la notion de “musique ethnique”, il nous est impossible d’analyser ici en profondeur les nombreuses controverses qui lui sont attachées. Elle constitue cependant un excellent argument en faveur de notre vision d’un monde où la question des limites pose problème.

Finalement, nous retiendrons simplement de toutes ces expressions ce qu’elles véhiculent potentiellement comme représentation de l’Autre. En ce sens, même si l’on peut effectivement considérer un certain nombre de gradations sémantiques qui les hiérarchisent (plus ou moins péjorative, ou politiquement correcte), elles sont toutes chargées d’un imaginaire et d’un exotisme qui les distinguent, pour la grande majorité des Français, de la tradition occidentale savante. L’exotisme est d’ailleurs parfois à considérer sur un plan local: que l’on songe, par exemple, à la méconnaissance des populations urbaines de certaines traditions françaises rurales originaire du même département, comme la ripataoulère du Sud de la Gironde par les habitants de Bordeaux, ou la surprise d’un public découvrant des traditions issues de régions un peu éloignées, comme les danseurs costumés d’un « *cercle*» de bagad breton en prestation dans le sud de la France.

Mais évoquer la notion d’exotisme nécessite d’ouvrir une parenthèse afin d’en mieux préciser l’acception: apparu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, le terme désigne en réalité une posture très ancienne qui voit un intérêt superficiel empreint de snobisme à ce qui est extra-occidental. Déjà très en vogue au XVI<sup>e</sup> siècle grâce aux nombreuses découvertes des explorateurs, il sera finalement érigé au statut de mode au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>, comme

<sup>10</sup> WEBER, Eugen Joseph, *La fin des terroirs: la modernisation de la France rurale (1870-1914)*. Paris, Fayard, 1983.

<sup>11</sup> AUBERT, L., *La musique de l’autre. Les nouveaux défis de l’ethnomusicologie*, op. cit.

<sup>12</sup> La charte du folklore brésilien de 1995 évoque néanmoins la notion de *grupos parafolclóricos* (groupes parafolkloriques) dont les membres «*ne sont pas porteurs des traditions représentées*». La charte recommande que «*ces groupes ne concourent pas avec les groupes populaires*» et qu’à chaque représentation, soit clairement mentionnée la nature du groupe. Néanmoins, la charte admet que ces groupes constituent tout de même une alternative pour la diffusion des traditions brésiliennes, que ce soit sur le plan pédagogique ou... touristique. *Carta do folclore. Salvador da Bahia, Comissão Nacional de Folclore*, 1995.

<sup>13</sup> Cet exotisme “impressionniste” est vivement combattu par Victor Segalen (1878-1919) qui prône de considérer l’Autre pour ce qu’il est, et non pour sa diffé-

une sorte de symbole de la fin d'une époque coloniale. Même si l'exotisme ne connaît plus aujourd'hui une telle médiatisation positivée, il reste néanmoins l'expression d'un désir d'altérité qui se manifeste sous de nombreuses formes, comme celles que nous examinons à présent.

La parenthèse étant à présent refermée, revenons sur la question des frontières et les paradoxes issus de leur négation: si le problème des limites ne révèle qu'une interpénétration totale et inextricable des pratiques, des modes de pensée, de leurs histoires et de leurs territoires, il nous faut bien choisir une règle pour circonscrire notre objet d'étude. Notre réflexion nous a conduit à sélectionner le concept – emprunté au monde de l'entreprise – de "communauté de pratique"<sup>14</sup>: celui-ci nous semble constituer un pis-aller d'objectivation car il est souvent possible d'identifier et de dénombrer les acteurs d'une communauté donnée<sup>15</sup>. Cette manière de structurer le réel nous semble particulièrement puissante, car «*la culture définit une singularité collective. Collective, elle correspond à ce qu'un certain nombre d'hommes partagent; singulière, à ce qui les distingue d'autres hommes*»<sup>16</sup>. Dans le domaine des musiques afro-brésiliennes, la circonscription que nous retiendrons se limitera à la sphère des "musiquants"<sup>17</sup>. Cette limite possède l'avantage de rester valide dans le cas de musiques sacrées<sup>18</sup>, même si la dichotomie entre ces dernières et les musiques profanes est questionable en raison de la très forte pénétration du phénomène religieux dans l'ensemble de la vie brésilienne.

Considérons à présent une autre limite: sur un plan macroscopique, il semble assez pertinent, au moins par souci pédagogique, de concevoir une opposition entre cultures «européennes» et celles issues

rence (évaluée d'ailleurs selon des critères occidentaux). cf. SEGALEN, Victor, *Essai sur l'exotisme*. Paris, Fata Morgana, 1978.

<sup>14</sup> WENGER, Etienne, *Communities of practice: learning as a social system*, «Systems Thinker», (9), 5, 1998 ([www.ewenger.com/pub/pub\\_systems\\_thinker\\_wrd.doc](http://www.ewenger.com/pub/pub_systems_thinker_wrd.doc)).

<sup>15</sup> Même si nous aurions tendance à écrire le mot «pratique» au pluriel, dans la mesure où, même si une communauté se centre autour d'une pratique principale, elle en invoque nécessairement d'autres, corollaires mais souvent essentielles. Ainsi, dans le cas d'une Ecole de Samba de Rio de Janeiro, il est difficile de séparer les pratiques sociale et artistique tant elles sont intriquées. Encore plus difficile est la tâche consistant à essayer d'en hiérarchiser l'importance qu'elle revêt pour ses acteurs, même si de nombreuses publications historiques et sociologiques brésiliennes tendent à privilégier une dimension sociale sous-tendue par une forme de résistance culturelle, elle-même opérée par des pratiques artistiques.

<sup>16</sup> AUGÉ, Marc, *Le sens des autres*. Paris, Fayard, 1994, p. 90.

<sup>17</sup> Musiciens pratiquant la musique, quels qu'en soient le statut et le niveau musical. Pour simplifier, nous utiliserons néanmoins le terme de «musicien», terme auquel nous adosserons ici une acceptation sémantique générique.

<sup>18</sup> Que ce soit dans le domaine des musiques dites «profanes» ou «sacrées», le statut du musicien est assez clairement défini. Il est rare que des individus externes au groupe viennent y jouer spontanément.

de la diaspora africaine. Mais à y regarder de plus près, il s'avère d'une part, qu'aucune de ces entités ne peut convoquer la moindre pureté, et d'autre part, que l'Europe (quelle Europe?) n'affiche pas une véritable homogénéité dans son rapport à l'Autre. De plus, en France, les différentes communautés de pratique, généralement organisées sous la forme de groupes de percussion, possèdent chacune une histoire et un positionnement singuliers, qui s'articulent plus ou moins avec celle de leur région d'implantation. On ne peut donc considérer qu'une faible homogénéité, qui s'exprime sous la forme de tendances qui doivent être analysées au cas par cas. Néanmoins, nous ancrerons notre réflexion à notre propre expérience du terrain<sup>19</sup>, qui nous a offert la possibilité de percevoir des régularités statistiques françaises et en observer des équivalences dans d'autres parties de l'espace européen. En réalité, aucune étude ne semblant avoir été réalisée sur le sujet, nous ne possédons pas de véritables statistiques issues d'études systématiques et objectives, mais ces communautés de pratique étant relativement présentes sur l'Internet, il est assez facile de les dénombrer et en analyser, sinon le discours, au moins le répertoire musical. Une telle action devrait, sans nul doute, confirmer nos intuitions.

Mais de telles extrapolations, ou transpositions, ne sont pas envisageables entre danse et musique, et nous avons choisi de ne traiter que la dimension musicale du phénomène. En effet, même si dans le domaine des traditions "transplantées" ou "empruntées", de nombreuses relations et similarités lient la pratique de la danse à celle de la musique, il nous paraît impossible de les traiter conjointement. Par exemple, en France, l'adoption et la réappropriation de danses brésiliennes en couple ont une histoire beaucoup plus ancienne et presque totalement sans rapport avec celle de la pratique (encore timide) de danses afro-brésiliennes de carnaval<sup>20</sup>. La première est avant tout liée à une période où l'exotisme européen va coïncider avec l'exportation au Brésil de la *polka*, qui «symbolise le passage des danses collectives (du type du quadrille) aux danses de couple. Mais surtout la polka, plus que la valse, permet aux danseurs d'exprimer leur sensualité»<sup>21</sup>. Ces danses de couple d'outre-Atlantique, dites "latines", constituent aujourd'hui

<sup>19</sup> Nous cumulons plus de quinze ans d'expérience (dont une dizaine en tant que professionnel) dans la pratique et l'enseignement des musiques afro-brésiliennes, expérience qui fut notamment constituée de nombreux voyages en Europe et bien entendu, au Brésil.

<sup>20</sup> Il existe également une pratique presque anecdotique de danses sacrées, et les danses populaires non carnavalesques émergent très lentement.

<sup>21</sup> CAZES, Henrique, *Le choro, rythmes européens et accent brésilien*. In: DREYFUS, Dominique (dir.), *MPB, musique populaire brésilienne*. Paris, Réunion des musées nationaux – Cité de la Musique, 2005, p. 75.

un sous-ensemble d'une discipline artistico-sportive à part entière, extrêmement codifiée et plutôt figée<sup>22</sup>, et presque entièrement déconnectée de ses différentes racines. La seconde est directement en lien avec l'émergence de groupes de percussion qui, pour quelques-uns d'entre eux, vont recourir à des danseuses pour augmenter leur attrait vis-à-vis d'organisateurs de manifestations. La dimension chorégraphique est ici largement secondaire. Cet exemple possède deux vertus il montre qu'au sein même de l'histoire de la danse brésilienne transplantée, il n'y a pas de réelle homogénéité des phénomènes, de leurs causes et conséquences. Il montre également que musique et danse, malgré leur lien évident, ne partagent en vérité que peu de points communs et sont donc à considérer de manière séparée. Pour l'heure, nous nous concentrerons sur la première et notamment la manière dont elle est donnée à entendre d'une part, et comment elle est reçue d'autre part.

Les communautés afro-brésiliennes partagent un ensemble de pratiques explicites qui ne sont que la partie émergée d'un iceberg culturel: la partie cachée – la culture implicite – en constitue la fraction la plus importante. Il s'agit de la part culturelle inconsciente acquise par un individu immergé dans une culture donnée. Autrement dit, l'individu se comporte en fonction de codes dont il n'a pas – ou plus – conscience, tant ils lui sont familiers (il est important de noter que notre propos est absolument détaché de toute considération psychanalytique)<sup>23</sup>. Une prise de conscience intervient parfois, mais elle est généralement due au contact avec un observateur étranger à la culture (comme un ethnologue, par exemple). Nous verrons que cette part implicite de la culture, formée de savoirs implicites, constitue un véritable obstacle à la perception exogène.

## Genèse et diffusion des musiques afro-brésiliennes au Brésil

Avant d'entrer plus au cœur de la propagation quasi-virale des musiques afro-brésiliennes en Europe, il importe de mieux comprendre quelles sont les stratégies natives de diffusion de ces traditions musicales dans leur contexte considéré comme endogène. Cette proposition à visée comparatiste devrait nous aider à mieux faire émerger certaines transformations dans les modalités de transmission. Il convient donc de revenir quelques instants sur l'histoire du Brésil et sur ce

<sup>22</sup> Les danses de salon officielles sont au nombre de 10, dont 5 sont dites "latines". La seule danse d'origine brésilienne se nomme "la samba". On pourrait la comparer au *samba de gafieira*, une des rares formes brésiliennes de samba qui se danse en couple.

<sup>23</sup> LAPIERRE, Nicole, *Traverser les frontières: du transculturel au transdisciplinaire*. Bibliothèque de l'Observatoire International des Réformes Universitaires. [www.orus-int.org/docs/Nicole\\_Lapierre.pdf](http://www.orus-int.org/docs/Nicole_Lapierre.pdf) : consulté le 10/09/2008.

qu'elle enseigne de la genèse des musiques afro-brésiliennes. Ainsi, autour de l'an 1500, le sous-continent d'Amérique Latine est découvert par hasard par les Européens. Ses abondantes richesses le destinent rapidement à prendre part au commerce triangulaire. Pendant que la population autochtone est décimée (notamment par les maladies occidentales), des navires chargés d'esclaves africains débarquent sur le sol brésilien. Leur nombre est si important qu'il va bouleverser définitivement l'histoire: c'est une véritable "civilisation afro-brésilienne" qui est en gestation<sup>24</sup>. Un processus complexe de métissage est alors amorcé et conduira rapidement à une croissance géométrique de la diversité culturelle en partie favorisée par l'installation de la couronne royale portugaise à partir de 1808. Ainsi, contrairement à une vision occidentale à la fois restreinte et vague de l'Amérique Latine comme une «nébuleuse aux contours imprécis»<sup>25</sup>, la culture brésilienne compte aujourd'hui plusieurs centaines de traditions dont la grande majorité, d'éminence populaire, se transmet de manière informelle et orale. Parmi ce très large ensemble, celles qui portent le plus nettement des stigmates du monde afro-brésilien sont issues d'une stratégie permanente de survie culturelle des esclaves au travers d'un double processus de résistance/assimilation à celles importées d'Europe par les colons occidentaux<sup>26</sup>. L'examen de leur situation à l'égard de leur visibilité dans le paysage culturel général révèle une situation particulièrement défavorable, car elles ont longtemps subi une discrimination négative: leurs manifestations ont été souvent considérées comme primitives et pratiquées par des esclaves dont le statut d'être humain était mis en question. Néanmoins, le processus de métissage engagé depuis l'arrivée des premiers colons sur la terre convoitée est à présent irrépressible. Prenant ses racines à Salvador da Bahia, creuset de la culture noire, il se développe rapidement à Rio de Janeiro, en contact étroit avec la population blanche. Mais il reste le symbole le plus médiatisé de la culture afro-brésilienne par le truchement du Carnaval de Rio, un événement qui mêle l'antique tradition du corso avec des percussions afroïdes. Dans les années 1970 se développe à Salvador da Bahia un mouvement de revendication de l'identité noire<sup>27</sup> qui se produit notamment au travers d'une mé-

<sup>24</sup> CRÔS, Claudi (Renat), *La civilisation afro-brésilienne*. Paris, PUF, 1997.

<sup>25</sup> DE SEGUIN, André, *L'impossible objectivité*. In: PARVAUX, Solange; REVEL-MOUROZ, Jean (dirs.), *Images réciproques du Brésil et de la France : actes du colloque organisé dans le cadre du Projet France-Brésil*. Paris, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 1991, pp. 79-82.

<sup>26</sup> FRYER, Peter, *Rhythms of Resistance*. Hanover, Wesleyan University Press of New England, 2000; VATIN, Xavier, *Rites et musiques de possession à Bahia*. Paris, L'Harmattan, 2005.

<sup>27</sup> FRYER, P., *Rhythms of Resistance*, op. cit.

diatisation pop internationale auto-instrumentalisée<sup>28</sup>. Mais parallèlement, certaines caractéristiques des musiques afro-brésiliennes semblent constituer la réponse à quelques demandes latentes d'un public brésilien issu de la jeune classe moyenne blanche<sup>29</sup>, dont un certain nombre de touristes intra-nationaux<sup>30</sup>. Le dénigrement initial s'estompe ainsi peu à peu<sup>31</sup> et fait place à une forme de convoitise qui mêle exotisme, interdit et sensualité. Mais c'est peut-être le besoin de constituer de nouveaux réseaux sociaux au travers d'une sorte de communion artistique qui attire le plus ces nouveaux acteurs. Ainsi apparaissent de plus en plus de groupes de percussion complètement découplés des problématiques dites "traditionnelles", et qui, poursuivant leurs propres buts, inventent également les moyens inédits d'y parvenir. Leurs productions artistiques révèlent d'ailleurs clairement ce découplage qui se ressent notamment au sein du contenu musical.

Sur le plan de la pédagogie musicale, l'hégémonie occidentale laissera un héritage culturel très important qui va perdurer bien après l'abolition officielle de l'esclavage<sup>32</sup>. Et c'est dans cette continuité logique que le Conservatoire de Paris, en 1906, va servir de modèle à l'organisation de la diffusion formelle d'une musique savante occidentale basée essentiellement sur des répertoires écrits des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>33</sup>. Ainsi, l'essentiel du système éducatif musical brésilien institutionnalisé est-il encore aujourd'hui centré sur un *curriculum* que l'on pourrait qualifier d'"humaniste traditionnel"<sup>34</sup>. Son influence est telle qu'elle conduira certains auteurs brésiliens à invoquer la notion de "pluralité culturelle" pour proposer un *curriculum* plus complet, "mul-

<sup>28</sup> Cf. *Obvious child* de Paul Simon (dans l'album *Rhythms of the Saints*, Warner Bros, 1990) et l'affligeante prestation de Mickael Jackson dans *They don't care about us* (dans l'album *History*, Epic/Sony Music, 1995).

<sup>29</sup> LIMA, Ivaldo (Marciano de França), *Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*. Recife, Edições Bagaço, 2007.

<sup>30</sup> A Recife, un brésilien de São Paulo est d'autant plus considéré comme un touriste, que 2 600 km et presque 16° de latitude séparent les deux villes.

<sup>31</sup> LIMA, I., *Cultura afro-descendente no Recife: Maracatus, valentes e catimbós*, op. cit.

<sup>32</sup> Déclaré en 1888 au Brésil.

<sup>33</sup> MATTOSS, Márcio, *Por que não estudamos nossa música? Questionamentos acerca do conteúdo curricular do Curso de Graduação em Música da Universidade Estadual do Ceará*, «Lectura», (1), 1, 2004, pp. 67-73; FREIRE, Vanda L.B., *Curriculos, apreciação musical e culturas brasileiras*. In: III Encontro Regional da ABEM Sul - II Seminário de Educação Musical da UDESC, 2000, *Curriculos de música e cultura brasileira*, [www.ceart.udesc.br/Revista\\_Arte\\_Online/abemsul/artigo17.html](http://www.ceart.udesc.br/Revista_Arte_Online/abemsul/artigo17.html); FUCCI AMATO, Rita de Cássia, *Breve retrospectiva histórica e desafios do ensino de música na educação básica brasileira*, «Revista Opus», 12, 2006, pp. 144-165.

<sup>34</sup> FREIRE, V.L.B., *Curriculos, apreciação musical e culturas brasileiras*, op. cit., citant SAVIANI, Dermeval, *Tendências e Correntes da Educação Brasileira*. In: MENDES, Durmeval T. (coord.), *Filosofia da educação brasileira*. São Paulo, Civilização Brasileira, 1989.

ticulturaliste" (traduction littérale de l'adjectif *multiculturalisto*, alors que "multiculturel" se traduit par *multicultural*), intégrant des savoirs... issus des cultures populaires brésiliennes<sup>35</sup>! Mais si on examine l'hypothèse d'une telle intégration selon une perspective didactique, on note clairement une grande différence (pour ne pas dire opposition) dans les méthodes et les contenus, entre les modalités de transmission des traditions musicales populaires brésiliennes et celles de la tradition occidentale savante. Le type d'enseignement de cette dernière (dé-contextualisé, court, frontal et le plus souvent individuel) est en effet peu compatible avec celui des musiques populaires, qui privilégient une immersion prolongée dans le collectif d'où elles tirent leur essence. Alors qu'au sein du premier s'organise une didactique formelle centrée sur la partition musicale, c'est une transmission orale informelle qui fonde la diffusion des secondes. Sous-ensemble des musiques populaires, les musiques afro-brésiliennes intègrent un ensemble de thématiques spécifiques supplémentaires: ainsi en va-t-il de la religion<sup>36</sup>, qui organise un certain nombre d'apprentissages et en interdit d'autres. Pour exemple, citons le cas de quelques *maracatus nação* (tradition associée à la ville de Recife dans l'état du Pernambuco) très attachés aux anciennes pratiques cultuelles, au sein desquels seul un *ogan alabé* peut jouer un tambour nommé *bombo mestre*<sup>37</sup>. Dans un autre domaine, nous évoquerons plus loin la question de la perception cognitive de structures musicales singulières, organisées selon des principes qui sont quasiment étrangers au monde musical occidental. Finalement, malgré une désaffection progressive des élèves, le système brésilien de formation musicale semble résister à l'intégration des musiques populaires dans le *curriculum officiel*. Cause ou conséquence de ce phénomène, la formation des enseignants de musique dans le do-

<sup>35</sup> LUEDY, Eduardo, *Batalhas culturais: educação musical, conhecimento curricular e cultura popular na perspectiva das teorias críticas em educação*, «Revista da ABEM», 15, 2006, pp. 101-107; PENNA, Juliana Pereira; ARROYO, Margarete, *Música e pluralidade cultural: interfaces possíveis no contexto de uma escola pública de Uberlândia (MG)*, «Horizonte Científico», 2, 2003, [www.propp.ufu.br/revistaeletronica/humanas2003/musica.pdf](http://www.propp.ufu.br/revistaeletronica/humanas2003/musica.pdf); ALMEIDA, Christiane Maria Galdino de, *Diversidade cultural e formação de professores de música : um estudo com licenciandos*. In: XVII Congresso da ANPPOM. São Paulo, UNESP, 2007, [www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso\\_anppom\\_2007/educacao\\_musical/edmus\\_CMGAAlmeida.pdf](http://www.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom_2007/educacao_musical/edmus_CMGAAlmeida.pdf).

<sup>36</sup> Nous ne disons pas que la religion est une composante exclusive des musiques afro-brésiliennes (il existe des fondements religieux, d'origine chrétienne par exemple, dans beaucoup d'autres traditions) mais qu'elle y constitue presque systématiquement un paramètre propre à influencer le musical.

<sup>37</sup> *Ogan alabé*: maître tambour initié au candomblé. Forcément un homme, les femmes n'ayant pas un statut équivalent au sein de cette pratique religieuse. *Bombo mestre* terme le plus communément utilisé. Au sein du Maracatu Nação Porto Rico (Recife), c'est un tambour nommé *iandarrum* qui n'est pas accessible aux non-initiés.

maine des musiques régionales s'avère très en retard sur les recommandations de l'Unesco, qui prônent l'ouverture, recommandations pourtant validées par l'autorité culturelle brésilienne<sup>38</sup>.

En résumé, les musiques afro-brésiliennes, qui sont le fruit d'un processus de résistance culturelle des esclaves et de leurs descendants, finiront par connaître au Brésil une médiatisation conséquente, et même gagner la faveur de musiciens amateurs issus de la classe moyenne blanche. Néanmoins, sur le plan didactique, elles peinent à s'immiscer dans le *curriculum* officiel. Examinons à présent ce que devient le phénomène, une fois l'Atlantique traversé.

### Diffusion des musiques afro-brésiliennes en Europe

Il semble presque impossible de reconstituer une histoire de la diffusion des musiques afro-brésiliennes en Europe. En effet, le commerce triangulaire a surtout favorisé l'étouffement culturel des populations déportées. Néanmoins, quelques indices bibliographiques permettent de reconstituer certains épisodes-clés de ce contact culturel musical, au sein desquels la musique afro-brésilienne apparaît parfois (citons notamment l'iconographie issue de voyages d'explorateurs et missionnaires, tel que Jean-Baptiste Debret). Parmi les premières manifestations indirectes de cette culture métisse, on peut compter les compositions d'Heitor Villa-Lobos, dont l'anti-académisme le conduira à voyager dans le Nord-Est du Brésil à la rencontre de cultures plus populaires qui vont influencer sa musique. Celle-ci va rapidement devenir en Europe un emblème du métissage entre culture savante occidentale et musiques populaires brésiliennes. Parallèlement, l'arrivée de la *polka* à Rio de Janeiro au début du XIX<sup>e</sup> siècle par le truchement de la cour royale portugaise va conduire à la naissance du premier style musical où la culture savante aristocratique va être «progressivement contaminée par le génie plébéien»<sup>39</sup>: la pratique du *choro* va ainsi offrir une visibilité conséquente à quelques musiciens noirs et métis, même si musicalement, les traces de la culture africaine restent encore ténues<sup>40</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la technologie va révolutionner les moyens de communication et accélérer la mondialisation (du moins, dans le monde occidental, et plus particulièrement aux Etats-Unis

<sup>38</sup> ALMEIDA, C.M.G. de, *Diversidade cultural e formação de professores de música: um estudo com licenciandos*, op. cit.

<sup>39</sup> CAZES, H., *Le choro, rythmes européens et accent brésilien*, op. cit., p. 74.

<sup>40</sup> Il est intéressant de noter que jusqu'en 1980, malgré un complexité notoire, le *choro* se diffuse de manière informelle, les musiciens apprenant "à l'oreille", cf. *ibidem*, p. 88.

d'Amérique) de la culture brésilienne par l'intermédiaire d'images parfois caricaturales (nous pensons particulièrement à la célèbre Carmen Miranda, qui va tourner de nombreux films) et dans lesquelles s'amalgament diverses formes d'exotisme. Dans le même temps, le carnaval de Rio de Janeiro est réinventé par la communauté noire brésilienne au tournant des années 1930, mettant à l'honneur le *samba*<sup>41</sup>, qui adopte au début des caractéristiques musicales très africaines, même si elles auront ensuite tendance à s'estomper<sup>42</sup>. Le *samba* aura une influence importante sur une grande partie de la production musicale du pays, même s'il est encore finalement peu médiatisé. Il faut attendre la fin des années 1950, avec la *bossa-nova*, pour que la musique (afro-)brésilienne se diffuse dans une grande partie du monde occidental. Mais ce fruit du métissage entre jazz et *samba* révèle une grande prédominance du premier, qui efface l'essentiel des caractéristiques musicales afroïdes. Vers les années 1960, la vague du *tropicalismo*, par la voix de grands artistes résistant à la dictature brésilienne et fuyant en Europe, va constituer une vitrine internationale plus conséquente de la culture afro-brésilienne, pour être ensuite relayée dans les années 1970 par le mouvement afro-pop évoqué plus haut. Ce dernier implique de larges ensembles instrumentaux composés massivement, à l'instar des *baterias* d'écoles de sambas, de percussion accompagnant du chant.

A la même époque, cette ostentation va susciter un intérêt grandissant dans plusieurs pays d'Europe de l'Ouest<sup>43</sup>: de nombreux amateurs, pour un certain nombre déçus (ou inquiétés) par le système d'éducation musicale officiel<sup>44</sup>, se regroupent en associations pour partager une certaine idée de la pratique musicale collective, accessible à tous et rapidement. Ainsi, «faire de la musique ensemble» est un objectif en soi, quelles qu'en soient les modalités<sup>45</sup>: on peut donc raisonnablement s'interroger sur les motivations profondes d'un tel public, pour

<sup>41</sup> Contrairement à certains auteurs, nous utilisons le genre d'origine (masculin en portugais) pour le différencier de "la samba" telle qu'elle est vécue en Europe, et qui, pour beaucoup, n'est représentée que par la danse de salon, dont nous avons déjà noté plus haut les différences avec les modèles brésiliens (au pluriel, puisqu'il en existe plusieurs dizaines de déclinaisons).

<sup>42</sup> Dans une majorité des formes de *samba*, le système harmonique occidental va prendre une importance prépondérante sur les principes d'organisation d'origine africaine.

<sup>43</sup> A l'instar d'Anaïs VAILLANT (*Les territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne*. In: Actes du colloque «Comment la musique vient-elle au territoire», en cours de publication) nous considérons uniquement l'Europe de l'Ouest, qui est de loin la plus concernée par ce phénomène.

<sup>44</sup> GUIRARD, Laurent, *Abandonner la musique? Psychologie de la motivation et apprentissage musical*. Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998.

<sup>45</sup> VAILLANT, A., *Les territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne*, op. cit.

qui la constitution d'une sorte de réseau social parallèle semble primer sur l'intérêt musical. Les sociologues de la musique ont déjà beaucoup étudié ce type de phénomène, dont on trouve en France des expressions variées, notamment depuis le mouvement orphéonique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. Quantité d'orchestres d'harmonie et de chorales sont ainsi très probablement mus par la simple volonté d'"être ensemble". Ce détour nous semble important car il souligne un fait majeur de notre société: bien que la musique relève éminemment du sensible, la recherche d'expériences esthétiques personnelles ou inter-individuelles passe parfois au second plan<sup>47</sup>. On retrouve ici un phénomène similaire à celui dont nous avons parlé concernant une certaine frange de la classe moyenne brésilienne.

L'analyse des représentations d'un tel public constitue sans aucun doute la meilleure source à laquelle nous puissions à présent nous abreuver. Et dans ce domaine, force est de constater que les choses évoluent somme toute assez lentement. En effet, après avoir été considéré comme une "deuxième France" où se dissolvait toute caractéristique propre à questionner l'altérité, le Brésil deviendra au détour des années 1930 une sorte de complément empreint d'un exotisme puissant et mystérieux<sup>48</sup>. L'Amérique Latine est aujourd'hui encore appréhendée en France comme un ensemble homogène, bien qu'imprécis, mêlant allègrement cultures cubaine et brésilienne<sup>49</sup>. Il semblerait notamment que beaucoup croient encore que la salsa est d'origine brésilienne. Et nous ne parlerons pas de toutes les cultures indiennes (Andes, Amazonie) qui sont littéralement absentes de telles considérations. Autant dire qu'idées reçues et stéréotypes ont la vie dure et provoquent une simplification ou une déformation exagérées des réalités contemporaines<sup>50</sup>. Ainsi, certains mythes construits dès le XVI<sup>e</sup> siècle perdurent au travers d'une littérature et d'une diffusion médiatique sclérosante. Celle-ci contribue à maintenir fermement certains symboles en place: l'analyse des programmes de télévision<sup>51</sup> ou

<sup>46</sup> Nous pensons notamment à Antoine Hennion, Philippe Coulangeon ou Theodor Adorno.

<sup>47</sup> Mais quand ce n'est pas le cas, on peut constater une forte "addiction" musicale, comparée par certains sociologues à celle qu'entraîne la drogue. Cf. HENNION, Antoine; MAISONNEUVE, Sophie; GOMART, Emilie, *Figures de l'amateur. Formes objets et pratiques de l'amour de la musique aujourd'hui*. Paris, La Documentation française/DEP-Ministère de la Culture, 2000, pp. 151-208.

<sup>48</sup> RIVAS, Pierre, *Le Brésil dans l'imaginaire français*. In: PARVAUX, S.; REVEL-MOUROZ, J. (dirs.), *Images réciproques du Brésil et de la France : actes du colloque organisé dans le cadre du Projet France-Brésil*, op. cit., pp. 119-125.

<sup>49</sup> DE SEGUIN, A., *L'impossible objectivité*, op. cit., p. 80.

<sup>50</sup> PARVAUX, Solange; REVEL-MOUROZ, Jean, *Les images réciproques du Brésil et de la France*. In: IDD. (dirs.), *Images réciproques du Brésil et de la France : actes du colloque organisé dans le cadre du Projet France-Brésil*, op. cit., p. 2.

<sup>51</sup> MONTENEGRO, Ana Maria, *Le Brésil à travers la presse quotidienne et la télévision française*, ibidem, p. 69.

des images véhiculées chez les jeunes<sup>52</sup> révèle ainsi la prédominance du carnaval de Rio de Janeiro comme première image représentative du Brésil. Il était donc logique que les *batucadas*, ces formations percussives éminemment afro-brésiliennes (au Brésil, le terme est générique et désigne de nombreuses formes de percussion afroïdes) attirent particulièrement certaines catégories de Français, et parallèlement, de nombreux européens.

Cet attrait est largement conditionné par une importante publicité, elle-même favorisée par une circulation croissante des populations, de l'information, et de leurs "autoroutes". Depuis les années 1970, une certaine formalisation pédagogique se développe et entraîne la création d'un nombre important de groupes de percussion de rue inspirés par des modèles brésiliens à qui ils empruntent une partie du répertoire et/ou de l'instrumentarium<sup>53</sup>. Ils se donnent principalement à voir et entendre lors du carnaval<sup>54</sup>. Depuis son émergence, le phénomène est essentiellement lié à la pratique musicale amateur, où il se diffuse de façon informelle, souvent en autoréférence car peu alimenté par les maîtres brésiliens ou les rares professeurs diplômés disponibles sur le territoire français. A cet égard, chaque groupe est bâti autour de motivations différentes: les plus nombreux, découpés des références, se concentrent sur le "faire ensemble", au travers d'un usage quasi-exclusif de percussions. Ce choix, très certainement guidé par l'attrait de la vibration sonore pour ses effets sur le corps humain, contribue probablement à alimenter un imaginaire collectif<sup>55</sup> lié au mythe du bon sauvage<sup>56</sup>. En effet, la percussion, notamment quand elle est jouée collectivement, est un domaine de la musique souvent associé à son caractère naturaliste, "tribal" et exotique<sup>57</sup>. Bien qu'au Brésil, elle constitue le plus souvent un accompagnement de mélodies chantées, cette idée ne semble pas séduire cette catégorie de musiciens euro-

<sup>52</sup> TRICOIRE, Cécil; SILEM, Ahmed; VERGES, Pierre, *Le Brésil des jeunes*. In: PARVAUX, Solange; REVEL MOUROZ, Jean (éds.), *Les images réciproques du Brésil et de la France*. Paris, IHEAL, 1991, I, pp. 326-327.

<sup>53</sup> En France, la tendance semble s'inverser et de plus en plus de groupes passent d'une démarche d'"emprunt" à une démarche "brésilianiste". C. VAILLANT, A., *Les territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne*, op. cit.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Dan SPERBER (*Conceptual tools for a natural science of society and culture*. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, «Proceedings of the British Academy», 111, 1999, pp. 297-317) le qualifierait certainement de «représentation publique».

<sup>56</sup> MONTAIGNE, Michel de, *Essais* (1595). Paris, Gallimard, 2007.

<sup>57</sup> Même en musique savante occidentale, l'instrumentarium de percussion intègre un nombre importants d'instruments issus de cultures plus ou moins éloignées (castagnettes, gongs, maracas).

péens et se retrouve finalement dissoute par le mythe que nous évoquions plus haut. Le résultat est donc une réappropriation du phénomène, en presque totale autonomie par rapport à la culture afro-brésilienne. Mais une logique commerciale impulsée par les organisateurs de manifestations publiques vient contrarier cette cohérence, et certains de ces groupes, espérant augmenter leur attrait, n'hésitent pas à se faire étiqueter "Brésil"; quand c'est plus exotique, c'est plus vendeur. Une autre catégorie de groupes, au contraire, adopte une démarche orthodoxe et s'alimente directement à la source. Si le contact interculturel est suffisamment important, leurs représentations peuvent s'approcher assez largement de celles des brésiliens, l'exotisme perdant alors une grande part de son influence. En l'espace d'une dizaine d'année, nous avons même pu observer à Rio de Janeiro s'installer un phénomène que nous qualifions exagérément de "recolonisation artistique partielle", certains groupes de musiciens français ayant atteint un haut niveau d'expertise et intégrant les écoles de samba lors du carnaval. Enfin, une troisième catégorie participe de la création de nouvelles racines, en branchant les deux cultures<sup>58</sup>. Sur le plan pédagogique, le phénomène peut être considéré comme une forme d'éducation auto-organisée, qui concerne essentiellement les adultes, certains d'entre eux assurant la fonction de transmetteurs, sorte d'enseignants opportunistes (dans le sens, non péjoratif, où dans chaque groupe, il faut bien qu'au moins une personne se dévoue pour assumer la fonction).

Lénorme potentiel de telles pratiques a orienté beaucoup de projets en direction des enfants, ce qui ne manque pas d'attirer l'attention de l'Ecole publique et de ses acteurs principaux en la matière: les professeurs d'Education Musicale. Ils sont de plus en plus nombreux à souhaiter intégrer ces pratiques dans leur enseignement. C'est notamment le cas au sein des collèges d'enseignement secondaire, dont la mission éducative intervient à une période charnière pour l'enfant, celle de l'adolescence. Bien qu'actuellement en pleine reconsideration, le contexte y est singulier puisque un enseignant dispose d'environ cinquante minutes hebdomadaires pour sensibiliser plus de vingt-cinq adolescents à la musique, et cela au travers d'outils de médiation divers. Même si la pratique de la flûte à bec fait encore partie de ces outils, beaucoup d'enseignants se tournent vers les percussions corporelles et instrumentales, considérant à leur tour le fort potentiel pédagogique de musiques issues de traditions afro-diasporiques (parmi les quelles les musiques afro-brésiliennes figurent en bonne place). Parmi

<sup>58</sup> VAILLANT, A., *Les territoires de la batucada: circulations et appropriations d'une pratique musicale brésilienne*, op. cit.

les différentes modalités possibles, le modèle de la *batucada* brésilienne est celui qui recueille le maximum de suffrages, face à celui, par exemple, de la *comparsa* (musique cubaine de carnaval). Mais une illusion de plus grande facilité conduit les enseignants à préférer l'option brésilienne et par là, à suivre la tendance générale de son implantation en France<sup>59</sup>. Les éditeurs de manuels scolaires<sup>60</sup> ainsi que les fournisseurs de matériel pédagogique<sup>61</sup> ont bien senti cette demande: il n'est pas rare aujourd'hui de retrouver un instrumentarium de *batucada* dans un grand nombre de collèges français, même si le matériel n'y est pas utilisé de manière "orthodoxe". En effet, il semble que la formation des enseignants à l'interculturel soit trop faible, pour ne pas dire inexiste<sup>62</sup>, ce qui complique grandement leur tâche. Même si nous ne disposons pas de données statistiques sur les pratiques pédagogiques de tels enseignants en matière de musique dite "extra-européenne", une étude clinique sur deux d'entre-eux ainsi que la veille opérée sur deux listes de diffusion (de niveau national pour l'une, et académique pour l'autre) de leur milieu professionnel<sup>63</sup>, nous amènent à penser que ces enseignants sont motivés mais pas préparés. Ils disposent de peu de sources (manuels, méthodes, supports audio) et tentent de s'organiser entre-eux, au moyen d'un échange important de "fiches" élaborées au sein de la profession, sans aucune régulation "noosphérique"<sup>64</sup>. Ce contexte conduit à un ensemble de pratiques relativement éloignées des "réalités" musicales brésiliennes auxquelles elles font référence. En effet, elles s'orientent majoritairement sur une sorte d'instrumentalisation de traditions musicales afro-brésiliennes choisies pour certaines de leurs qualités (Jeu collectif, accès immédiat à

<sup>59</sup> Il s'agit de constatations personnelles et non quantifiées issues du croisement entre notre expérience personnelle et l'observation systématique de listes de diffusion par internet entre enseignants de musique en collège et lycée français.

<sup>60</sup> Cf. NOCLIN, Olivier (dir.), *Brésil, chants et percussions. Estação Esquirol*. Lyon, Lugdivine, 2004.

<sup>61</sup> C'est le cas des Editions Fuzeau, qui proposent une large gamme d'instruments importés: les instruments brésiliens occupent 3 pages du catalogue 2007-2008, soit 1/5<sup>ème</sup> de la catégorie "instruments du monde" (ceux d'origine africaine restent majoritaires avec 1/3 de la représentation).

<sup>62</sup> Facci, Serena, *Education musicale et multiculturalisme*. In: NATTIEZ, Jean-Jacques (dir.), *Musiques, une encyclopédie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, II, *Les savoirs musicaux*. Arles-Paris, Actes Sud - Cité de la Musique, 2004, pp. 916-932.

<sup>63</sup> GUILLOT, Gérald, *Etude de la transposition didactique des savoirs liés à l'enseignement des musiques afro-brésiliennes en collège français*. Mémoire de DEA en psychologie et didactique de la musique, Université Paris IV – Sorbonne, 2005.

<sup>64</sup> CHEVALLARD, Yves, *La transposition didactique – du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble, La pensée sauvage, 1985, décrit la noosphère comme une sphère de savoir officiel représentée par un certain nombre de spécialistes reconnus et/ou influents, auxquels s'ajoutent les éditeurs de manuels et les parents d'élèves.

l'instrument, possibilité de déambuler), au détriment de valeurs profondes enracinées au cœur de la culture d'origine. Tout porte à croire que l'enseignant cherche réellement à ouvrir l'élève sur la culture de l'autre, mais le répertoire et les méthodes qu'il met en œuvre contribuent souvent à une pratique pédagogique trop caricaturale pour que le but recherché soit véritablement atteint.

Sur un plan anthropo-cognitif, on peut donc analyser la situation en terme de «*chaînes de représentations*» opérées par des communautés de pratique<sup>65</sup>. Ces dernières alimentent la genèse, en France, de plusieurs traditions musicales d'inspiration afro-brésilienne, dont les racines plongent indirectement au cœur de l'Afrique (plus particulièrement, de l'Afrique Centrale et de l'Afrique de l'Ouest, d'où ont été déportés la majorité des esclaves vers le Brésil), au travers d'un épisode colonial brésilien de plus de 500 ans. Les relais français de ces nouvelles traditions musicales afro-brésiliennes sont donc multiples. Enseignants professionnels ou amateurs éclairés, en tant qu'acteurs privilégiés de cette émergence, vont devoir affronter un ensemble de difficultés dont nous allons étudier plus avant les modalités.

## Didactique de la musique et cognition musicale

La pratique, par un public adulte européen, de musiques issues de cultures parfois nommées "extra-européennes" (nous avons vu plus haut à quel point ce type de taxonomie pouvait être in-opérationnel), passe par un mécanisme d'enseignement/apprentissage que nous considérons selon le point de vue de l'éducation interculturelle. Notre étude fait donc plus particulièrement appel à deux disciplines dont nous espérons l'inter-fertilisation. Nous convoquons ainsi les sciences de l'éducation, dont un certain nombre de concepts et outils commencent à être transposés et adaptés au monde de l'enseignement musical et débouchent sur l'émergence d'une discipline à part entière : la didactique de la musique<sup>66</sup>. Nous faisons également référence à l'anthropologie, comme voie d'accès à une meilleure connaissance du contact interculturel.

<sup>65</sup> SPERBER, D., *Conceptual tools for a natural science of society and culture*, op. cit., parle de «*chaînes cognitives causales complexes*» car les représentations mentales individuelles sont rendues publiques, donc transmises sous la forme de chaînes.

<sup>66</sup> BOURG, Adrien, *Phénomènes de transposition autour de deux œuvres extraites du Petit livre d'Anna Magdalena Bach. Des pratiques pianistiques du doigté à leur enseignement*. Thèse de doctorat de l'Université Paris V – René Descartes, 2006; BEAUGÉ, Pascal, *Transposition didactique de la notion musicale de hauteur*, «Journal de recherche en Education Musicale», (1), 1, 2002, [www.mus.ulaval.ca/reem/REM\\_22\\_Transposition.pdf](http://www.mus.ulaval.ca/reem/REM_22_Transposition.pdf).

L'un des concepts auxquels nous nous référons distingue deux modes principaux de transmission: éducation formelle et éducation informelle<sup>67</sup>. Le premier est directement lié à l'institution étatique et mène généralement à diverses formes de validation officielle des compétences (ou du niveau). Que ce soit au Brésil ou en France (nous verrons plus loin à quel point l'ensemble formel brésilien est calqué sur le modèle européen), ce mode de transmission est porteur des valeurs occidentales traditionnelles de la scolarisation. Le second, aux contours beaucoup moins nets, évoque selon les cas des notions différentes: méthode de mise en scène des apprentissages où «*la situation est le programme*», le lieu/cadre (non officiel) d'apprentissage, ou le mode d'apprentissage lui-même<sup>68</sup>. Beaucoup de ces acquisitions peuvent être considérées comme constituant un véritable «*curriculum caché*»<sup>69</sup>, car «*les personnes apprennent sans que la situation ait été pensée pour cela, sans qu'elles aient l'intention, voire, parfois, sans qu'elles en aient conscience*»<sup>70</sup>. Tout ceci permet de mieux comprendre les changements de paradigme didactique subis par les traditions "transplantées", que ce soit en contexte scolaire ou dans le domaine associatif.

Une autre perspective qui nous semble particulièrement féconde pour l'analyse de la transmission musicale est issue de la didactique des mathématiques: la «*transposition didactique*»<sup>71</sup>. Elle rend compte des transformations subies par une «*pratique sociale de référence*»<sup>72</sup> lorsqu'elle est soumise à l'intention didactique. En effet, au sein d'un système de transmission informelle, nous venons de voir que le savoir est souvent constitué par la situation et l'ensemble de ses caractéristiques.

<sup>67</sup> Il existe en réalité au moins un troisième mode, l'éducation non formelle, que l'on peut considérer comme une forme intermédiaire, aux limites poreuses avec les deux autres catégories.

<sup>68</sup> SCHUGURENSKY, Daniel, «*Vingt mille lieues sous les mers: les quatre défis de l'apprentissage informel*», *Revue Française de Pédagogie*, 160, 2007, pp 13-27.

<sup>69</sup> PERRENOUD, Philippe, *Le curriculum : le formel, le réel, le caché*. In: HOUSSAYE, Jean (dir.), *La pédagogie: une encyclopédie pour aujourd'hui*, 5ème édition. Paris, ESF, 2002, pp. 61-76.

<sup>70</sup> BROUGÈRE, Gilles, *Les jeux du formel et de l'informel*, *Revue Française de Pédagogie*, 160, 2007, pp. 5-12.

<sup>71</sup> Concept proposé par VERRET, Michel, *Le temps des études*. Paris, Librairie Honoré-Champion, 1975. Il a ensuite été largement développé et diffusé par CHEVALARD, Y., *La transposition didactique – du savoir savant au savoir enseigné*, op. cit.

<sup>72</sup> Il s'agit d'un concept proposé par MARTINAND, Jean-Louis, *Pratiques sociales de référence et compétences techniques. A propos d'un projet d'initiation aux techniques de fabrication mécanique en classe de quatrième*. In: GIORDAN, André (dir.), *Diffusion et appropriation du savoir scientifique: enseignement et vulgarisation*. Paris, Université Paris VII, 1981, pp. 149-154, afin de «prendre en compte non seulement les savoirs en jeu, mais les objets, les instruments, les problèmes et les tâches, les contextes et les rôles sociaux».

Un *maracatuzeiro*<sup>73</sup> (ou un *sambista*<sup>74</sup>) brésilien apprend essentiellement par mimétisme, selon un mode majoritairement oral. Personne ne met véritablement en forme les savoirs, ce qui établit une différence fondamentale avec l'enseignement institutionnel, dans lequel un professeur doit présenter un "savoir à enseigner" à ses élèves, qu'ils soient enfants ou adultes. Dans cette dernière forme de transmission (formelle), il existe une chaîne de transposition des savoirs. Ceux-ci doivent être pensés et préparés pour devenir enseignables. A l'instar des savoirs, le mode d'enseignement subit également une adaptation importante. On distingue au sein de ce processus deux étapes successives: la première, dite "transposition externe" concerne la façon dont les savoirs officiels sont choisis, préparés, ordonnés par la noosphère<sup>75</sup>. Les savoirs ainsi apprêtés sont souvent regroupés sous forme de publications (journaux officiels, livres de classe). La deuxième étape est dite de "transposition interne". Elle décrit le processus qui conduit l'enseignant, sur la base des savoirs à enseigner susmentionnés, à construire son intervention dans laquelle ils seront à nouveau transformés pour être présentés à l'élève. Ainsi, en France, quand le programme officiel édité par le Ministère de l'Education Nationale propose «*de rencontrer [...] des cultures occidentales et non occidentales*»<sup>76</sup>, l'enseignant garde encore une très grande latitude quant au choix des contenus qu'il soumettra aux élèves.

Même s'il doit être adapté pour prétendre à l'opérationnalisation dans le cas qui nous occupe, le concept de transposition didactique nous paraît central, car il met en lumière les différentes étapes de transformation des savoirs, ainsi que le différentiel entre le savoir original et celui qui est transmis à l'élève. Comme nous essayons de le démontrer par nos différents travaux en cours<sup>77</sup>, nous croyons que ces mécanismes de transformation sont non seulement influencés par les capacités cognitives de l'enseignant, mais également par ses représentations de l'Autre et de sa culture. Et nous pensons que sur ce point, il n'y a pas véritablement de différence (ni de nature, ni de fonction)

<sup>73</sup> Musicien pratiquant le *maracatu de baque virado*, une tradition du Nordeste brésilien centrée sur la ville de Recife.

<sup>74</sup> Musicien pratiquant le *samba*, une tradition aux multiples déclinaisons répandue dans l'ensemble du Brésil, mais dont on considère l'origine à Salvador da Bahia (nord-est) et l'épicentre à Rio de Janeiro (sud-est).

<sup>75</sup> Comme nous l'avons entre-apercu plus haut, ensemble d'experts et/ou de personnes habilitées à choisir les savoirs qui devront faire l'objet d'un enseignement.

<sup>76</sup> MINISTÈRE DE L'EDUCATION NATIONALE, *Programme de l'enseignement d'éducation musicale*, «*Bulletin Officiel*», spécial n° 6, 28 août 2008, p. 6.

<sup>77</sup> Nous terminons actuellement une thèse de Doctorat en Didactique de la Musique (Paris-Sorbonne) sous le titre provisoire: Étude de la transposition didactique des savoirs liés à l'enseignement des musiques afro-brésiliennes en collège d'enseignement secondaire français.

entre un enseignant déclaré comme tel et un amateur qui prend en charge le rôle de transmetteur. A priori, il en irait très probablement de même au niveau de l'élève, qui filtrerait à son tour les savoirs enseignés pour en construire des savoirs appris.

Laissons un instant la didactique et entrons à présent au cœur de la mécanique perceptive. Si l'on se réfère à certaines théories sur le développement de l'être humain et le traitement psycho-acoustique<sup>78</sup>, il est pertinent d'imaginer une relation entre le stimulus et son effet cognitif. Ainsi, l'influence des représentations serait d'autant plus ostensible que les caractéristiques des savoirs à transmettre sont éloignées des canons occidentaux. En effet, ce changement de paradigme induit par le passage d'un mode de transmission à l'autre (de l'informel au formel) n'est pas le seul facteur susceptible d'interférer dans la diffusion de la culture de l'Autre, car les traditions que nous interrogeons, transmises nativement selon un mode essentiellement informel et oral, induisent une sollicitation importante des sens tels que l'ouïe et le toucher, au détriment de la vue. De plus, la musique étant un mode d'expression qui s'apparente beaucoup au langage, la recherche scientifique dans ce domaine s'inspire souvent de la linguistique pour appréhender les phénomènes musicaux et leur transmission. De telles modalités d'appréhension du message langagier ont été largement décrites en linguistique<sup>79</sup> et les premières expérimentations musicales dites "transculturelles" semblent montrer que des mécanismes similaires sont à l'œuvre<sup>80</sup>. Ainsi, la reproduction d'une musique "exotique" fait appel à la perception sensorielle et aux inférences cognitives<sup>81</sup> systématiquement basées sur l'expérience culturelle du sujet<sup>82</sup>. Comme le montrent de nombreuses études psycho-cognitives<sup>83</sup>, l'être humain ne peut intégrer la totalité des stimuli que ses sens font parvenir au cerveau. Une sélection est donc opérée, sur la base d'attentes spécifiques organisées par le principe de "pertinence"<sup>84</sup> développé en anthropologie cognitive. L'ob-

<sup>78</sup> Cf. par exemple MCADAMS, Stephen; DELIÈGE, Irène (dirs.), *La Musique et les sciences cognitives*. Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga Editeur, 1989.

<sup>79</sup> DEMAIZIERE, Françoise; NARCY-COMBES, Jean-Paul, *Méthodologie de la recherche didactique: nativisation, tâches et TIC*, «Apprentissage des Langues et Systèmes de Communication et d'Information», 8, 2005, pp. 45-64.

<sup>80</sup> AYARI, Mondher, *L'écoute des musiques arabes improvisées. Essai de psychologie cognitive*. Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>81</sup> HELMHOLTZ, Hermann von, *Treatise on physiological optics*. New-York, Dover, 1909.

<sup>82</sup> AROM, Simha; KHALFA, Jean, *Une raison en acte. Pensée formelle et systématique musicale dans les sociétés de tradition orale*, «Revue de musicologie», (84), 1, 1998, pp. 5-17.

<sup>83</sup> Cf. notamment le «principe d'économie cognitive» in LIEURY, Alain; DE LA HAYE, Fanny, *Psychologie cognitive de l'éducation*. Paris, Dunod, 2004, p. 28.

<sup>84</sup> SPERBER, Dan; WILSON, Deirdre, *La Pertinence - communication et cognition*. Paris, Ed. Minuit, 1989.

servation de quelques sujets<sup>85</sup> a montré qu'ils sont ainsi susceptibles de concourir à la transmission d'un message musical amputé de certaines caractéristiques et valeurs fondamentales, en raison d'une grille de perception cognitive extrêmement spécialisée et encore trop peu préparée à l'altérité. Les premiers résultats d'une expérimentation psycho-acoustique en cours<sup>86</sup> laisse déjà entrevoir une conclusion surprenante: les sujets semblent disposer d'une capacité latente (inconsciente) à détecter des stimuli inhabituels, mais ils ne mettent pas en œuvre cette compétence lors de l'analyse consciente d'objets musicaux issus de cultures musicales afro-diasporiques. On constate notamment que certains paramètres – implicites – des musiques considérées sont largement ignorés au travers d'une écoute qui formate inconsciemment le percept pour aboutir à une représentation en accord avec ce qui était attendu par le sujet<sup>87</sup>, suivant en cela le principe de pertinence susmentionné, basé sur des grilles de lecture culturellement situées et le plus souvent inadaptées à la perception transculturelle<sup>88</sup>. Sous l'angle des stratégies perceptives, il y a donc une inadéquation de l'écoute conduisant à des représentations mentales qui allongent la distance interculturelle au lieu de la réduire, amenuisant du même coup les chances d'un partage de sens. La culture initiale du sujet pourrait être ici considérée comme une sorte de "handicap" selon une perspective interculturelle<sup>89</sup>. Sans sombrer dans un relativisme culturel absolu où l'on considérerait que le sens est par nature intransmissible d'une culture à l'autre, nous voyons dans ce mécanisme une cause possible de la situation paradoxale que nous décrivions en introduction : la rencontre, attendue comme lieu de partage, se révèle en fait le siège d'une dissolution du sens original au profit d'une réinterprétation quasi-totale. Selon un point de vue "épidémiologique", ces représentations mentales, organisées en "chaînes", sont d'autant plus efficaces qu'elles se propagent dans un milieu favorable. Ainsi, "affronter" l'Autre est toujours plus difficile que de se confronter aux "siens": à partir de là, les membres de la communauté de pratique sont plus enclins à une forme d'autoréférence qui, en refermant la communauté sur elle-même, limite statistiquement les conditions de sa

<sup>85</sup> GUILLOT, G., *Etude de la transposition didactique des savoirs liés à l'enseignement des musiques afro-brésiliennes en collège français*, op. cit.

<sup>86</sup> Menée par nous dans le cadre de la thèse de doctorat.

<sup>87</sup> GUILLOT, Gérald, *Un objet esthétique est-il réellement perçu? Le suingue brasileiro à l'épreuve d'un filtrage cognitif exotique*. Communication dans le cadre du séminaire IDEAT-CNRS *Esthétique et Cognition - Théories de l'art et phénomènes cognitifs*, Paris, 6 décembre 2008.

<sup>88</sup> On pourrait comparer cette idée à celle des «cognitive maps» de GEARING, Frederick O., *Toward a General Theory of Cultural Transmission*, «Anthropology & Education Quarterly», (15), 1, 1984, pp. 29-37.

<sup>89</sup> McDERMOTT, Ray; VARENNE, René, *Culture of Disability*, «Anthropology and Education Quarterly», 26, 1995, pp. 323-348.

confrontation aux cultures étrangères à cette communauté. Certes, le tableau est ici peint à gros trait et comme nous l'avons évoqué plus haut, il n'y a pas véritablement d'homogénéité dans de tels mécanismes<sup>90</sup>. Néanmoins, nous avons le sentiment que si des statistiques précises pouvaient être établies, elles dévoilerait très probablement certaines régularités.

La compétence au dialogue interculturel de ces sujets est alors questionnable: après avoir étudié les conditions d'une perception biaisée par un sous-basement culturel et des représentations somme toute encore très stéréotypées, nous pensons que de telles pratiques ont un impact beaucoup moins positif que nous pourrions l'attendre. Comme si par leur truchement, le musicien cherchait à s'atteindre soi-même à travers l'Autre, dans une sorte de posture apollinienne privilégiant inconsciemment un exotisme bon marché et sans risque<sup>91</sup>. Cette posture favoriserait finalement un plaisir relativement égocentré, ou partagé de façon privative avec les autres membres de la communauté de pratique, à l'instar des "drum circles"<sup>92</sup>.

## Conclusion

Les métissages permanents du monde constituent fort heureusement une forme de preuve, sinon d'espoir, que le contact culturel reste possible, même s'il faut probablement s'écartier de toute tentation axiologique et en accepter l'ensemble des produits. Ainsi, même si une grande partie des groupes d'influence afro-brésilienne en France joue une musique qui rompt avec les fondamentaux de leurs sources transatlantiques, nous les considérons comme les éléments d'une branche exogène<sup>93</sup> (voire exotique selon un point de vue brésilien) des traditions musicales afro-brésiliennes<sup>94</sup>. Les chaînes de représentations mentales qui sont à l'oeuvre favorisent un mode ethnocentré d'appréhension du monde et concourent à une autonomisation de pratiques découpées des "modèles", même quand elles déclarent explicitement y faire référence. Mais comme nous l'avons vu, la perception humaine est largement influencée par l'enculturation du sujet, qu'elle pilote à son insu.

<sup>90</sup> Comme nous l'avons vu, il existe notamment des groupes de percussion qui voyagent régulièrement au Brésil, et sont donc directement "branchés" sur une pratique brésilienne de référence (une référence qui n'est pas reconnue par tous les groupes de percussion, dont certains considèrent la pratique orthodoxe comme une "singerie").

<sup>91</sup> RIVAS, P., *Le Brésil dans l'imaginaire français*, op. cit., pp. 119-123.

<sup>92</sup> Il s'agit de "cercles de tambours" dont l'objectif est moins le résultat musical que le moyen, i.e. le partage d'une expérience à caractère osmotique. cf. [www.re-mo.com/portal/pages/drum\\_circles/index.html](http://www.re-mo.com/portal/pages/drum_circles/index.html).

<sup>93</sup> Géographiquement occidentale, musicalement occidentalisée.

<sup>94</sup> GUILLOT, Gérald, *Symptômes d'une organisation musicale incomprise : génération et diffusion du rythme du samba moderne*. Mémoire de Maîtrise, Univ. François-Rabelais - Tours, 2004.

Les transmetteurs, notamment professionnels, se retrouvent donc dans la posture délicate de relais patentés ou pour le moins légitimés (par leur position sociale et/ou par leur savoir, qui est toujours supérieur à celui des élèves) de traditions pour lesquelles ils ne disposent pas de la totalité des codes culturels. La difficulté qui leur échoit est d'autant plus grande qu'il leur faut assumer presque seuls la totalité de la chaîne de transmission didactique des savoirs musicaux, dont une grande partie est implicite, le tout au sein d'un changement de paradigme de transmission, passant de l'informel au formel. Paradoxalement, les enseignants professionnels français sont probablement parmi les plus mal armés pour aborder les musiques afro-brésiliennes, en raison de leur plus haut degré d'enculturation à la musique savante occidentale et leur manque de formation à l'interculturel.

Nous pensons que le fait de considérer les cultures comme profondément métissées, par un renvoi à l'infini des limites que cela provoque, vide la notion de transculturalité du sens qui lui est généralement accordé. Cependant, il est peut-être possible de rendre à ce concept une certaine opérationnalité en considérant plutôt le différentiel de perception nécessaire à une réelle posture interculturelle. Cette décentration en direction de l'Autre pourrait donc être éligible à une nouvelle définition de la transculturalité. Une telle considération entre ainsi parfaitement dans le champ de l'anthropologie cognitive, qui cherche à décrire le collectif au travers du singulier<sup>95</sup>.

Nous n'aurons de cesse de le répéter: même si nombre des phénomènes décrits plus haut possèdent quelques régularités statistiques, voire des équivalences d'un pays à un autre, ou d'une pratique à une autre, il faut se garder de toute généralisation hâtive. Comptons sur une meilleure prolifération des études dans le domaine pour combler certaines lacunes et autoriser une prise de hauteur nécessaire à une vision plus macroscopique. Cette dernière constituerait sans aucun doute un point de vue privilégié pour alimenter une réflexion plus générale d'une part, sur l'aptitude potentielle du citoyen européen à l'interculturel, d'autre part sur les mécanismes de transformation des traditions musicales et chorégraphiques qui en sont, en toute probabilité, directement issus.

Gérald GUILLOT  
gerald.guillot@gmail.com  
*Université de Paris IV - Sorbonne*

<sup>95</sup> SPERBER, Dan, *Individualisme méthodologique et cognitivisme*. In: BOUDON, Raymond; CHAZEL, François; BOUVIER, Alban (Editeurs), *Cognition et sciences sociales*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 123-136.

## **Abstract**

### **The spreading of Afro-Brazilian music in Europe: does the Western cognitive perception allow a real openness to alterity?**

With the acceleration of global trades at a planetary level, the musical culture of the Other is the target of a growing interest from European citizens increasingly bound to meet difference. This attraction is reflected in many ways, including the musical and/or choreographic practice of an exotic tradition, known as "trans-cultural". Here we deal more particularly with the method of dissemination of Afro-Brazilian *Carnaval* music first in Brazil and then in Europe, where it is gaining the interest of numerous non-professional musicians. This spreading carries more or less formal teaching practices whose study reveals an ambivalence between the desire of alterity and a production whose meaning is almost totally rebuilt on the basis of Western values. Can this paradox, which questions the competence itself to intercultural dialogue, be explained? To try to answer this question we will center on the cultural "transmitters", be they official teachers or motivated non-professional musicians.

### **La diffusione di musiche afro-brasiliane in Europa: la percezione cognitiva occidentale permette una reale apertura all'alterità?**

In piena accelerazione degli scambi commerciali a livello planetario, la cultura musicale dell'Altro è sempre più oggetto d'interesse da parte di un cittadino europeo destinato ormai a convivere con la differenza. Tale interesse si declina in molti modi, tra cui troviamo quello della pratica musicale e/o coreografica propria di una tradizione esotica, detta "trans-culturale". Noi affrontiamo, in maniera particolare, il modo di diffusione delle musiche afro-brasiliane carnevalesche prima in Brasile e poi in Europa, dove ricevono l'attenzione di numerosi musicisti non professionisti. Questa diffusione porta con sé alcune pratiche pedagogiche più o meno formali, il cui studio rivela un'ambivalenza tra il desiderio di alterità e una produzione il cui senso è quasi totalmente ricostruito sulla base di valori occidentali. Questo paradosso, che mette in discussione la stessa competenza al dialogo interculturale, può essere spiegato? Per tentare di rispondere a tale questione, ci concentriamo soprattutto sui "trasmettitori" culturali, siano questi insegnanti riconosciuti o dilettanti motivati.

## “La danse africaine”: de l’archétype à sa recomposition chorégraphique

De manifestations lointaines et longtemps considérées comme étranges, les danses d’Afrique sont devenues de plus en plus présentes en Europe, sur nos scènes et dans nos pratiques. Au sein de nombreuses écoles et associations, sont aujourd’hui proposés, à côté des cours de danse classique, contemporaine, jazz et de façon tout aussi courante, des cours de danse africaine qui rencontrent un succès certain. Théâtres et festivals ouvrent fréquemment leur programmation à des compagnies de danse africaine et de danse africaine contemporaine. Les sites internet qui invitent à “danser africain” fleurissent et usent d’appellations variées: danse africaine traditionnelle, danse afro-jazz, danse d’expression africaine. Mais de quelle “danse africaine” s’agit-il exactement?

Quelque soit la volonté de création ex-nihilo des chorégraphes et professeurs de danse, quelque soit l’aspiration du public à voir “autre chose”, aucun regard ne peut être exonéré des effets déformants de l’assignation stylistique et identitaire rattachée à “la danse africaine”. Ce seul énoncé engendre dans nos sociétés un large pan de lieux communs qui s’ancrent dans une longue histoire que l’on ne peut omettre. Les rapports établis entre l’Afrique et les pays du Nord, marqués entre autres par l’esclavagisme et la colonisation, ont forgé des images stéréotypées dont les danses, considérées comme le reflet des groupes qui les produisent, forment des illustrations particulièrement flagrantes. L’Afrique en tant que concept et “la danse africaine” en tant que catégorie deviennent des constructions sociales, politiques, culturelles où la science, notamment anthropologique, fut partie prenante<sup>1</sup>.

Or, catégories et stéréotypes forment des agents qui participent des pratiques actuelles. Comme le développe Edward Said, si le discours sur l’autre est accablant, il constitue aussi une «force motrice»<sup>2</sup>. Il s’agit d’en préciser la manière. “La danse africaine” fait en premier lieu

<sup>1</sup> AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris, Flammarion, 2001, p. 15.

<sup>2</sup> SAID, Edward, *L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*. Paris, Seuil, 1980, p. 8.

l'objet de représentations fortement idéalisées chez les pratiquants<sup>3</sup> et aboutit à des usages chorégraphiques dont il faut saisir la part de normalisation et d'essentialisation. Les acteurs tendent à incarner les stéréotypes précédemment forgés, ce qui relie l'histoire des catégories en danse à la contemporanéité des pratiques.

Cependant, il est nécessaire de se méfier d'une situation posée en ces seuls termes. Certes, les chorégraphes et professeurs de danse dépendent des regards posés sur eux dès lors que l'épicentre de leur activité se trouve dans les pays du Nord: "la danse africaine" y procède de circuits qui légitiment, diffusent et financent les créateurs, et devient en ce sens une catégorie "occidentale". Néanmoins, non seulement les chorégraphes et enseignants sont de véritables protagonistes qui se réapproprient les références qu'on leur renvoie, qui les utilisent et les réinterprètent, mais "la danse africaine" ne peut être réduite au seul regard porté sur elle. Cette perspective permet de dépasser une confrontation dichotomique entre Afrique et Occident en tant que construction idéologique, entre créateur et public, pour considérer "la danse africaine" comme un espace interactif produisant des combinaisons et recombinaisons incessantes qu'il convient d'explorer. Une telle approche nécessitera enfin de prendre en compte l'éclatement du "monde occidental". Cette analyse se centrera ainsi sur l'Europe de l'Ouest, plus précisément en France de par ses formes de colonisation/décolonisation différentes de la Grande-Bretagne et les rapports aux Africains qui en découlent<sup>4</sup>. L'espace américain procéderait d'une autre dynamique, il nécessiterait une étude spécifique.

Trois questions seront successivement envisagées: à quoi correspond historiquement la catégorie "danse africaine" et quels processus ont présidé à sa caractérisation en Europe de l'Ouest et en France en particulier? Quels sceaux "la danse africaine", prise dans une perspective disciplinaire, empreint-elle sur le corps des danseurs et dans les discours des pratiquants? Quelles recompositions les chorégraphes et enseignants de danse africaine réalisent-ils à leur tour?

## "La danse africaine", une catégorie anthropologisée

Dans nos divisions disciplinaires, les danses d'Afrique ont été attribuées au domaine de l'anthropologie qui avait au 19<sup>ème</sup> siècle comme

<sup>3</sup> L'enquête de terrain menée sur des cours de danse africaine à Bordeaux en 1994 a constitué le point de départ de ce travail. Elle fut poursuivie sous diverses formes, dans des cours de danse, par des rencontres avec des chorégraphes, en tant que danseuse dans une compagnie de danse africaine contemporaine... Son caractère parfois informel donna lieu à des propos singuliers qui furent importants dans cette recherche ethnologique.

<sup>4</sup> DOZON, Jean-Pierre, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*. Paris, Flammarion, 2003.

objet d'étude exclusif les sociétés que l'expansion européenne rencontrait sur son passage. En effet, le premier découpage à partir duquel "la danse africaine" est identifiée est territorial, mais ses références ultimes sont corporelles voire "raciales" pour utiliser le discours idéologique de l'époque: "la danse africaine" renvoie aux danses d'Afrique noire, différenciée de "la danse orientale" du Maghreb et du Moyen-Orient. Couleur noire et sang d'encre se mêlent alors dans l'imaginaire européen pour former le terreau d'une caractérisation qui fut pendant longtemps dépréciative.

### *De la primitivité en danse: un ordre ethnocentré*

Les danses d'Afrique noire ont été considérées comme les plus primitives à l'image des sociétés africaines elles-mêmes: caractérisées par leur "frénésie", interprétées au rythme des tam-tams, elles seraient empreintes de pensée magique. Les travaux de Curt Sachs, dont l'ouvrage *Histoire de la danse* occupa une place centrale, sont révélateurs de cette conception. Cet ethnomusicologue veut étudier les danses du monde entier et se préoccupe en premier lieu d'établir typologies et classifications. Il identifie ainsi les danses compulsives qui répondraient aux seuls besoins, prenant l'exemple des Bantous: «*Tels une machine à vapeur, ils soufflent, halètent, râlent... des heures durant, leur postérieur s'agit comme mû par des ressorts sur leurs jambes fléchies. Ces trémoussements, ces mouvements fléchis sont tellement des habitudes africaines que l'on est tenté de désigner la danse des Bantous tout simplement par le terme de "danse trémoussée"*». Un danseur quitte la ronde et accomplit des «*tressaillements convulsifs et violents du torse*». Puis, deux autres s'avancent et «*exécutent du bassin des mouvements érotiques effrénés*», «*miment des gestes obscènes. Plus la représentation est réaliste, plus le public applaudit*»<sup>5</sup>.

Le mode d'évocation du souffle, la qualification des mouvements soulignent la compulsivité attribuée par C. Sachs qui insiste sur deux traits centraux à ses yeux, violence et sexualité. A ces manifestations, il oppose les «*dances conscientes du corps*» qui mettent «*tous les mouvements au service de la mesure*» de l'Europe, du Japon et de l'Inde. Dans la même logique, il distingue les «*dances imitatives de l'homme primitif*», «*peuplades de notre époque qui appartiennent au niveau le plus bas de la civilisation*», des danses non imitatives ou abstraites «*au service d'une idée, d'un but déterminé, sans imiter par une pantomime*»<sup>6</sup>. Ces classifications présentent un caractère dichotomique déjà critiqué en anthropologie<sup>7</sup>. Elles en-

<sup>5</sup> SACHS, Curt, *Histoire de la danse*. Paris, Gallimard, 1938, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 20, 35, 33.

<sup>7</sup> GOODY, Jack, *La raison graphique (la domestication de la pensée sauvage)*. Paris, Ed. de Minuit, 1979.

traînent une uniformisation des pratiques chorégraphiques tant du côté africain qu'europeen ou asiatique, et un dualisme simplificateur et caricatural (compulsion/conscience, violence/mesure, imitation/abstraction). La présentation de Sachs répond à un schéma clairement évolutionniste que la seconde partie de l'ouvrage confirme. Il y expose l'histoire de la danse en commençant par les danses des "cultures tribales" dont l'Afrique fait exclusivement partie. Puis viennent celles des civilisations de l'Orient et enfin l'Europe, le sommet de l'évolution étant constitué par le ballet. L'ordre est totalement ethnocentré.

Ces théories tentent de rationaliser une conception répandue en Europe à la fin du 19<sup>ème</sup> et au début du 20<sup>ème</sup> siècle et qui prend part à une justification colonialiste. Mais elles ont aussi participé à former des images légitimées par le sceau de la science et qui, ôtées de leur caractérisation négative, restent associées aux danses africaines. Outre que les écrits de Sachs furent fréquemment repris<sup>8</sup>, ses hypothèses dessinent un mouvement de généralisation des "habitudes africaines" qui n'est pas sans rappeler celui réalisé sur l'Afrique. Elles identifient des traits toujours utilisés pour définir "la danse africaine", mouvements du bassin, du torse, jambes fléchies, but magique, et dont l'appréciation va au fur et à mesure changer.

### *Tradition et traditionalisme chorégraphiques : une vision de conformité moderne*

Une première nuance se cristallisa avec la "négrophilie" des Années folles, quand les "danses noires" faisaient fureur dans les bals exotiques et les revues nègres<sup>9</sup>. Elles n'étaient plus d'une "condamnable primitivité" mais d'une "envoutante sauvagerie" selon un regard parfois tout aussi idéologique que le précédent<sup>10</sup>. Le modèle n'est certes plus celui du progrès, mais le rapport établi demeure celui du "retour".

Cependant, à partir des années 1920, l'évolutionnisme se fissurait peu à peu ; les ethnologues, conscients de leur ethnocentrisme de départ, menaient des enquêtes systématiques de terrain ; les danses

<sup>8</sup> Par exemple, NETTL, Paul, *Histoire de la danse et de la musique de ballet. 1000 ans d'art chorégraphique*. Paris, Payot, 1966, p. 11 différencie encore les danses figuratives des cultes de peuples primitifs et «les danses esthétiques devenues pur spectacle». YOUNGERMAN, Suzanne, *Curt Sachs and his heritage: a critical review of world history of the dance*, «CORD News», (6), 2, 1974, pp. 6-19, réalise une critique complète du texte de C. Sachs et de son utilisation en anthropologie de la danse.

<sup>9</sup> LAUDE, Jean, *Les arts de l'Afrique noire*. Paris, Le livre de poche, 1966, p. 36.

<sup>10</sup> L'assimilation des danses jazz noires américaines à "l'art nègre" le confirme (cf. JAMIN, Jean, *La Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*, «Cahiers Ethnologiques», 5, 1984, pp. 12-18).

d'Afrique apparaissaient sous un nouveau jour. Un certain nombre de travaux ethnographiques soulignaient ainsi la rationalité des sociétés africaines et l'élaboration de leurs danses. Tandis que l'anthropologie anglo-saxonne mettait en avant les fonctions sociales que ces dernières remplissaient<sup>11</sup>, les ouvrages de Marcel Griaule, diffusés par les films de Jean Rouch (1966-1974), dépeignaient les parures des danseurs dogons du Mali, leurs déplacements, leurs chorégraphies comme l'actualisation du mythe fondateur<sup>12</sup>. Les danses d'Afrique devenaient des manifestations appartenant à des systèmes symboliques plus généraux et acquéraient une valeur religieuse.

Cette étape, centrale pour la connaissance et la reconnaissance anthropologique des danses d'Afrique, installa l'idée de "danses africaines traditionnelles" qui soulève à son tour d'autres questions. Les sociétés traditionnelles furent décrites comme des lieux privilégiés de préservation de la vie ancestrale dont les danses seraient le prolongement. Leur fonctionnement, qui serait basé sur la reproduction, s'opposerait à celui des sociétés dites "modernes" alors fondées sur une histoire cumulative et une conception linéaire du temps. Or, non seulement cette opposition est critiquable<sup>13</sup>, mais c'est au sein des sociétés "modernes", où l'écriture fonde la notion de modèle et de répétition à l'identique, que la tradition devient fixe et exclue toute forme de création<sup>14</sup>. C'est là que l'opposition canonique entre tradition et changement se fait structurante. Dans cette projection de notre conception sur d'autres sociétés, la tradition se transforme en traditionalisme. Alors que les pratiques chorégraphiques des sociétés traditionnelles sont traversées de constantes transformations<sup>15</sup>, elles se figent sous nos regards. A l'ombre du mythe, les danses africaines deviennent immuables. Car dans cet encodage de "la danse africaine",

<sup>11</sup> EVANS PRITCHARD, Edward E., *La danse* (1928), In: ID., *La femme dans les sociétés primitives (et autres essais d'anthropologie sociale)*. Paris, PUF, 1971, pp 154-168; RADCLIFFE-BROWN, Alfred, *The Andaman Islanders* (1922). New York, The Free Press of Glencoe, 1964.

<sup>12</sup> GRIAULE, Marcel, *Masques Dogons* (1938), Paris, Institut d'Ethnologie, 2004; *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmelé*. Paris, Fayard, 1966.

<sup>13</sup> Les sociétés traditionnelles n'échappent pas au mouvement de l'histoire et reconnaissent la nouveauté et le changement. Cf. BALANDIER, Georges, *Anthropologiques* (1974). Paris, PUF, 1985, pp. 201-301.

<sup>14</sup> POUILLOU, Jean, *Tradition: transmission ou reconstruction?*, In: ID., *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Maspero, 1975, pp. 155-173. LENCLUD, Gérard, *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie*, «Terrain», 9, 1987, pp. 110-123.

<sup>15</sup> Par exemple, les danses des Peuls WoDaaBe se modifient sous l'effet des changements de la société mais comprennent aussi des espaces d'innovation et de variation reconnus et valorisés par les acteurs. Au-delà, ils ont une conception de la tradition mobile (LASSIBILLE, Mahalia, *Danses nomades. Mouvements et beauté chez les WoDaaBe du Niger*. Thèse de Doctorat, Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, 2004).

l'appel à la tradition, systématiquement associée et ethnocentriquement considérée, n'en est pas le moins dogmatique.

Il ne s'agit pas de critiquer en soi l'anthropologie qui, comme toutes les sciences, pense dans un contexte social, politique, culturel, et doit faire face au paradoxe de l'ethnocentrisme qui réapparaît dès lors qu'elle le combat. La perspective est plutôt de souligner le lien entre cette discipline et la caractérisation faite des danses d'Afrique. Tradition, symboles, rites, autant de concepts anthropologiques fondamentaux sont devenus des références archétypales des danses africaines tout comme la primitivité attribuée par les évolutionnistes a déterminé d'autres traits. L'anthropologie a classé les danses d'Afrique dans des catégories légitimées qui leur ont imposé des traits fondateurs et qui les ont généralisés selon le fondement sous-jacent de l'opposition aux "danses occidentales". "La danse africaine" procède d'un étalonnage anthropologique et présente un modèle "anthropo-métrique". C'est pourquoi on peut parler, à l'instar d'Anne Doquet qui développe le concept de société «*ethnologisée*», de «*danse anthropologisée*»<sup>16</sup>. Selon le même processus, les danses d'Afrique ont été modelées par la discipline anthropologique. Et cette attribution disciplinaire revêt des répercussions importantes. Alors que les outils d'analyse et d'histoire de la danse ont été essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, appliqués aux danses européennes et leurs prolongements nord-américains, l'anthropologie a déterminé le statut accordé à "la danse africaine", les savoirs élaborés à son sujet et les pratiques reconstruites à partir de cette catégorie.

### **"La danse africaine", une catégorie essentialisée**

Les écrits scientifiques ne se circonscrivent pas au seul usage dans le monde savant. En même temps que les représentations sociales influent sur ces travaux, ceux-ci constituent des références pour la société et se diffusent dans l'esprit public. Ainsi, les caractéristiques par lesquelles les danses d'Afrique ont été définies tendent à se retrouver dans les corps dansés et les discours des acteurs selon différents mécanismes. Pour les décliner, trois protagonistes du champ français seront considérés, les premiers metteurs en scène, des chorégraphes/ théoriciens centraux pour "la danse africaine" et des pratiquants. Cette limitation à quelques acteurs essentiels, qui dépasse l'opposition Occidentaux/Africains, a pour but de souligner leur mutuelle participation à l'incorporation des caractéristiques de "la danse africaine".

<sup>16</sup> DOQUET, Anne, *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*. Paris, Karthala, 1999, p. 289, montre que les ethnologues ont forgé sur la société très étudiée des Dogons un modèle que les acteurs adoptent.

## *“La danse africaine” des premiers metteurs en scène: la négritisation des danses d’Afrique*

Tandis qu’aux Etats-Unis, les Noirs étaient physiquement présents et donnaient lieu aux spectacles satiriques des Black Minstrels<sup>17</sup>, l’Europe avait davantage accès à l’image des corps qu’aux corps eux-mêmes. Elle développait une vision tout à la fois exotique et colonialiste qui a dominé les premiers passages sur scène des danses d’Afrique. Un moment décisif fut constitué par les exhibitions et parades des Expositions coloniales au 19<sup>e</sup>me et début du 20<sup>e</sup>me siècle<sup>18</sup>. De grands spectacles furent ainsi réglés à Paris au pavillon de l’Afrique occidentale française en 1931. Des danseurs de plusieurs “ethnies” y dansaient au son des tam-tams, entre les cases d’un quartier reconstitué. Ces représentations montraient des danses africaines scénographiées conformément à la propagande et aux théories scientifiques de l’époque. Il s’agissait de “chorégraphier l’Empire”<sup>19</sup> alors que le mot d’ordre était d’en refléter la réalité. Ce paradoxe faisait toute l’ambiguïté et l’efficacité de ces mises en scène. Sous-couvert d’authenticité, elles matérialisaient les stéréotypes colonialistes. L’instauration de ces modalités marqua pourtant le passage scénique des danses d’Afrique et influenza plus ou moins directement les spectacles suivants dont ceux du Music hall.

Après les “terribles Zoulous” aux Folies Bergères en 1878 et les Dahoméens au Casino de Paris en 1893<sup>20</sup>, une troupe noire américaine fut programmée en 1925 au Théâtre des Champs-Élysées. Rolf De Maré, propriétaire du théâtre, avait pour projet de faire venir de «vérifiables danseurs noirs». Or, le spectacle évoquait la vie des Noirs américains et était emprunt des Minstrels Shows et de jazz. En conséquence, il trouva la prestation «catastrophique» car elle ne correspondait pas à l’idée qu’il se faisait d’un «spectacle nègre»<sup>21</sup>. Avec ses collaborateurs, il la modifia et en fit la *Revue Nègre* qu’il articula autour de Joséphine Baker. Dans un costume sensé être «typiquement africain» c’est-à-dire

<sup>17</sup> Genre du 19<sup>e</sup>me siècle où des artistes blancs aux visages noircis parodiaient les esclaves noirs américains. Des danseurs/acteurs noirs ont par la suite intégré le minstrelsy. Cf. STEARNS, Marshall; STEARNS, Jean, *Jazz dance: The story of American vernacular dance*. New-York, Da Capo Press, 1994.

<sup>18</sup> BANCHEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, BOETSCH, Gilles (dirs.), *Zoos humains : 19<sup>e</sup>me et 20<sup>e</sup>me siècles*. Paris, La découverte, 2002.

<sup>19</sup> DECORET-AHIAHA, Anne, *Les danses exotiques en France (1880-1940)*. Pantin, Centre National de la Danse, 2004, p. 58.

<sup>20</sup> PERAULT, Sylvie, *Danseuse(s) noire(s) au Music-Hall. La permanence d’un stéréotype*, «Corps», 3, 2007, pp. 65-72.

<sup>21</sup> BURT, Ramsay, «Savage» dancer: *Tout Paris goes to see Josephine Baker*. In: ID., *Alien bodies. Representations of modernity, «race» and nation in early modern dance*. New York, Routledge, 1998, p. 64.

les seins nus, ornée de plumes et chaussée de souliers noirs, elle réalisa un duo de jazz pour la *Danse sauvage*. Cette revue remporta un grand succès et donna lieu au genre devenu célèbre des *Revues Nègres* dont Joséphine Baker fut l'icône. Mais les paillettes de l'exotisme ne cachent pas le poids doctrinal imposé aux corps dansés. Comme l'écrit Jean Jamin, «*l'inauthenticité de la mise en scène venait authentifier l'expressivité de ce corps... ce n'était point une culture nègre (d'ailleurs présentée sous une forme artificielle, caricaturale, comme si elle n'eût aucune importance ou peu d'existence) qu'on y trouvait, mais la nature nègre*»<sup>22</sup>. Il apparaît au-delà que la confrontation de deux "traditions" scéniques, américaine et européenne, produisit un malentendu fondamental et engendra une réinterprétation chorégraphique: les *Revues Nègres* sont le fruit du regard français posé sur une danse jazz avec l'Afrique comme arrière-plan fictionnel. On aboutit à la noire américaine Joséphine Baker comme représentante de la sauvagerie africaine dans les yeux du public français. La triangulation entre Afrique/Europe/Etats-Unis produit un jeu croisé de regards qui crée de nouvelles formes chorégraphiques à partir de spectacles issus de cadres historiques et idéologiques différents. Les emphases exotisantes qui se déroulent sur les scènes européennes correspondent alors à une négritisation des danses africaines dès lors que les "danses d'Afrique" doivent devenir plus noires dans le regard blanc, plus africaines dans celui français.

Cependant, avec les Indépendances, plusieurs Etats africains saisissent l'importance politique des spectacles chorégraphiques. Ils montèrent à partir des années 50-60 des Grands Ballets Nationaux qui se produisirent dans le monde entier et qui combinaient des enjeux locaux et internationaux : il s'agissait de parachever l'unification de la nation par une culture spectaculaire et porter l'identité nationale, de s'opposer à l'occidentalisation et affirmer son identité africaine, de diffuser l'image que les gouvernements souhaitaient donner et user de cet outil politique et économique dans leurs relations avec les pays du Nord<sup>23</sup>. Le mot "ballet" en appelle d'ailleurs à une reconnaissance chorégraphique et à une certaine institutionnalisation que l'on retrouve dans les mises en scène et la formation prodiguée aux danseurs. Monter un spectacle à partir de danses diverses, dans un espace/temps scénique réduit, passe par une sélection, une homogénéisation et une standardisation certaines. La scénographie, les musiques et chorégraphies ont été choisies et agencées selon l'image que les acteurs souhaitent montrer et selon des règles formelles définies sur le modèle du ballet classique : figures collectives du corps de ballet,

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>23</sup> CASTALDI, Francesca, *Choreographies of african identities: négritude, dance and the National Ballet of Senegal*. Chicago, University of Illinois Press, 2006.

soli qui valorisent les prouesses techniques de danseurs et percussionnistes, succession de tableaux aux références africaines... "Art de propagande"<sup>24</sup>, les Ballets Africains permettent aux gouvernements de jouer sur trois tableaux : l'ethnicité, l'Etat et l'Afrique. Ils utilisent des ressources définies comme "ethniques"<sup>25</sup> pour représenter un Etat tout en jouant sur les stéréotypes de l'Afrique.

Avec des buts politiques différents, dans un jeu complexe de regards, des modalités scéniques se sont progressivement instaurées selon un fondement idéologique enchevêtré entre les spectacles et leurs protagonistes, même s'il ne s'agit pas ici d'atteindre l'exhaustivité. Or, elles forment une trame influente pour les pièces actuelles de danse africaine, conduisant parfois à un certain formatage: musique de percussions, costumes qui associent nudité et matières naturelles, chorégraphies de sauts, de déhanchements et d'ondulations du buste... Si ce phénomène pose la question des effets intrinsèques de la mise en scène, les traits construits de façon stéréotypée, selon un processus de "négritisation", semblent être revendiqués par les acteurs africains. Car l'idéologie sur "la danse africaine" s'incarne tant par la violence de la norme que par celle plus enjôleuse de l'incorporation d'un idéal.

### *"La danse africaine" des chorégraphes: des stéréotypes aux caractéristiques*

Dans les années 1970, des chorégraphes africains affirmèrent leur volonté de faire reconnaître "la danse africaine" comme art chorégraphique. Celle-ci fut ainsi l'objet d'une croissante codification à laquelle le passage par l'écrit a contribué. Les ouvrages de Germaine Acogny et d'Alphonse Tiérou constituèrent en ce sens des jalons considérables en France notamment<sup>26</sup>. Tous deux ont mené, à partir de sources différentes, un travail de définition de "la danse africaine". G. Acogny, chorégraphe franco-sénégalaise d'origine béninoise, explique opérer une synthèse entre diverses danses pour obtenir une danse africaine. Par les points communs qu'elle détermine, elle développe des «mouvements

<sup>24</sup> SHAY, Anthony, *Choreographic politics. State folk dance companies, representation and power*. Middletown, Wesleyan University Press, 2002.

<sup>25</sup> "L'ethnie" n'est pas utilisée comme essence mais comme construction coloniale qui fut réappropriée par les acteurs africains pour reprendre les analyses déconstructivistes de l'ouvrage collectif d'AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte, 1985.

<sup>26</sup> ACOGNY, Germaine, *Danse africaine*. Dakar/Abidjan, Les nouvelles Editions Africaines, 1980 ; TIÉROU, Alphonse, *Dooplé. Loi éternelle de la danse africaine* (1989), Paris, Maisonneuve & Larose, 1998 ; ID., *Si sa danse bouge, l'Afrique bouge-ra*. Paris, Maisonneuve & Larose, 2001. Acogny a dirigé Mudra Afrique (1977-82) créée par Maurice Béjart et Léopold Sédar Senghor. Tiérou fut consultant Unesco pour la recherche sur la danse en Afrique (1988-1996).

*typiques de base*» à partir desquelles diverses variantes peuvent être élaborées<sup>27</sup>. De même, A. Tiérou définit la danse africaine par le dooplé, terme wéon de Côte-d'Ivoire, noyau postural autour duquel s'articuleraient toutes les danses traditionnelles d'Afrique et qui leur donnerait leurs vertus: «C'est par le dooplé que les danseurs africains sont passés maîtres dans l'art de faire vibrer les épaules, la poitrine et la tête. Il a fait d'eux de véritables spécialistes des déhanchements, des mouvements pelviens»<sup>28</sup>. Cette codification constitua une étape essentielle de légitimation de la danse africaine.

Mais la mise en modèle passe par la violence de la norme et l'ambiguïté de l'essentialisation. Elle comprend d'inévitables mécanismes d'unification et de standardisation. Dans la diversité des danses africaines, certains traits de quelques danses d'Afrique de l'Ouest ont été retenus comme caractéristiques pour définir "la danse africaine traditionnelle" dans une vision unitaire de l'Afrique chère au mouvement de la négritude. Comme l'écrit Funmi Adewole, «A la lumière de ces considérations, l'"Afrique" de la danse africaine ne serait plus le continent africain mais une construction imaginaire où se croisent, se recoupent et se mêlent diverses écoles de pensée autour de l'identité africaine»<sup>29</sup>. Or, d'autres danses, qui ne recoupent pas ces traits, sont par là même omises. Les danses des WoDaaBe du Niger par exemple n'utilisent aucun instrument de percussion comme celles des Massaï du Kenya/Tanzanie ou d'autres groupes de pasteurs en Ethiopie. Elles ne privilient ni le rapport au sol ni le cercle et ne comprennent aucun mouvement de bassin ou de travail du sternum. Elles valorisent au contraire l'élévation, la verticalité et l'alignement. Sans affirmer qu'aucune danse en Afrique ne corresponde aux caractéristiques attribuées, ceci montre que "la danse africaine", définie de façon unitaire, est une construction avec sa part d'uniformisation et de stéréotypisation<sup>30</sup>.

De plus, des caractéristiques antérieures se retrouvent dans les écrits de ces chorégraphes africains. Et si elles furent dévalorisées, elles sont désormais valorisées voire survalorisées. Les déhanchements deviennent des qualités uniques après avoir été des défauts condamnables. Les stéréotypes auparavant légitimés deviennent des caractéristiques de "la danse africaine" et servent paradoxalement à sa reconnaissance.

<sup>27</sup> ACOGNY, G., *Danse africaine*, op. cit., p. 23.

<sup>28</sup> TIEROU, A., *Si la danse bouge, l'Afrique bougera*, op. cit., p. 64.

<sup>29</sup> ADEWOLE, Funmi, *La danse africaine en tant qu'art du spectacle*. In: ROUSIER, Claire (dir.), *Etre ensemble. Figures de la communauté en danse depuis le 20<sup>ème</sup> siècle*. Pantin, Centre National de la Danse, 2003, p. 301.

<sup>30</sup> LASSIBILLE, Mahalia, "La danse africaine", une catégorie à déconstruire. Une étude des danses des WoDaaBe du Niger, «Cahiers d'Etudes Africaines», XLIV, 3, 2004, pp. 681-690.

Dès cette étape, "la danse africaine" en tant que catégorie forme le produit d'une construction continue où se sont associés différents regards et diverses logiques. Certes, "la danse africaine" peut être considérée comme une pratique scénique reconstruite et qui serait impropre aux danses sociales en Afrique. Mais ce serait simplifié et segmenté le phénomène. L'emboîtement entre les acteurs et les contextes aboutit à une mise en archétype selon une "typicité africaine" standardisée et essentialisée particulièrement agissante. Ainsi, dans nombre de cours de danse, des djembé-folla accompagnent des chorégraphies rapides qui utilisent sauts et déhanchements. La séance se clôture par un cercle où chacun improvise. Ce déroulement peut être diversement analysé. En premier lieu, les professeurs de danse s'inscrivent dans une longue histoire de mise en scène où spectacles et enseignements ne peuvent être séparés. Ils répondent aussi aux attentes du public rencontré. C'est pourquoi les témoignages des pratiquants sont essentiels à introduire en tant que co-protagoniste.

#### *"La danse africaine" des pratiquants : une vision idéalisée*

*J'ai commencé à faire de la danse africaine parce que l'Afrique est un pays qui m'a toujours attiré, la culture africaine en elle-même (Léa, 21 ans, élève de cours débutant de danse africaine, Bordeaux).*

A mon interrogation sur les raisons de leur venue, les élèves ont certes abordé les caractéristiques corporelles et chorégraphiques de cette pratique<sup>31</sup>, l'ambiance amicale des séances mais aussi leur intérêt pour ce continent selon un rapport idéalisé<sup>32</sup>. Elles mettent très souvent en avant la libération du corps qui régnerait en Afrique et qu'elles opposent aux sociétés occidentales et à la danse classique. «*Dans la culture africaine, le corps parle plus. Ils sont plus libérés, ils ont plus de rythme alors que le corps est réprimé dans nos cultures.... On n'a pas l'habitude de bouger de cette manière là... Ce qui est dur au départ, c'est que tu n'oses pas faire ce genre de mouvement. Tu es coincée, les mouvements de tête, de dos, de fesses en même temps, c'est difficile au début. Il faut se relâcher sur la musique. C'est pourquoi la danse africaine est la danse de la vie, du mouvement. Dans les danses européennes, il faut se contrôler, ne rien laisser paraître. En danse africaine, il faut se libérer.*

<sup>31</sup> «*L'aspect que je privilégie dans la danse africaine, c'est la libération du corps pour ma libération personnelle*» (Amandine, 30 ans, élève de cours avancé de danse africaine, Bordeaux). «*On bouge, on saute, on se déplace. C'est très intensif. C'est un déroulement*» (Léa).

<sup>32</sup> «*On vient pour s'amuser. On se retrouve dans l'ambiance d'un village*» (Lora, 23 ans, élève débutante).

caine, on s'éclate, on bouge plus qu'en cours de danse classique» (Léa). Le contraste instauré entre l'Afrique et l'Occident, entre danses du relâchement et du contrôle réapparaît de façon positivée. Ce déroulement n'est plus compulsivité mais libération. Les images sur les danses d'Afrique sont totalement inversées tout en restant placées en opposition avec les "danses classiques occidentales". "La danse africaine" constitue pour ces élèves une pratique en rupture.

De même, plusieurs pratiquantes expliquent apprécier la "simplicité", la "spontanéité" et "l'authenticité" qu'elles attribuent à la danse africaine et aux Africains: «*La mentalité africaine, comme dans toutes les sociétés primitives, c'est attacher de l'importance à tout ce qui est autour de soi, à tout ce qui est nature. C'est être proche du simple, de la nature. Et je trouve que ça s'exprime bien par l'art et la musique. C'est rester simple. C'est ça que je mets en premier, c'est rester pas pur, mais originel. En plus, on s'attache à des coutumes ancestrales, à ses racines et c'est ça qui me plaît*» (Lora). Les thèmes de la proximité de la nature, du lien puissant à des traditions anciennes et de l'accès aux racines ne sont pas nouveaux dans leur caractère attractif. Cette vision primitive rappelle la quête des artistes occidentaux qui cherchaient à renouveler leurs pratiques en faisant appel à l'art africain<sup>33</sup>. L'argument avancé par Birgit Akesson, chorégraphe suédoise, l'illustre: «*Je ressentais un vide dans notre culture qui me poussait à chercher où ancrer plus profondément la danse. Je choisis l'Afrique sub-saharienne comme terrain de recherche. Je me rendis ainsi sur un continent qui n'a pas eu besoin du mot culture mais bien du mot nature, lequel n'a nul besoin d'être prononcé*»<sup>34</sup>. Notre appréhension des danses d'Afrique, qui est ancrée dans nos propres préoccupations, associe ces manifestations à la nature, ce qui expliquerait leur caractère inné, la liberté du corps qui s'y développerait, le retour aux "sources", aux "racines", aux "origines" qu'elles engageraient. La recherche d'un "ancrage" et d'un "enracinement" guide donc régulièrement les pas de l'Occident vers les danses africaines.

On se rend compte que les motivations de ces élèves ne peuvent être séparées des représentations qui les sous-tendent. Leur attrait pour la danse africaine est de nature imaginaire, nourri aux images qui parcourrent nos sociétés. Or, cette vision idéalisée participe entièrement de leur pratique. Dès lors, les chorégraphes se reflètent dans les regards et les attentes des pratiquantes qui sont confortées à leur tour

<sup>33</sup> AMSELLE, Jean-Loup, *L'art de la friche (essai sur l'art africain contemporain)*. Paris, Flammarion, 2005.

<sup>34</sup> AKESSON, Birgit, *Le masque des eaux vives. Danses et chorégraphies traditionnelles d'Afrique Noire* (1983). Paris, Harmattan, 1994, p. 9.

par les cours prodigués. L'efficacité de la catégorie "danse africaine" est complète dans cette configuration en boucle.

"La danse africaine" doit donc être analysée au cœur des interactions qu'elle suscite: interaction entre les acteurs et leurs champs de représentations, chorégraphes/enseignants, danseurs/élèves, metteurs en scène/programmateurs, auxquels on peut relier les scientifiques ; interaction entre les regards et les pratiques ; interaction entre des processus de négritisation, de normalisation et d'idéalisation, entre des phénomènes de domination, de revalorisation identitaire et de standardisation. Par ce tissu interactif, les caractéristiques par lesquelles "la danse africaine" a été définie s'intègrent dans une co-construction à la fois diachronique et synchronique. Cette perspective présente plusieurs intérêts. Tout d'abord, elle permet de considérer la complexité des rapports en jeu avec leur part de tensions et de contradictions. Elle conduit également à considérer plus spécifiquement la position des chorégraphes et enseignants de danse africaine. Certes, ils doivent s'insérer dans un arrière-plan de références aux contraintes d'autant plus importantes qu'elles sont aussi économiques et professionnelles : ils sont essentiellement labellisés par et dans les pays du Nord. Mais leur part active mérite d'être soulignée, même dans un contexte de "regard inégal"<sup>35</sup>.

### **"La danse africaine", une catégorie recomposée**

Chorégraphes et enseignants doivent sans cesse se positionner par rapport à l'africanité de leurs pratiques<sup>36</sup>. La manière dont ils définissent leur activité, la composent et la recomposent est centrale afin d'éviter une analyse trop déterministe et pour saisir "la danse africaine" en termes d'imbrications et pas seulement d'oppositions<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> LE PICHON, Alain, *Le regard inégal*. Paris, Lattès, 1991, 300.

<sup>36</sup> Par exemple, les élèves qui ont un professeur noir expliquent: «Un blanc ne donnera pas ce qu'un black donne au niveau de la personnalité, de l'ambiance, de leur délire et leur façon d'être», «Comment faire de la danse africaine avec un prof qui n'a pas appris en Afrique? Il faut ressentir la danse depuis l'enfance» (Emma, 24 ans, élève avancée). Celles qui ont un enseignant blanc usent d'autres termes: «Une prof blanche a intégré la culture africaine dans son corps. Elle l'a traduite. Elle dit plus les choses car nous sommes une culture de mots. Dans la danse africaine pure, il n'y a pas ce questionnement. Tu ne peux pas sortir de toi, investir autre chose en plus du mouvement c'est-à-dire l'affectif, l'expression. Et puis, j'aime les métissages, les compromis» (Lora). Si ces positionnements justifient chaque cas, ils s'en réfèrent tout autant à "l'africanité" en question.

<sup>37</sup> Elle conduit, en ultime logique, à définir "l'art africain" comme une création de l'Occident et accorde un poids excessif à l'influence coloniale et post-coloniale (AMSELLE, J.-L., *L'art de la friche (essai sur l'art africain contemporain)*, op. cit., p. 9).

## *Une africanité en danse: le stéréotype comme ressource*

Les catégories en danse s'avèrent être l'objet d'une réappropriation par les chorégraphes et enseignants de danse africaine à différents niveaux. Tout d'abord, ils savent manipuler le label "danse africaine" qui est économiquement important, en premier lieu pour les artistes présents dans les réseaux de programmation et de formation des pays du Nord. Ils ont des discours et des pratiques adaptés à leur contexte d'activité. Plus généralement, la création chorégraphique et le marché de la danse africaine participent à des stratégies de promotion sociale et offrent quelques débouchés en Afrique<sup>38</sup>. Certains pays et des chorégraphes comme Germaine Acogny au Sénégal, Salia Sanou et Seydou Boro au Burkina Faso, Kettly Noël au Mali, ont instauré des lieux de formation et des festivals. En plus d'engendrer un flux international, ces initiatives participent à la mise en place de réseaux interafricains et à une recomposition artistique locale. Certes, l'emboîtement entre international et local est complexe et l'utilisation réciproque plus ou moins harmonieuse, mais le champ reste interactif.

De plus, il semble que des traits stéréotypés soient devenus "danger africain" suivant un processus d'essentialisation et de reconstruction identitaire<sup>39</sup>. Les chorégraphes/enseignants utilisent les caractéristiques par lesquelles "la danse africaine" a été définie dans une démarche de revalorisation et d'affirmation de leur identité. Une "typicité africaine" en danse est revendiquée tout comme des dénivelllements internes sont utilisés. Les chorégraphes se réfèrent en effet fréquemment à la différenciation entre "danse africaine traditionnelle" et "contemporaine". Si leurs orientations divergent à ce sujet, certains revendiquant une continuité avec la danse traditionnelle<sup>40</sup>, d'autres utilisant l'opposition tradition/modernité sur un plan artistique<sup>41</sup>, d'autres

<sup>38</sup> TIEROU, A., *Si la danse bouge, l'Afrique bougera*, op. cit., p. 113.

<sup>39</sup> Ainsi, Hyacinthe Tobio dit: «*La pose du pied sur le sol, c'est la danse africaine. Il existe un contact particulier avec le sol et le cosmos tout entier*» (in CASANOVA, Bérénice, *Noire attitude*, Equipage/TV5/AFAA/France 5, 2003). Le rapport au sol devient une référence identitaire.

<sup>40</sup> ACOGNY, G., *Danse africaine*, op. cit.; Koffi Koko (in MENSAH, Ayoko, *Koffi Koko lance un festival au Bénin*, «Africultures», 50, 2002, <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=2418>) ou encore Adedayo Muslim Liadi (rencontré en 2004) la considèrent comme une base indispensable pour le développement d'une danse africaine contemporaine.

<sup>41</sup> Dans sa pièce *Ja'Nee*, Boyzie Cekwana juxtapose une projection de photographies, un groupe qui chante une prière zoulou et un homme assis devant une télévision pour «montrer la dichotomie entre une culture ancienne et une culture largement influencée par le monde occidental, moderne et urbain» (in MENSAH, Ayoko, *De naissance en (re)connaissance de la danse contemporaine africaine*, «Africultures», 54, 2003, [www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=2875](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=2875)).

encore revendiquant une rupture avec la tradition<sup>42</sup>, ils emploient néanmoins les mêmes catégories auxquelles ils sont d'ailleurs toujours confrontés : le travail de G. Acogny est reclassifié par certains opérateurs culturels en "danse africaine contemporaine de terroir" et celui de Salia Ni Seydou en "danse africaine contemporaine occidentalisée", renvoyant à l'infini les catégories précédentes. "Danse africaine traditionnelle" et "contemporaine" deviennent non sans tensions des références inévitables de leur démarche. Elles ont été intégrées par les acteurs et le jeu identitaire leur a conféré une valeur substantielle. Elles produisent alors, dans un processus d'inversion, une nouvelle identité politique et artistique.

Car ces catégories en danse se révèlent jouer un rôle central pour la création. Si "la danse africaine" permet aux artistes de légitimer leurs pratiques, "la tradition" fonctionne non seulement comme une caution mais aussi comme une catégorie nécessaire pour que "la danse africaine contemporaine" existe. "La danse africaine" est de même une référence indispensable pour que les "métissages" en danse soient opérants avec le jazz, le hip hop, le butô... Les frontières en danse se révèlent structurantes de la démarche artistique en instaurant des espaces de légitimation, de différenciation et de circulation.

Les catégories en danse et leurs stéréotypes se transforment en outils artistiques, pédagogiques et institutionnels pour les artistes africains. Loin de se limiter à des moules dans lesquels ils devraient se fondre, ils aboutissent à d'autres dynamiques dans lesquelles les créateurs sont particulièrement actifs: l'innovation radicale, rupture délibérée dès lors que la tradition est consignée<sup>43</sup>; la réappropriation qui devient stratégique quand les étiquettes forment des moyens de légitimation ; la réinterprétation et la relecture des acteurs eux-mêmes.

### *Le prisme du regard africain: l'Afrique dans l'œil de Joséphine Baker*

Si le regard subjectif du public est à prendre en compte, celui que les artistes africains posent en retour doit aussi être envisagé. En premier lieu, les chorégraphes et enseignants créent en engageant la manière dont ils interprètent et reconstruisent les catégories de "danse africaine", "danse africaine traditionnelle" et "contemporaine". Il s'agit

<sup>42</sup> Ils décrivent la tradition en termes critiques à l'image de Faustin Linyekula ou Augusto Cuvilas (rencontré en 2004). Le but serait alors de «se débarrasser des diktats de la tradition pour se lancer courageusement sur la voie de la liberté, de la réflexion, du risque et de l'imagination créatrice» (TIEROU, A., *Si la danse bouge, l'Afrique bougera*, op. cit., p. 5).

<sup>43</sup> LENCLUD, G., *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie*, op. cit., p 122. Notion tirée de GOODY, J., *La raison graphique (la domestication de la pensée sauvage)*, op. cit.

pour eux de se positionner par rapport à des caractéristiques telles qu'ils les définissent c'est-à-dire telles qu'ils les ont perçues et interprétées. Les catégories en danse ne sont en rien figées et monolithiques. Elles sont recomposées par les acteurs selon les configurations dans lesquelles ils se trouvent. Ainsi, le danseur Souleymane Bedolo explique: «*En Afrique, tout le monde essaie de faire de la danse contemporaine... Seulement, nous ne pouvons pas laisser ce qui est notre base, la danse traditionnelle... Mais les gestuelles ne sont pas pareilles. Dans la danse traditionnelle, il faut forcément battre le sol ou faire beaucoup de mouvement pour qu'on sache que tu es en train de danser. Dans la danse contemporaine, on ne demande pas tous ces trucs. Tu peux être là avec les doigts seulement, et pourtant tu es en train de danser, de dire quelque chose qui est plus que celui qui est en train de se défoncer. C'est ce qui fait la différence entre la danse traditionnelle et la danse contemporaine*»<sup>44</sup>. Cet extrait exprime la tension constante entre "une danse traditionnelle" devenue identitaire et "une danse contemporaine" devenue stratégique alors qu'elles sont définies en termes opposés. Il permet aussi d'entrevoir la manière dont ce danseur conçoit "la danse africaine traditionnelle" et "la danse contemporaine" souvent identifiée à l'Occident. Il les associe à des caractéristiques qui, stéréotypées dans leur opposition, forment une réinterprétation élaborée à partir du contexte local. On passe d'une composition à une recomposition chorégraphique où l'interprétation des acteurs africains est centrale à considérer. "La danse africaine" devient une interprétation d'une interprétation.

Prenons pour préciser ce point l'exemple de Joséphine Baker. Lors des répétitions, elle devait répondre à la demande de Rolf de Maré de «*danser plus nègre*». Elle l'a alors interprétée selon sa propre représentation de l'Afrique constituée par son héritage afro-américain<sup>45</sup>. C'est «*l'Afrique dans l'œil de Joséphine Baker*». Elle a aussi dansé selon les idées qu'elle se faisait des attentes de ses interlocuteurs français et ce qu'elle imaginait de leurs stéréotypes. L'enchevêtrement est donc plus tenu que celui envisagé d'un premier abord. Le regard de l'autre n'est pas seulement présent par les images qu'il projette mais aussi par celles qu'il suscite chez les acteurs, par les idées qu'ils se font de ses goûts et de ses attentes. Il devient une sorte de prisme, même déformant, dans lequel ils scrutent et par lequel ils transforment leurs pratiques. Certes, de telles modifications relèvent du désir de conquérir les scènes des pays du Nord. Néanmoins, il est nécessaire de dégager une configuration où l'autre fait partie de la représentation tant par le regard qu'il

<sup>44</sup> BORO, Seydou, *La rencontre*, documentaire, 1999.

<sup>45</sup> BURT, R., «*Savage* dancer: Tout Paris goes to see Josephine Baker, op. cit., p. 65.

porte que les images qu'il engendre. La production chorégraphique qui en est issue ne peut être pensée sans cette imbrication des acteurs.

La réflexion aboutit à un processus combinatoire en miroir entre les acteurs selon des normes qui sont au fur et à mesure diffractées et déformées, ce qui en fait toute la dynamique. Les catégories en danse se transforment en jeu de référencement où s'imbriquent des phénomènes d'ajustement et d'appartenance, de subordination et de dépendance, de réappropriation et d'utilisation qui sont sans cesse combinées et recombinées.

## Conclusion

«L'expression "danse africaine" renvoie en réalité à un concept globalisant qui parle davantage du rapport entre l'Afrique et le reste du monde – et inversement – que de la vie en Afrique»<sup>46</sup>. Ainsi, l'analyse de la catégorie "danse africaine" doit intégrer une méthode interactionnelle qui se révèle fructueuse à plusieurs niveaux. Tout d'abord, elle permet de contextualiser les acteurs, leurs conceptions et leurs logiques. Nos cadres de références, nos habitus, nos contextes d'activités balisent nos choix, créent des attentes et tracent le chemin de la perception : «... aucun œil d'*Homo-sapiens* ou *culturalis*, c'est-à-dire aucun œil qui pense, ne réussit le prodige de capter le monde tel qu'il est puisque, par définition, aucun œil ne peut le dire qui ne l'aurait pas déjà vu»<sup>47</sup>. Nos regards, subjectifs et contextualisés, se confrontent à d'autres tout autant subjectifs et contextualisés. Les danses d'Afrique et la danse africaine constituent ainsi le produit d'un incessant jeu entre les images de soi et les images de l'Autre. Et ce jeu doit être saisi dans toutes les interférences entre les protagonistes et les espaces comme la triangulation Afrique/Amériques/Europe. En conséquence, l'analyse ne peut plus être menée dans une seule globalité décontextualisée mais doit être réinsérée et déclinée dans une multiplicité de situations interconnectées.

Ces analyses se basent également sur l'idée que la globalisation contemporaine ne peut être circonscrite au contexte actuel mais doit s'inscrire dans des dispositifs de globalisation antérieurs<sup>48</sup>. Une reconceptualisation historique permet d'éclairer bien des pratiques actuelles et d'en saisir la dynamique de construction. Les croisements et confrontations des acteurs et des mises en scène tout au long des siècles aboutissent à de nouvelles formes chorégraphiques et scéniques. Les "danses primitives" des évolutionnistes, les "danses nègres" des primi-

<sup>46</sup> ADEWOLE, F., *La danse africaine en tant qu'art du spectacle*, op. cit., p. 299.

<sup>47</sup> LENCLUD, Gérard, *Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique*, «Enquête», 1, 1995, p. 116.

<sup>48</sup> AMSELLE, J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, op. cit., p. 9.

tivistes, "la danse africaine" des chorégraphes ont jalonné la caractérisation de cette catégorie qui n'est en rien figée. Et là encore, les stéréotypes nous rattrapent. En réalité, les rapports sont plus nombreux, les relations ambivalentes, les représentations ambiguës. Sous l'imaginaire duel voire dual du Bon et du Mauvais sauvage, les regards se révèlent composites, les discours fissurés, les idoles équivoques. La danse du Mauvais sauvage ne s'oppose pas simplement à celle du Bon sauvage; elle en fait aussi partie. Les stéréotypes sur "la danse africaine" sont en conséquence nombreux et structurent de façon complexe nos attentes et notre appréhension des pratiques chorégraphiques.

Dès lors, dans un contexte post-colonial de migrations chorégraphiques, il est indispensable de penser les regards croisés entre les acteurs, entre le monde artistique et scientifique, entre les discours et les pratiques, entre "l'Afrique" et "l'Occident". Considérer les chaînes de transmission plutôt que les cloisonnements conduit à saisir des connivences inattendues, des oppositions nouvelles, des jeux de référencement enchevêtrés. Une catégorie définie anthropologiquement, est utilisée chorégraphiquement et politiquement, intégrée identitairement. L'itinéraire de "la danse africaine", en plus de souligner la place de la science comme agent social, raconte un chapitre des destins croisés du pouvoir et du savoir<sup>49</sup>. Le discours scientifique est produit et source de pouvoir quand «*Le concept est la première arme de soumission d'autrui*»<sup>50</sup>. Code, canons et doxa forment des préstructurations des discours et des pratiques dans une configuration en miroir. Pourtant, ils sont aussi des facteurs dynamiques car la composante interactive et composite des catégories en fait des moteurs.

Etudier l'internationalisation des danses en termes de décloisonnement et d'imbrications permet alors d'inverser bien des perspectives. Cela tend en premier lieu à dépasser le débat sur l'artificialité/authenticité. Le concept de réappropriation et de réinterprétation évite ce dualisme simplificateur. Il est aussi indispensable de saisir les enjeux du terme "authenticité" par les acteurs, l'authenticité comme discours commercial, comme enjeu artistique et comme outil politique. Ainsi, Keita Fodeba, accusé d'inauthenticité, revendique une authenticité "moderne"<sup>51</sup> dans un repositionnement qui peut être diversement analysé.

Cette perspective présente aussi l'intérêt d'inverser ou en tous cas de complexifier les discours sur la contrainte et la normalisation appliqués de façon trop déterministe aux acteurs. Non seulement il est essentiel de considérer leurs propres regards, mais le stéréotype s'avère

<sup>49</sup> En référence à SAID, E., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 8.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>51</sup> *La danse africaine et la scène*, «Présence Africaine», 14-15, 1957.

former un outil politique, pédagogique et artistique, et identitaire. Les Africains peuvent détourner l'image construite par les ex-colonisateurs, dans une dynamique certes paradoxale, mais où la catégorie en danse se transforme en ressource. La situation ne peut donc se penser en opposition mais tout en imbrication. L'étude de "la danse africaine" aboutit à penser une redéfinition totale d'outils et cadres de pensée qui ré-instituent parfois malgré soi la dichotomie Afrique/Occident, «étant entendu que ce bouleversement épistémologique ne peut pas ne pas avoir d'effet sur la façon dont nous abordons notre propre société»<sup>52</sup>.

Mahalia LASSIBILLE

[mahalia.lassibile@unice.fr](mailto:mahalia.lassibile@unice.fr)

*Université de Nice Sophia Antipolis*

## Abstract

### **"African dance": from the archetype to its choreographic rearrangement**

Regarded as distant and strange expressions, African "dances" are increasingly gaining ground in Europe. But which African dance are precisely referring to? This article analyzes the category of "African dance" as a cultural, political and ideological construction. Indeed, the expression itself "African dance" gives rise to numerous stereotypes rooted in a colonial history and justified by science, particularly anthropology. These categories and stereotypes are still present in current practices. The features characterizing African dances have been defined in this way and can be found in bodies and discourses. However, choreographers and teachers of African dance are the true actors who use and reinterpret these references. The purpose is, then, using an interactive approach, to consider "African dance" as a co-construction, where numerous protagonists and different processes of negritude, standardization and idealization are involved. In a post-colonial context, creation in the field of dance becomes a privileged space to consider the dynamics of mutual looks and relations between Africa and the West, and to link history to contemporary choreographies.

<sup>52</sup> AMSELLE, J.L.; M'BOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, op. cit., p. VIII.

## **"La danza africana": dall'archetipo alla sua ricomposizione coreografica**

Considerate come manifestazioni lontane e strane, le danze d'Africa sono sempre più diffuse in Europa. Ma, con precisione, di quale "danza africana" si tratta? Il saggio analizza la categoria "danza africana" in quanto costruzione culturale, politica e ideologica. Infatti, la stessa espressione "danza africana" produce numerosi stereotipi che s'innestano in una storia coloniale e che hanno ricevuto anche un supporto dalla scienza, soprattutto antropologica. Ora, queste categorie e stereotipi sono presenti nelle pratiche attuali. I tratti caratterizzanti le danze d'Africa sono così stati definiti e si ritrovano, allora, nei corpi e nei discorsi. Ad ogni modo, i coreografi e gli insegnanti di danza africana sono i veri attori che utilizzano e reinterpretano tali riferimenti. In un processo interattivo, si tratta, allora, di considerare "la danza africana" come una co-costruzione dove s'inseriscono numerosi protagonisti e diversi processi di negrizzazione, di normalizzazione e di idealizzazione. In un contesto post-coloniale, l'ambito della creazione in danza diventa un angolo privilegiato di considerazione delle dinamiche costituite da sguardi e relazioni vicendevoli tra Africa e Occidente, e di legame della storia alla contemporaneità coreografiche.

## Approche postcoloniale de la musique camerounaise: le cas du Bidéeh

### Introduction

Le Cameroun, pays d'Afrique centrale héritier de trois colonisations (allemande, française et anglaise) est constitué d'une mosaïque de peuples et de cultures qui vivent en symbiose les unes les autres. Ce caractère spécifique du Cameroun lui a donné le qualificatif *d'Afrique en miniature*. La culture quant à elle, peut être appréhendée comme l'ensemble des manifestations intellectuelles, et artistiques qui caractérisent un peuple. Parmi ces productions artistiques figurent en bonne place les musiques et les danses qui, à l'ère de la globalisation, ne cessent de subir des mutations. Dans la culture *ngúmba*, on note une forte présence du chant dans plusieurs productions humaines. Le genre musical au cœur de ces productions est connu sous le vocable *bidéeh*. En fait, c'est un genre musical qui exprime les valeurs identitaires et par-dessus tout, la vision du monde de l'homme *ngúmba*. Alors, la question qui se pose est celle de savoir comment l'homme *ngúmba*, au travers de sa musique *bidéeh*, se comporte face à la mouvance millénaire actuelle. L'enseignement musical du *bidéeh*, en tant que culture immatérielle des *Ngúmba*, est – il toujours fermé et valorisé dans ce nouveau monde d'uniformisation et de globalisation? Notre communication se propose alors de présenter les différentes caractéristiques du *bidéeh*, et aussi de montrer en quoi cette musique s'inscrit dans la dialectique postcoloniale.

### Les *Ngúmba* du Sud-Cameroun

La présentation de la musique *bidéeh* des *Ngúmba* nécessite préalablement une géographie physique et humaine de ce peuple. Il s'agit ici de présenter de manière sommaire l'origine des *Ngúmba*, et de dé-

couvrir leurs terroirs actuels. Le terme *Ngúmba*, orthographié parfois *Ngoumba*, est la désignation du peuple Kwasio ou Mboumbo ; ils font partie des Bantous du Sud-Cameroun.

### *D'où viennent les Ngúmba?*

La question des origines des *Ngúmba* a fait l'objet de nombreuses études dont celles d'Idelette Dugast, Kisito Bouh, Engelbert Mveng<sup>1</sup>. Parmi les différentes thèses en question, nous avons retenu celle que présente une étude récente réalisée en 1999. En fait, le Programme des Nations Unies pour le Développement, conjointement avec le Ministère des Investissements Publics et de l'Aménagement du Territoire du Cameroun, a entrepris en 1999 une gigantesque étude sur les populations du Sud-Cameroun. Cette étude mentionne alors que le Sud du Soudan actuel serait la région de provenance des Kwasio et tribus apparentées; avant d'occuper par la suite l'Ouest de la République Centre-Africaine moderne. Ces peuples seraient partis ainsi du lieu de jonction entre le Nil et l'Oubangui, auraient suivi ce fleuve et se seraient fixés à l'Ouest de la République Centre-Africaine. De là, ils auraient conquis la forêt équatoriale presqu'alors inhabitée<sup>2</sup> et sont entrés au Cameroun par l'Est.

### *Territoires actuels*

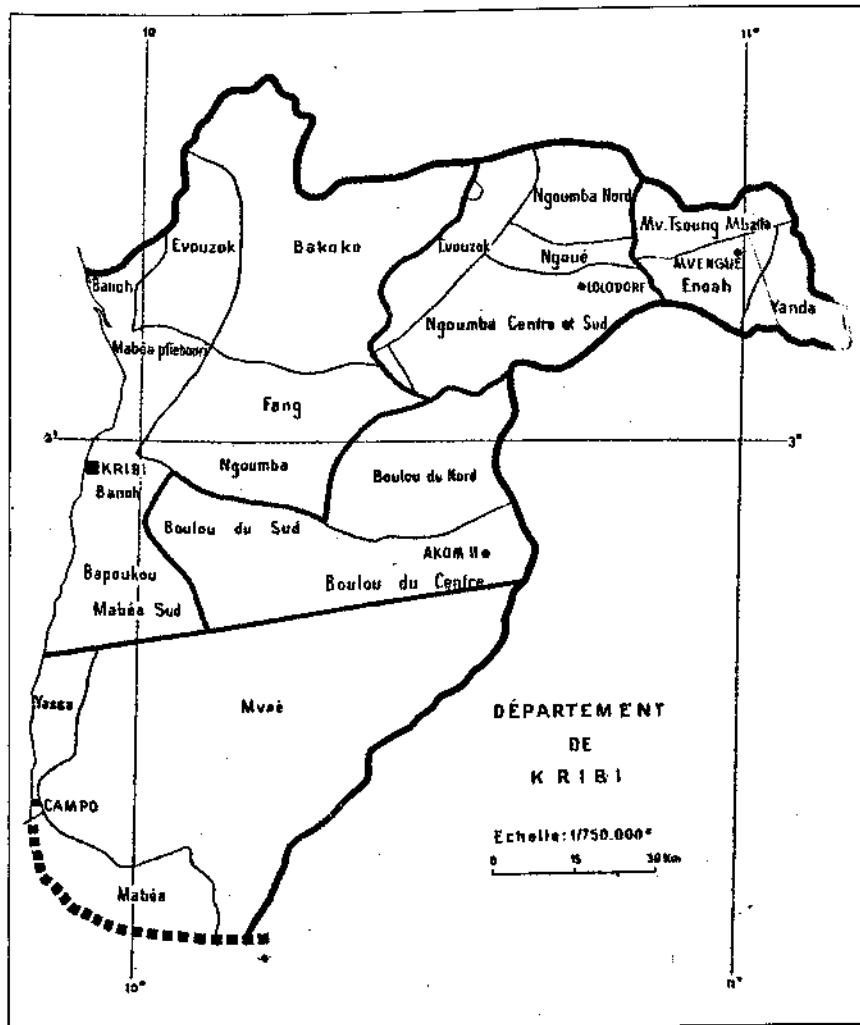
A l'issue donc de leurs différents mouvements migratoires, ils se sont installés finalement dans la région kribienne, région côtière. Ils se sont alors fixés sur la bande de terrain jonchant la côte de l'Océan à Kribi et la ville de Lolodorf. Ce territoir qu'ils occupent est limité au nord par le fleuve côtier Lokoundjé, puis au sud, par la ville de Kribi. Il s'étend du 10°10 au 10°55 Est Greenwich, du 3°05 latitude nord ; et un îlot au 10°45 Est Greenwich et 3°25 latitude nord<sup>3</sup>. Ils ont pour principaux voisins, les Fang, Beti, Bulu, Bakoko et Bassa (cf. carte)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> DUGAST, Idelette, *Inventaire ethnique du Sud - Cameroun*. Douala, IFAN, 1949; MVENG, Engelbert, *Histoire du Cameroun*. Yaoundé, CEPER, 1984; BOUH, Kisito, *Migrations et culture des Mboumbo - Mabi du 17e siècle à 1904: Essai d'approche historique*. Mémoire Maîtrise Histoire, Université de Yaoundé I, 2003.

<sup>2</sup> MINPAT/PNUD – OPS CMR/98/005/01/99, *Études socio-économiques et régionales au Cameroun, Province du Sud*. Yaoundé, MINPAT/PNUD, 1999, p. 15.

<sup>3</sup> DUGAST, I., *Inventaire ethnique du Sud - Cameroun*, op. cit., p. 101.

<sup>4</sup> *Dictionnaire des villages de Kribi*. Yaoundé, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, 1966.



Source: Dictionnaire des villages de Kribi, ORSTOM, YDÉ, n. 30 Avril 1966

## Présentation générale du Bidéeh

Lors de leur mobilité migratoire à travers le temps et l'espace, les Ngúmba ont conservé de manière rigide leurs valeurs culturelles notamment leur musique et leurs danses. En effet, le chant occupe une place importante dans les cultures africaines. Un regard sur l'histoire de l'homme dans toutes civilisations, révèle que ce dernier a toujours

disposé de systèmes d'arts qui lui permettent de s'élever vers la spiritualité. Les arts appréhendés ici comme un ensemble de techniques destinées à l'exaltation de l'expérience humaine à travers la manipulation des sens parmi lesquels la musique et les danses qui l'accompagnent. En Afrique noire, la vie est ponctuée par la présence du chant dans une bonne partie des manifestations de l'existence. Nous pouvons citer les berceuses pour les enfants, les chants exécutés lors des veillées funèbres par les épopées chantées, les chants et les danses lors des cérémonies festives (mariages). Avec les religions modernes notamment le Christianisme, on note également la présence des chants inculturés lors des messes et des célébrations eucharistiques.

Dans la société ngúmba du Sud-Cameroun, le genre musical qui accompagne toutes les manifestations des hommes est appelé le bidéeh. Actuellement, il serait prétentieux de situer avec exactitude l'apparition de ce genre musical. Son origine est probablement liée à celui de la tribu ngúmba. C'est un genre musical très ancien qui remonterait au temps de l'Égypte antique. Le terme utilisé en langue ngúmba pour le désigner est *vu bo lahle*; c'est-à-dire «qui remonte à des temps ancestraux». En fait, cette musique à l'état pur, à l'état primitif, est une pensée qui a pour fonction première de rassembler et d'organiser la vie affective au sein de la communauté. Et c'est dans cette optique que le bidéeh est plus qu'indispensable lors des fêtes, des réjouissances, des rituels, de la chasse, de la pêche. Il jalonne ainsi plusieurs activités humaines. Cette musique est exécutée par des danseurs vêtus de fibres de raphia appelées en ngúmba *samba* avec des instruments à l'instar des tambours *mpfíl* et *ngom*. Le premier instrument est un monoxyde horizontal tandis que le second est un bois court cylindrique ouvert en bas avec une membrane de cuir à tenseurs à coin. Il existe identiquement des instruments à cordes tel le *nguiang*, qui est un arc musical à quatre cordes et à résonateurs en calebasse. Il y'a également le balafon appelé *madjan*, qui est une sorte de piano en bois<sup>5</sup>.

### Bidéeh: musique traditionnelle ngúmba

Le bidéeh est par essence la musique traditionnelle ngúmba et est exécuté uniquement dans le cadre des cérémonies précises. En fait, le bidéeh reflète la vision du monde kwasio c'est-à-dire le vécu même des Ngúmba. Parce qu'il s'agit de rapporter par le chant tous les témoignages de l'existence, le bidéeh finit par meubler la vie sociale. Il est expression

<sup>5</sup> BOUH, K., *Migrations et culture des Mboumbo - Mabi du 17e siècle à 1904: Essai d'approche historique*, op. cit., p. 74.

de la vie ngúmba en ce sens que les activités quotidiennes de l'homme, de la femme et même de l'enfant sont ponctuées par le chant. C'est sous ces auspices que l'on conçoit le chant comme étant préalablement une expérience concernant des hommes qui se connaissent bien et partagent tous les jours la même histoire. Chaque chant, à sa façon, rend compte d'un moment de cette histoire à l'intérieur d'un espace de temps précis<sup>6</sup>.

Ainsi chez les Ngúmba, en tant que vestige immatériel, le bidéeh sert à la communication entre les membres de la communauté. En effet, dans la société antique, toutes les activités humaines étaient menées de manière collective. Par exemple, l'activité de chasse aux gros animaux (dont les éléphants) des hommes, ou encore celle de la pêche pour les femmes, nécessitait la participation de tous et de toutes. Par conséquent, l'ensemble des produits était partagé en parties égales dans toute la communauté. Pour cela, il fallait donc scander des chants afin de stimuler les chasseurs avant d'entrer en brousse. Pendant la chasse, il fallait indiquer la position de la bête par des chants, et des fois attirer même le gibier par des chants appropriés. En réalité, on ne chante pas le bidéeh dans un objectif inavoué, de manière désinvolte; on le chante en principe dans l'optique de délivrer un quelconque message. Ce message est fonction des différentes circonstances de la vie dans lesquelles on se retrouve.

La musique bidéeh est inspirée à l'idée d'une véritable invention de soi, invention de l'homme ngúmba dans tous ses sens. Cette musique joue un rôle véritable dans la communication entre les hommes au sein du village africain, dans la mesure où elle est étroitement liée à plusieurs évènements de la vie de la communauté. Que ce soit une expression du bonheur ou de mélancolie, elle reste un véritable vecteur de la communication qui permet de vivre le quotidien<sup>7</sup>.

La musique bidéeh des Ngúmba apparaît alors comme une nécessité vitale dans la mesure où elle joue dans la vie des hommes des rôles indéniables; berceuses, musiques de guerre ou encore religieuses, etc. Les premières par exemple, font découvrir aux bébés l'univers des mélodies chantées avec une substance culturelle évidente.

Cette musique bidéeh est aussi un moyen d'expression voilée. En fait, le recours à la musique peut constituer une sorte de manipulation qui permet d'exprimer ce qu'on ne pourrait dire sans inconvenance dans le langage parlé du quotidien. Cette impossibilité apparaît

<sup>6</sup> LORTAT JACOB, Bernard, *Ce que chanter veut dire*, «L'Homme», 171-172, 2004, pp. 82-102.

<sup>7</sup> NTYAM, Bernice, *Le Texte de la chanson beti comme moyen d'expression socio-politique*. Mémoire du Diplôme des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication en Journalisme, École Supérieure des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication (ESSTIC), Université de Yaoundé II – Soa, 2001, p. 2.

comme déterminée par des motifs divers liés à la personne du locuteur, à son genre, à son âge et au lieu où il se trouve. Ainsi, la musique se présente comme un style de déguisement, une sorte d'habillage flagrant de la parole notamment quand il s'agit de l'expression au moyen d'un instrument<sup>8</sup>. Chez les Ngúmba, les instruments les plus utilisés pour ce faire sont le *nguiang* et le *mpfûl*.

Dans ce domaine musical donc, on exploite avec intérêt les instruments à l'instar du *mpfûl* dont le rythme est tambouriné. A côté de son usage musical, il sert également à transmettre des messages publics. C'est un instrument de communication entre communautés. Grâce au son du *mpfûl*, tous les discours se transmettent de village en village le plus rapidement possible. C'est par ce moyen que toutes les communautés communiquaient à l'époque et s'entretenaient sur des questions d'intérêt général touchant la guerre, la chasse, la pêche, la naissance, la mort, la vie ou tout autre événement survenant brusquement dans le village ou dans la région.

## Expression identitaire du Bidéeh

La musique bidéeh a pu conserver sa spécificité et entend demeurer le véritable patrimoine culturel immatériel du peuple kwasio. La danse étant l'expression corporelle et poétique de la musique, elle se révèle d'une importance fondamentale chez les Ngúmba. La musique bidéeh est en fait un véhicule des valeurs et des croyances kwasio. Elle joue un rôle important au sein de la société: celui de la communication musicale. En tant qu'expérience partagée, en tant que vécu quotidien, les chants qui rythment le bidéeh tirent tout leur sens des relations sociales et humaines. Ces relations communautaires particulièrement denses, sont liées à l'exécution desdits chants et des différentes pratiques qu'ils entendent mettre en œuvre. Chanter ou danser le bidéeh, c'est exprimer et entretenir tout un faisceau de droits et de devoirs à l'endroit de l'individu. Par conséquent, chaque cérémonie de danse requiert la participation de tous. Cela nécessite alors le concours de tous en étant plus qu'attentif aux différents conseils et leçons prodigués par les chœurs.

La musique bidéeh est une musique qui se veut pratique dans la mesure où les différentes manières d'interprétation des chants garantissent à l'individu une occasion de pouvoir exprimer par la chanson et par la danse l'identité sociale qui est la sienne<sup>9</sup>. Et c'est dans cette op-

<sup>8</sup> BRANDILY, Monique, *Dire ou chanter?*, «L'Homme», 171-172, 2004, pp. 303-312.

<sup>9</sup> SEEGER, Anthony, *Chanter l'identité. Musique et organisation sociale chez les Indiens Suyá*, «L'Homme», 171-172, 2004, pp. 135-150.

tique que tous les membres de la société ngúmba accordent une signification ontologique à la musique. Chaque nouvelle interprétation du Bidéeh a pour fonction principale de réaffirmer son appartenance à un groupe onomastique (c'est-à-dire à un groupe clanique) et aussi, elle est une occasion d'exprimer son état d'esprit. Ce dernier peut être soit de la colère, de l'euphorie, de la tristesse ou de la passivité. Il suffit d'écouter cet extrait d'Anne Marie Nzie<sup>10</sup>. Le titre s'intitule *Ngopioh*, oiseau de mauvais augure qui exprime le rejet dont elle est victime.

*Me mi nziringa ngopioh, Me mi nziringa ngopioh,  
 Ngopioh mendeh mambpina, ka luang mabuur na mabvuri,  
 O diga gia sóng già kál, o diga già sóng già kál,  
 Éeh me nyuma ooh, me nyuma ooh,  
 Nlíma nzi ma schua éeh, éeh éeh Biang ma ya ooh,  
 Mo mi nsa ma nguong éeh,  
 Éeh éeh Biang ma ya ooh,  
 Mo mi nsa ma nguong éeh<sup>11</sup>.*

Alors, la musique bidéeh continue de jouer son rôle d'éducatrice au sein de la société. Le simple fait d'émettre un son, le fait de prendre la parole lors d'une cérémonie, le fait d'entonner un chant ou alors de s'exprimer à l'aide d'un instrument de musique a toute sa philosophie et toute sa portée. Cela stipule l'obligation pour tous de se conformer aux normes sociales en vigueur dans la communauté. Celui qui chante donc, non seulement affirme son identité mais bien plus précise le message à apporter à son auditoire. Prenez par exemple le cas des berceuses. Elles sont considérées comme un outil pédagogique dans ce sens que la femme kwasio éduque son enfant par la chanson. Elle met effectivement un accent à tout ce qui concourt à la maternité. Lorsqu'elle berce son enfant, celui-ci apprend les liens de parenté, les notions de géographie de sa localité grâce aux refrains qui mettent en exergue des animaux et des plantes de son milieu vital. Par ces chants, les femmes

<sup>10</sup> Née dans les années 1930 à Bibia en pays ngúmba au Sud-Cameroun, en 1958, elle est parmi les premières femmes camerounaises à se lancer en solo dans la chanson. Les morceaux, qu'elle a écrits et composés, s'inspirent des rythmes ancestraux de son pays. Sa carrière internationale a commencé en 1968 à Paris, où elle a enregistré un disque avec Gilbert Bécaud et signé un contrat pour trois albums avec la maison de disques Pathé Marconi. Elle s'est produite sur les plus prestigieuses scènes d'Afrique: galas à Libreville, Festival culturel panafricain d'Alger (1969), Semaine culturelle camerounaise de Dakar (1975), Festival des arts nègres de Lagos (1977), etc. Elle a soufflé sur ses 60 ans de carrière le 27 novembre 2008 à Yaoundé au Cameroun.

<sup>11</sup> «Suis-je donc devenue cet Oiseau de mauvais augure? Le suis-je devenue? / Volant ci et là, annonçant chagrins sur chagrins / A la recherche de mon père et de mon frère / Pauvre de moi, comme je suis triste // Mon frère Biang, comme mon cœur est déshydraté / Quel triste sort!».

chantent la vie du village peinte de petites histoires. Et les enfants, au travers de ces hymnes, s'initient aux interdits grâce aux proverbes, aux contes et aux fables entrecoupés de chants. Au final, cela contribue de manière efficace à leur éducation. C'est la raison pour laquelle on note la présence du chant dans les activités ludiques de l'enfant. On cite entre autres les luttes dans le but de stimuler leur force physique et mentale, les jeux d'adresse pour l'exercice à la chasse ou à la pêche, les jeux d'option pour la connaissance des espèces animales et végétales, les jeux d'énigmes, etc. Ces activités ont pour but non seulement de divertir les enfants mais également d'instruire et d'éduquer lors de leur déroulement<sup>12</sup>. En réalité, mieux qu'un texte écrit, un chant aide à retenir l'essentiel d'une règle morale ou d'un précepte. Ainsi, les chants du bidéeh expriment l'identité culturelle même des Ngúmba par les paroles qui les accompagnent. En écoutant ces chants, le Ngúmba se rappelle non seulement son enfance mais aussi son attachement à ses origines, à ses ancêtres au travers des proverbes, épées et des subtilités qui lui sont familiers.

La musique bidéeh des Ngúmba épouse ainsi les rythmes cosmiques pour dire et transmettre la vie de l'homme ngúmba. Elle a un authentique sens social et concourt pour grande part à déterminer la façon d'agir de l'homme dans le monde auquel il appartient.

## Élévation cosmique de la musique Bidéeh

Le négro-africain, de la naissance à la mort, est profondément marqué par l'univers du chant. Il est par ailleurs très sensible au rythme et à l'expression corporelle par la danse. Tel est alors le cas chez les Ngúmba avec notamment le bidéeh. Pour l'homme ngúmba, le chant est l'une des manifestations la plus culturellement tangible de ses valeurs identitaires. Ces valeurs traduisent par là toute la vision du monde des Kwasio.

A cet effet, la musique bidéeh épouse sous un autre aspect, les rythmes cosmiques dans l'optique de transmettre et de dire la vie de l'homme ngúmba au sein de sa communauté. Depuis des millénaires, l'art musical ngúmba constitue, l'expression par excellence des formes de pensées et des sentiments profondément religieux. En fait, la vie dans le village est caractérisée par des événements qui célèbrent aussi bien la joie que la douleur dont les signes manifestes sont les chants et les danses<sup>13</sup>. Ainsi, de la chasse à la pêche, en passant par les travaux

<sup>12</sup> OWONO, Mbala, *Éducation traditionnelle et développement endogène en Afrique centrale*. Yaoundé, CEPER, 1990, p. 89.

<sup>13</sup> Encyclopédie de la République Unie du Cameroun, II, L'Histoire et l'État. Douala, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1981, p. 20.

champêtres, les mariages, les deuils, les funérailles, toute chose est œuvre du Créateur. Cela vaut aussi bien dans la vie que dans la mort. Par conséquent, il faut rendre grâce à cet Être suprême créateur de toutes choses. Il s'agit de lui témoigner gratitude et reconnaissance par des rites appropriés rythmés par des chants typiques. La berceuse par exemple, sert non seulement à cajoler l'enfant ou à l'endormir, mais pareillement en même temps, elle sert à maintenir l'esprit de la femme dans un état de permanente reconnaissance envers la Nature ou alors envers le Dieu suprême appelé Nzambi. C'est en effet ce dernier qui lui a permis de pouvoir enfanter alors que d'autres femmes n'ont pas pu bénéficier de cet ultime privilège<sup>14</sup>.

La mélodie bidéeh est donc non seulement une véritable école du savoir-vivre mais se veut par ailleurs une célébration cosmique, une sacrification de la nature ou encore une œuvre du Créateur. Anne Marie NZIE dans cet hymne à la Mer intitulé *Mang* le souligne fort bien:

*Vi ti ma kieni, vi mua ke suia mangi,  
Vi ti ma kieni, vina bosuo bangi,  
Vi pan ma djiø, vi nzi ma sue li bisa,  
To minkyo mi yi na mbvul, ke na vi, vi yi suia mangi  
Ô Mangi, vi kâhle wusa ywe, ywe bo yi gyuong má buáng bô Kribi,  
Ô Mangi, vi kâhle wusa ywe, minkyo mie mi yi vi bibúngá<sup>15</sup>.*

Alors, sur le plan thématique, cette musique bidéeh puise dans les traditions culturelles et les croyances. On peut évidemment citer la conception kwasio de l'au-delà. En effet, la stabilité et l'ordre qui règnent dans le monde sont œuvres du Créateur. Et il faut maintenir cet état de fait. Cependant, la mort est perçue comme un évènement qui entraîne la chute de l'ordre préétabli par les dieux. Il faut pour ce faire restaurer l'équilibre universel du monde par des rites funéraires appropriés à la suite de la perte d'un membre de la société, puisque la mort est considérée comme une atteinte voire une violation de l'ordre social. Ces rites dont le caractère est incontestablement social, sont le reflet de la conception religieuse et philosophique de l'univers ngúmba. Ainsi, pour qu'effectivement la volonté du dieu s'accomplisse et que l'ordre universel régisse le monde, ces rites apparaissent comme une nécessité vitale.

<sup>14</sup> BEBEY, Francis, *Musique de l'Afrique*. Paris, Horizons de France, 1969, pp. 19-20.

<sup>15</sup> «Nous sommes en marche pour se baigner à la mer / Mes amies et moi sommes en marche / Arrivées, nous nous déshabillons / Quelle qu'en soit la hauteur des vagues, nous sommes résolues à nous baigner // Ô Mer chérie, jamais nous ne T'oublierons; Tu es le Lit de tous les Fils de Kribi, / Ô Mer chérie, jamais nous ne T'oublierons; Tes vagues sont pour nous des Reposoirs».

Il est probablement certain que la musique bidéeh, au même titre que la musique africaine en général, peut être considérée comme un art impur dans ce sens qu'elle s'accompagne toujours d'un autre art à l'instar de la poésie et de la chorégraphie. Toutefois, cette musique apparaît comme l'une des expressions les plus profondes de l'âme du négro-africain. Elle regorge en elle la vie de l'homme noir et elle l'exprime de mille manières dans ce qu'elle a de plus spécifiquement propre à l'homme<sup>16</sup>.

L'homme ngúmba s'adresse donc à la divinité par le chant qui peut être considéré ici comme la forme musicale de la Prière. De la même façon qu'il y a des chants de joie, il y a pareillement des chants qui expriment la tristesse et l'affliction. Il ya des chants qui sont des complaintes pleines de vie et de force, des prières sans conteste. Ces chants sont exécutés lors des séances d'adoration religieuse du Dieu suprême Nzambi<sup>17</sup>. La composition de ces chants religieux et cosmiques est faite par une caste des spécialistes appelés *Minkinkyong*, signifiant en langue ngúmba «les Sages». Lors de l'exécution de ces hymnes à l'Être suprême, les jeunes et la foule ont intérêt à écouter et à méditer sur ces paroles teintées de lumière divine.

Cette musique bidéeh mérite alors toutes ses lettres de noblesse et une place dans ce monde globalisant. En effet, ce que la musique nous apprend sur nous même a une portée sociale et contribue pour une grande part, à déterminer notre façon d'agir dans le monde, dans un rapport aux autres<sup>18</sup>. Et, le bidéeh entend demeurer une entreprise pérenne chez les Ngúmba du Sud-Cameroun.

### Éléments de réflexion et contribution pour une lecture postcoloniale du Bidéeh

Alors, fort de tout ce qui précède, il faut dire que le bidéeh apparaît comme une musique postcoloniale. En effet, en tant que legs ancestral, le bidéeh n'apparaît pas avec l'avènement des Occidentaux. C'est un genre musical ancien qui a su alors résister non seulement à la colonisation, mais également au néocolonialisme. Chez les Ngúmba, il reste nécessairement d'une importance avérée notamment dans les relations humaines dans ce monde globalisé du 21<sup>ème</sup> siècle. Il faut noter tout de même que, la musique bidéeh au même titre que les musiques

<sup>16</sup> BEBEY, F., *Musique de l'Afrique*, op. cit., p. 29.

<sup>17</sup> BAHOKEN, Jean-Calvin, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la Philosophie et la Religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*. Paris, Présence africaine, 1967, p. 65.

<sup>18</sup> STOKES, Martin, *Musique, identité et ville-monde*, «L'Homme», 171-172, 2004, pp. 371-388.

africaines en général, sont très souvent classées de manière stéréotypée dans la littérature scientifique des spécialistes occidentaux comme musique et danse *animistes ou tribales*.

En réalité, parce qu'objet de consommation, la musique bidéeh agit de nos jours comme producteur de normes et de valeurs nécessaires à la construction de l'individu. Elle répond au désir d'authenticité, du retour aux sources. En fait, elle est pour l'homme ngúmba un moyen de se plonger dans son passé, et bien plus, de préserver sa culture. Il est certes évident que la colonisation et le néocolonialisme ont bouleversé les structures sociales africaines; toutefois, l'homme ngúmba, par le recours à sa musique, a su s'y réfugier pour résister à la politique coloniale et néocoloniale occidentale assimilationniste.

Durant l'époque coloniale, la pratique du bidéeh a été un outil de résistance non violente à l'oppression européenne. Elle accompagnait souvent les prises de paroles publiques. Pour convaincre les populations ngúmba à participer à la résistance politique et culturelle contre les colons, des répertoires abordant les problématiques de la vie sociale sont adaptés et se voient ainsi conférer toute une sensation et une orientation politique. Le bidéeh permit alors aux Ngúmba de jouer des mélodies stimulant le refus à toute domination, pour ne pas dire à toute aliénation. Depuis la nuit des temps, le bidéeh a toujours été exécuté; et il entend demeurer une œuvre pérenne de l'identité culturelle des Kwasio.

Également, dans un tout autre domaine de résistance à une assimilation occidentale ou alors étrangère chez le Ngúmba est manifeste dans le religieux. En effet, dès les années 1850 quand s'est installée la Mission Presbytérienne Américaine au Cameroun (MPA), cette dernière choisi alors d'utiliser comme langue d'évangélisation dans tout le Sud-Cameroun, le *boulou*<sup>19</sup>, qu'ils ont voulu imposer aux Kwasio. Ils rencontrèrent alors l'opposition des Ngúmba qui abandonnèrent la MPA, et fondèrent après de grands combats, d'abord l'Église Culturelle Kwasio en 1934, qui déviendra par la suite l'Église Protestante Africaine (EPA). Cette Église subsiste jusqu'à présent dans toute la région kribienne, et le culte y est célébré exclusivement en langue ngúmba au même titre que les chants qui ponctuent la messe. Par la musique donc, et par la langue, le patrimoine culturel mis en péril par les colons et associés, a pu ainsi être sauvegardé chez les Kwasio.

Il faut par ailleurs noter que le rythme revêt une signification évidente. Dans la société ngúmba actuelle, la musique et le chant sont d'une très haute perception. Chansons populaires ou sacrées, les paro-

<sup>19</sup> C'est la langue parlée par le peuple boulou que l'on retrouve dans le Sud-Cameroun. Ils sont par ailleurs voisins des ngúmba. Ces derniers étaient les premiers à être faits fidèles de la MPA; d'où le besoin pour les Presbytériens américains de "coloniser" les autres peuples en leur apportant l'Évangile dans cette langue.

les mises en musique revêtent des genres différents selon leur finalité sociale et culturelle. Chants liturgiques (pour les cérémonies religieuses), chants pour le travail (semailles, récoltes), chansons familiales (mariage, naissance, berceuse), chansons populaires (fêtes, contes, deuil), chants guerriers. Chez les Ngúmba, jouer d'un instrument, c'est en fait le faire "parler". Musique et Parole sont un tout car les instruments ne sont que les porte-paroles du divin ou des ancêtres lumineux qui séjournent auprès des dieux. Ces derniers, selon la philosophie ngúmba, continuent à assurer le maintien en équilibre de l'univers et de la société des hommes. Le couple parole/musique est ainsi à la base des conceptions musicales et cosmologiques négro-africaines.

Le bidéeh apparaît donc comme une musique authentique relevant du patrimoine culturel ngúmba. Cette vision philosophico-spirituelle du bidéeh en tant que ossature de l'identité magico-religieuse des Ngúmba, devrait inspirer une profonde réflexion sur la nature même et le message des musiques actuelles. Car le bidéeh persiste, par ses chants et par ses rythmes à influer sur la société ngúmba moderne. Il influence nécessairement la manière dont les acteurs sociaux ngúmba se représentent la société actuelle à laquelle ils appartiennent, et les relations de cette société avec d'autres. L'activité musicale ngúmba se trouve fréquemment associée au processus de construction identitaire et à la manifestation des sentiments d'appartenance ; et à tout ce qu'on peut regrouper sous le vocable d'identité. Par la musique bidéeh, le peuple ngúmba entend affirmer son existence, sa destinée et bien plus son originalité.

Il serait donc banal sinon réducteur de simplifier les musiques et les danses africaines au rang d'animistes ou encore de dénuées de sens. Le bidéeh par exemple constitue un phénomène social et culturel de grande amplitude. Le rythme bidéeh représente alors indubitablement ce vêtement des comportements sociaux et interindividuels de grande portée pour les Ngúmba. La musique bidéeh en tant que pratique culturelle propre au peuple ngúmba, saisie dans sa globalité, ne saurait donc être, comme le précise Denis-Constant Martin pour les musiques de masses, segmentée en "sérieuse" ou "légère", en "traditionnelle" ou "moderne", en "savante" ou "populaire"<sup>20</sup>. En tant que bien, vestige culturel immatériel des Ngúmba, le bidéeh se positionne comme une musique de libération de ce peuple. Il a toujours été une entreprise associée à la vie sous tous ses aspects, politique et sociale. La pérennité du bidéeh revient ainsi à prôner une reconnaissance sociale de ce genre. Car il reste un patrimoine indispensable et existentiel pour caractériser ce peuple dans la mouvance millénaire actuelle.

<sup>20</sup> MARTIN, Denis-Constant, *Le myosotis et puis la rose... pour une sociologie des «musiques de masse»*, «L'Homme», 177-178, 2006, pp. 131-154.

## Conclusion

Au regard de ce qui précède, la musique bidéeh entendue ici comme l'art d'exprimer la vie sous divers aspects au moyen des sons, mérite une attention particulière. En effet, malgré les heurts et les remous qu'elle a connus à travers le temps et l'espace, elle continue d'être chantée, d'être dansée et occupe une place importante dans les villages Ngúmba du Sud-Cameroun. Elle continue à garder sa structure et son extraordinaire cohésion d'antan, qui lui permet de subsister à travers les siècles malgré les innombrables déplacements du peuple ngúmba. Cet art musical, continue à être cultivé pour transmettre des valeurs sociales, expliquer les cosmogonies et les croyances. Aussi, ce genre musical qui subsiste dans ce monde d'uniformisation et de globalisation, mérite alors toutes ses lettres de noblesse. Toutefois, il est également judicieux de relever que pour une pérennisation véritable de ce genre, des actions matérielles restent à entreprendre. On peut citer notamment, un encadrement assidu et vérifique de tous les Professionnels de ce genre en pays ngúmba. Et ainsi, ils pourront alors continuer à exhiber cette variété musicale au monde entier comme l'a si bien fait l'artiste camerounaise Anne Marie Nzie.

Kampoer KAMPOER

dofkank2004@yahoo.fr

*Université de Yaoundé I*

## Abstract

### **A postcolonial approach to Cameroon music: the case of Bidéeh**

Being an Africa in miniature, Cameroon is full of cultures that live in symbiosis among them. In the case of *ngúmba* culture, it is characterized by the presence of singing in the diverse human activities. So, from birth to death, the *ngúmba* man is highly involved in the realm of singing. He is particularly sensitive to rhythm, and the corporal and poetic expressions transmitted through the dance that accompany his music. Among the various forms of musical expressions, the most significant is the *Bidéeh* that is a musical genre, which conveys the identity values and the world vision of the *ngúmba* man. The *Bidéeh*, as an ancestral inheritance, continues to celebrate life and regulate human relationships within *ngúmba* society and in this way remains a privileged means to affirm the identity of this people of South Cameroon in this globalized world of the twenty-first century.

## Approccio postcoloniale della musica camerunese: il caso del bidéeh

Africa in miniatura, il Camerun presenta una pletora di culture che vivono in simbiosi tra loro. Nel caso della cultura *ngúmba*, essa è caratterizzata dalla presenza del canto nelle diverse attività umane. Dalla nascita alla morte, l'uomo *ngúmba* è fortemente coinvolto nell'universo canoro. Quest'uomo è particolarmente sensibile al ritmo e alle espressioni corporali e poetiche trasmesse dalle danze che accompagnano la sua musica. Tra queste diverse forme d'espressione musicale, la più rilevante è quella chiamata *bidéeh*. Si tratta di un genere musicale che esprime i valori identitari e la visione del mondo dei *ngúmba*. Il *bidéeh*, in quanto eredità ancestrale, continua a celebrare la vita e a regolare le relazioni umane all'interno della stessa società *ngúmba*. Vuole infatti essere uno strumento di affermazione identitaria di questo popolo del Sud-Camerun in questo mondo globalizzato del XXI secolo.

# Insegnare le danze e le musiche etniche/tradizionali/popolari in un approccio postcoloniale ed interculturale: indagine sul campo nella realtà anconetana

La crescita dei flussi migratori verso i paesi europei pone nuove esigenze sul piano della convivenza civile<sup>1</sup>. La questione non risparmia l'Italia che, da anni, è ormai un paese ad alto tasso d'immigrazione<sup>2</sup>. Con una dinamica di crescita demografica della popolazione straniera pari al 10% annuo, l'immigrazione in Italia è irreversibile, ormai ben strutturata, e pone con una certa urgenza la necessità di avere una strumentazione giuridica, sociale e culturale capace di includere i nuovi arrivati, prevenendo così ogni rischio di tensione, conflittualità e discriminazione<sup>3</sup>. L'UNAR (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali) monitora costantemente la realtà italiana sulle discriminazioni delineando una mappatura ben precisa, sottolineando i rischi posti dalla xenofobia e dalla conflittualità interetnica, evidenziando gli ambiti in cui è necessaria una tempestiva risposta per ristabilire la parità di trattamento sia in termini di strumenti normativi e amministrativi, sia da parte del nostro siste-

<sup>1</sup> MEMMI, Albert, *Ritratto del decolonizzato. Immagine di una condizione*, Milano, Raffaello Cortina, 2006; GOZZINI, Giovanni, *Le migrazioni di ieri e di oggi. Una storia comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2005; D'AGOSTINO, Francesco; SAPIENZA, Rosario; SCERBO, Alberto, *Immigrazione. Fra accoglienza e rifiuto*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2005; CEC, *First Annual Report on Migration and Integration*, Bruxelles, European Commission, 2004.

<sup>2</sup> BITJOKA, Otto; GERSONY, Marina, *Ci siamo. Il futuro dell'immigrazione in Italia*, Milano, Sperling & Kupfer, 2007; ANDALL, Jacqueline, *Italiani o stranieri? La seconda generazione in Italia*. In: SCIORTINO, Giuseppe; COLOMBO, Asher (a cura di), *Stranieri in Italia. Un'immigrazione normale*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 281-310; CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico*, Roma, Edizioni Idos, 2008.

<sup>3</sup> UNAR, *un anno di attività contro la discriminazione razziale. Rapporto 2007*, Roma, UNAR, 2008.

ma giuridico, delle istituzioni e della società civile<sup>4</sup>. I suoi rapporti segnalano che ogni anno aumenta il numero di migranti vittime della discriminazione in Italia. Questa tendenza può essere fermata solo attraverso un dialogo costante e mirato. Di fronte alle tensioni e ai drammi scaturiti dagli intensi flussi migratori che interessano l'Italia, le occasioni di conoscenza reciproca devono essere moltiplicate.

Il tema dell'immigrazione non può limitarsi alla consolidata consapevolezza che essa è necessaria allo sviluppo socio-economico dell'Italia. In altri termini, per considerarla una risorsa per lo sviluppo dell'Italia, piuttosto che un ostacolo, occorre investire sul dialogo interculturale. In particolare, si deve dedicare una particolare attenzione al settore dell'istruzione, in modo da comprendere le sfide e le opportunità che derivano da fenomeni come l'immigrazione e la mobilità e, più in generale, dallo sviluppo del processo di integrazione. Altrettanta attenzione va rivolta anche all'educazione interculturale degli adulti che, come i giovani, hanno bisogno di essere costantemente sensibilizzati sulla questione della convivenza etnica. Ciò è particolarmente importante dal momento in cui è proprio tra gli adulti italiani che si nota in maniera rilevante l'inquietudine per la presenza straniera, percepita sempre più come una minaccia per l'ordine pubblico e l'incolumità personale. Investire sulla sensibilizzazione degli adulti al dialogo interculturale significa indirettamente investire anche sui giovani in quanto spesso questi adulti sono anche genitori.

Molti studi dimostrano che, nonostante il moltiplicarsi di empatiche relazioni interpersonali con i nuovi arrivati, non tutte le azioni di sensibilizzazione rivolte ai giovani hanno un impatto sugli adulti<sup>5</sup>. Anzi, in alcuni casi, sono spesso rivalutate e rimesse in discussione dagli adulti che infondono nei giovani la loro incertezza sul tema del dialogo interculturale. A questo proposito, la musica e la danza possono giocare un ruolo importante nell'educare gli adulti al dialogo intercul-

<sup>4</sup> L'UNAR è nato con l'intento di contribuire a monitorare, prevenire e contrastare ogni possibile evento discriminatorio che metta a repentaglio questo difficile ma indispensabile processo di integrazione sociale. L'UNAR è stato istituito con decreto legislativo n. 215/2003 in attuazione della direttiva comunitaria n. 43/2000 per la promozione della parità di trattamento e la rimozione delle discriminazioni fondate sulla razza e l'origine etnica. Operativo dalla fine del 2004, l'UNAR fa capo al Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

<sup>5</sup> TAROZZI, Massimiliano, *Per una cittadinanza planetaria, attiva, interculturale*. In: MORTARI, Luigina (a cura di), *Educare alla cittadinanza partecipata*. Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 121-140; SIBHATU, Ribka, *Il cittadino che non c'è. L'immigrazione nei media italiani*. Roma, Edup 2004; AMBROSINI, Maurizio, *Sociologia delle migrazioni*. Bologna, Il Mulino, 2005; BANCEL, Nicolas; DENIS, Daniel, *Eduquer: Comment devient-on homo imperialis*. In: BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine (dirs.), *Culture impériale. Les colonies au cœur de la République. 1931-1961*. Paris, Autrement, 2004, pp. 93-105.

turale. Partendo dal fatto che, nelle città italiane, sono in costante aumento le scuole di danza e musica etnica e che cresce il numero degli italiani che si iscrive ai corsi per imparare balli sudamericani, orientali, negro-africani, europei, emerge un'osservazione fondamentale: i corsi di danza e musica etnica possono divenire utili mezzi per educare al dialogo interculturale. Eppure ciò non avviene perché chi si iscrive non si pone come scopo lo sviluppo di competenze interculturali. Alla fine ciò che conta è appropriarsi e padroneggiare la ritmica, il linguaggio gestuale e coreutico della danza e della musica degli altri popoli, senza mai condividere e approfondire in termini di conoscenza le tradizioni delle società che ne sono depositarie. I corsi, così come sono offerti, non consentono di conoscere i fondamenti culturali delle danze e musiche etniche utili a decifrarne rituali, gestualità e ritmica. Sosteniamo quindi che i corsi di danza e musica contribuiranno a sviluppare autocoscienza e tolleranza, se gli iscritti italiani saranno capaci di far coincidere il loro bisogno iniziale con i valori fondamentali del dialogo interculturale a livello di pensiero e comportamento. L'oggetto principale dei corsi di danza e musica etnica non può limitarsi al raggiungimento di soddisfazioni personali. In quanto attività formativa per gli adulti, questi corsi devono sviluppare competenze interculturali per far nascere dal cuore e dalla mente degli iscritti italiani un'etica del dialogo tra i popoli.

Per avallare la nostra tesi, andremo ad indagare presso gli insegnanti di danza e musica etnica e i loro corsisti. Nella scelta del target c'è una strategia, un filo logico per confrontare le informazioni. La verifica delle nostre tesi si farà partendo da un'indagine svolta nella provincia di Ancona. La scelta di tale provincia non è casuale, perché la ricerca rientra nell'ambito di un progetto co-finanziato dalla Commissione europea (programma Socrates/Grundtvig) *Sviluppare le competenze interculturali attraverso corsi di musica e danza per adulti* (acronimo A.C.I.D.E) di cui il capofila era il comune di Senigallia (AN).

#### Note metodologiche e contestualizzazione

L'indagine è stata condotta sottoponendo gli iscritti a interviste semi-strutturate, della durata di 40 minuti circa. Il campione non probabilistico era composto da 30 persone<sup>6</sup>. Nello specifico, l'universo di riferimento dell'indagine è costituito da undici insegnanti di danza e musica etnica di cui dieci italiani e uno brasiliano e 19 corsisti di danza e musica etnica, tutti cittadini italiani. L'area geografica è la provincia

<sup>6</sup> L'elenco degli intervistati è depositato presso il LEIS (Laboratorio di Educazione Interculturale per lo Sviluppo Sostenibile) del Centro Interateneo per la Ricerca Didattica e l'Alta Formazione dell'Università Cà Foscari di Venezia.

di Ancona. Le persone intervistate sono state suddivise per area geografica di residenza allo scopo di coprire l'insieme delle strutture che propongono corsi di danza e musica etnica nell'area geografica dell'indagine. Tra gli insegnanti intervistati, ci sono due donne e nove uomini. Per quanto riguarda gli allievi, su diciannove persone intervistate quindici sono donne. Le interviste sono state realizzate tra luglio 2007 e febbraio 2008. La presentazione dei risultati dell'indagine riprende a grandi linee il percorso logico della traccia d'intervista, proponendo una lettura trasversale che evidenzia le opinioni maggiormente condivise dagli intervistati e, talvolta, i punti di vista minoritari particolarmente significativi. Trattandosi di un'indagine qualitativa sviluppata con 30 interviste in profondità su due tipologie di target complementari, cioè i docenti di ballo e musica etnica e i loro allievi, la lettura trasversale delle loro rappresentazioni sarà fatta in modo alternato per mostrare gli aspetti concordanti e discordanti.

Nella prima parte di questo lavoro, illustreremo in maniera discorsiva la sintesi degli orientamenti che provengono dall'indagine, allo scopo di convalidare o meno la nostra tesi. Tuttavia ricordiamo che questo saggio risente, a sua volta, dell'oggettiva difficoltà di trovare una sintesi narrativa tra i punti di vista dissonanti del target intervistato. Per essere il più obiettivo possibile, in questi casi si è preferito riportare, oltre alle opinioni prevalenti, anche le idee minoritarie, se particolarmente interessanti. Per arricchire il testo e illustrare nel modo migliore la sua caratteristica di studio qualitativo, vi abbiamo incorporato, a volte direttamente e a volte tra virgolette, alcuni affermazioni significative espresse dagli intervistati.

## Chiarificazioni concettuali

Per approfondire i nostri risultati, ci sono due concetti chiave al centro della nostra riflessione che meritano di essere spiegati per evitare possibili interpretazioni non in linea con il nostro filone di ricerca. Si tratta dei concetti di intercultura e di critica post-coloniale.

Ai fini di questa ricerca, definiamo l'intercultura come «*un processo eco-socioculturale dinamico volto a promuovere l'armonia interetnica tra gli uomini, prendendo coscienza delle nostre differenze culturali e biologiche, fortemente ancorate alle nostre pratiche sociali, economiche ed ecologiche. In poche parole, è ciò che conduce allo sviluppo di una maggiore comprensione reciproca mostrando valori, abitudini e credenze allo scopo di favorire degli scambi di buone prassi*

<sup>7</sup>. Così defini-

<sup>7</sup> ELAMÉ, Esoh; DAVID, Jean, *L'educazione interculturale per lo sviluppo sostenibile: proposte di formazione per insegnanti*, Bologna, EMI, 2007. Vedi anche ID.,

ta, essa presuppone la tessitura di legami e la creazione di ponti tra le diverse culture. Rappresenta anche un'occasione per rivedere le proprie credenze, abitudini/esperienze e modi di pensare. Come momento di riconoscimento dell'altro e di rispetto delle differenze socioculturali, deve anche servire a plasmare le discontinuità culturali fatte di diversità di opinioni, di giudizi, di valori e di comportamenti attraverso un processo dinamico di mediazione. L'interculturalità fa dunque riferimento alle dimensioni profonde della cultura, che a sua volta nasce in un contesto ecologico e sociale ben preciso in grado di sviluppare un pensiero economico. Non si può quindi parlare di intercultura senza fare riferimento alla dimensione sociale, ecologica ed economica della cultura.

L'intercultura, come processo eco-socioculturale, si pone come primo imperativo l'esigenza di riconoscere che viviamo in società fatte di mosaici etnici dove la diversità è la norma, piuttosto che l'eccezione, e di promuovere strategie operative in termini di azioni per passare da una situazione di fatto (multiculturalità) ad una di dialogo, possibile solo attraverso costanti momenti d'incontro bi e multi-direzionali. Infatti, è la ricerca continua del dialogo che vede il vicino e il lontano incontrarsi in vari contesti per ideare e costruire insieme, percorsi nei quali tutti si sentono protagonisti, scambiandosi buone prassi per promuovere l'armonia inter-etnica demolendo, quando è necessario, stereotipi e pregiudizi pre-esistenti.

La critica post-coloniale o teoria postcoloniale, designa un atteggiamento che mira a demolire principi e nozioni alla base del pensiero moderno occidentale e che è servito a descrivere e giustificare la dominazione coloniale<sup>8</sup>. È una critica che smonta il modo in cui la conoscenza dei popoli colonizzati è stata sottomessa all'interesse dei colonizzatori, e come è prodotta e usata la conoscenza di popoli subordinati. Il ricorso al termine post-coloniale nell'analisi culturale sta a significare principalmente la fine dell'egemonia del «pensiero coloniale», nel senso «dell'imperialismo della modernità illuminata che presumeva di parlare per l'altro (donne, neri, omosessuali, popoli colonizzati, classe operaia) con i suoni della propria voce»<sup>9</sup>. La critica post-coloniale ha avuto

*Interculturaliser le développement durable.* In: *Actes du colloque de la Francophonie*. Burkina Faso, 2004, vol. I, pp. 55-63. [www.francophonie-durable.org/documents/colloque-ouaga-a1-esoh.pdf](http://www.francophonie-durable.org/documents/colloque-ouaga-a1-esoh.pdf).

<sup>8</sup> SAID, Edward, *Orientalism*. New York, Vintage Books, 1978 (trad. it. *Orientalismo*). Torino, Bollati Boringhieri, 1991; BHABHA, Homi K., *The postcolonial and the postmodern. The question of agency*. In: ID., *The location of culture*. London-New York, Routledge, 1994, pp. 245-281; LOOMBA, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*. London-New York, Routledge, 1998 (trad. it. *Colonialismo/postcolonialismo*). Roma, Meltemi, 2000); BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas, *Culture post-coloniale, 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*. Paris, Autrement, 2005; LAZARUS, Neil (dir.), *Penser le postcolonial - Une introduction critique*. Paris, Editions Amsterdam, 2006.

<sup>9</sup> HUYSEN, Andreas, *After the great divide. Modernism, mass culture, postmodernism*. London, Macmillan, 1988.

un considerevole sviluppo grazie alle opere di alcuni famosi oppositori del colonialismo quali Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Aimé Cesaire, e agli autori della seconda generazione come Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak. La peculiarità della critica post-coloniale risiede proprio nel tentativo di restituire all'altro quella soggettività sottrattagli dal colonialismo in tutte le sue manifestazioni: politiche, economiche e discorsive<sup>10</sup>. La critica post-coloniale è seguita oggi sia dai cittadini dei paesi colonizzatori che da quelli colonizzati che rispondono all'eredità coloniale. È una critica che si rivolge al modo in cui il sapere prodotto dalle potenze coloniali viene o veniva utilizzato per giustificare il colonialismo (per esempio, con il mito del «fardello dell'uomo bianco» di Rudyard Kipling), oppure per perpetuare le rappresentazioni dei colonizzati come inferiori, e il modo in cui gli intellettuali dei paesi colonizzati hanno tentato di articolare e persino celebrare le proprie identità culturali e svincolarle dai loro colonizzatori. Il termine critica la dominazione socioculturale continuativa della produzione del sapere da parte degli imperi coloniali. La questione della critica post-coloniale riguarda in modo particolare le danze e musiche etniche perché per consuetudine il termine «danza o musica etnica» fa riferimento alle danze e musiche di popoli lontani che sono stati colonizzati mentre si usano i termini «popolari» e «tradizionali» per le danze e musiche europee. Il termine «danza o musica etnica» rappresenta il frutto di processi di costruzione sociale e culturale storicamente determinati, che merita sempre una rielaborazione in chiave post-coloniale. In questa prospettiva, il termine «danza e musica etnica» verrà usato nella nostra ricerca per definire la musica e la danza popolare o tradizionale di ogni popolo.

### Danza e musica etnica: strumenti di educazione al dialogo interculturale?

Per capire se la danza e la musica etnica contribuiscono ad educare al dialogo interculturale, cercheremo in una prima fase di capire come vengano definite dagli intervistati. Poi individueremo le loro rappresentazioni sociali sul tema dell'intercultura e andremo a capire i motivi che li spingono a iscriversi a questi corsi. Quali sono le loro aspettative e se considerano davvero i corsi di danza e musica etnica come processi di educazione al dialogo interculturale.

<sup>10</sup> HUDDART, David, *Postcolonial Theory and Autobiography*. London, Routledge, 2006.

## *Danza e musica etnica: la necessità di una definizione post-coloniale*

L'ambito dell'indagine riguarda, da una parte coloro che propongono i corsi di danza e musica etnica e, dall'altra, coloro che vi partecipano. Diventa importante capire come questi soggetti definiscano la danza e la musica etnica rispetto agli sviluppi di un processo condiviso di ciò che dovrebbe essere la danza e la musica etnica in chiave post-coloniale. Partendo dalle loro immagini e opinioni, dalle informazioni e dalle loro esperienze, dovremo delineare come il termine «*danza e musica etnica*» venga percepito nel nostro contesto di studio.

Tra i docenti intervistati, si nota una diversità di approccio nel definire ciò che è o non è danza e musica etnica: per alcuni docenti, etnico è ciò che si lega all'identità di una cultura, ciò che si lega alla tradizione e che ha la capacità di proporsi nel presente; sono le danze e le musiche che riguardano le tradizioni di ogni popolo. Per alcuni insegnanti «*danza e musica etnica*» è sinonimo di danza e musica tradizionale o popolare. Ci sono insegnanti che invece tracciano una differenza. Ritengono che la danza e la musica etnica riguardino alcuni popoli del Sud del mondo. Chi pensa questo, definisce la danza o musica etnica come una danza o musica tipica di una determinata etnia. Si tratta quindi di danze e musiche tribali. Per questa categoria di insegnanti, la danza tradizionale o popolare, invece, riguarda più la danza o musica dei popoli del Nord del mondo. Per un docente di musica balcanica, il termine etnico rappresenta un problema: «*più che etnico, sono in difficoltà, direi popolare*».

Anche nei corsisti emergono diverse percezioni della danza e musica etnica. Alcuni ritengono che queste provengano dall'anima di un popolo, che siano nate dalla storia dei popoli, parlino del popolo di provenienza, siano caratteristiche di un popolo al pari degli usi e i costumi. Sono quindi espressioni delle culture locali della popolazione, le tradizioni e la cultura di un popolo. Inoltre, sono anche l'espressione di quel popolo. Per altri corsisti intervistati invece, la musica e la danza etnica fanno prevalere l'idea di ciò che è lontano dal loro ambiente e vissuto quotidiano. Così risulta che le danze e musiche etniche sono una produzione culturale di popolazioni lontane dalla loro realtà. Per altri, sono musiche e danze strane, caratteristiche di contesti poveri e rimandano ad uno stile di vita di povertà. Risulta con chiarezza che la musica e danza etnica sono sinonimo di realtà culturali economicamente povere. Altri corsisti pensano invece che le danze e musiche etniche ricordino qualcosa di antico, qualcosa di remoto tramandato di generazione in generazione e che non si ritrova in tutti i popoli. Per altri, sono musiche e danze delle popolazioni indigene, fatte di espressioni artistiche non accademiche.

Alla fine di questa carrellata di opinioni, osserviamo con interesse che le rappresentazioni dei corsisti e dei loro insegnanti sul tema della danza e musica etnica non sono tanto distanti. Si potrebbe ipotizzare

che alcune immagini e opinioni sulle danze e musiche etniche osservate nei due target, siano il frutto di una visione distorta della realtà di alcuni popoli, trasmessa dalla scuola e dai mass-media, che deriva tra l'altro da un'interpretazione stereotipata delle loro culture sin dall'epoca coloniale. Com'è noto, la storia del colonialismo occidentale ha trasmesso un immaginario collettivo caratterizzato di luoghi comuni che non hanno niente a che vedere con la vera storia e le tradizioni di altri popoli. La produzione scientifica, la filmografia hollywoodiana ed europea, i numerosi romanzi e storie a fumetti, hanno prodotto immagini stereotipate degli altri popoli, delle loro danze e musiche.

Abbiamo anche osservato che molti intervistati (docenti e corsisti) distinguono la danza e la musica etnica dalla danza popolare e tradizionale. Per alcuni di questi intervistati, in Italia non ci sono danze e musiche etniche ma piuttosto danze popolari. Considerano l'etnicità come ciò che proviene da lontano, dai paesi terzi. Molte persone intervistate, pur apprezzando le danze e musiche di altri popoli, sono condizionate da luoghi comuni che producono inconsapevolmente stereotipi. Si sa per esempio che la danza e la musica etnica richiamano spesso al termine stereotipato di danza o musica esotica.

### *La danza e la musica etnica: aggregato di un processo interculturale?*

Ciò che vale la pena di approfondire qui è il significato che gli intervistati danno al termine intercultura. Tra i docenti intervistati c'è una visione dell'intercultura che fa riferimento allo scambio tra le culture: «*La capacità di poter vivere con la propria cultura le influenze e le relazioni con le culture degli altri*» (insegnante di danza africana), «*uno scambio di modi di pensare, un atteggiamento tra persone e culture che si mettono in relazione*» (insegnante di danza orientale), «*confronto e mescolanza*» (insegnante di percussioni africane), «*l'unica forma che abbiamo per uscire dal nostro punto di vista razzista è scambiarsi, non considerare la propria cultura la migliore (come ad esempio gli italiani che vanno all'estero dicendo che gli spaghetti sono il cibo più buono)*» (insegnante di percussioni caraibiche), «*connubio tra varie culture*» (insegnante di percussioni afro cubane), «*è il rapporto tra le culture quando nessuna di queste sovrasta l'altra, un rapporto alla pari*» (insegnante danza popolare), è «*uno scambio continuo e normale di informazioni che derivano dalle tradizioni di ciascun popolo*» (insegnante danza e musica brasiliiana). Tutte le definizioni proposte dagli insegnanti considerano l'intercultura come un atteggiamento di scambio, di interazione, di circolarità per non rimanere nel proprio orticello, allargare i propri orizzonti e le proprie conoscenze. Nessuno degli insegnanti intervistati ha dichiarato di usare il concetto di intercultura in modo si-

stematico nelle proprie lezioni. C'è chi dice di pronunciare ogni tanto il termine intercultura durante le lezioni ma senza veramente un rapporto diretto con l'impostazione delle attività formative.

Nei corsisti prevalgono due visioni: ci sono allievi che ritengono che l'interculturalità sia lo scambio tra le culture per una maggiore conoscenza reciproca, una collaborazione tra culture, ciò che comunichiamo quando ci confrontiamo con popoli diversi dal nostro, l'aggregazione e l'integrazione fra culture diverse mantenendo, però, ciascuno le proprie caratteristiche, apertura, dialogo tra approcci, culture e punti di vista differenti. Nello stesso registro, ci sono le opinioni degli intervistati che considerano l'intercultura come processo di abbattimento degli stereotipi e dei pregiudizi, la comunione di esperienze che ciascuno fa, adottando un atteggiamento di apertura, attraverso uno scambio reciproco, un modo di dialogare tra culture distanti fra loro. Ci sono anche allievi, non numerosi, che pensano invece che l'intercultura non esista, perché ognuno ha la propria cultura, oppure che l'intercultura rimanda a qualcosa al di fuori della nostra cultura. I corsisti intervistati confermano tutti di non avere mai avuto l'opportunità di approfondire il concetto di intercultura durante le loro attività formative. Nessuno si ricorda di avere mai sentito pronunciare questo termine durante i corsi di danza e musica etnica. C'è anche chi si stupisce di volere legare il proprio piacere personale di suonare le percussioni caraibiche all'intercultura. Non ci aveva mai pensato.

Come si vede, le risposte ottenute consentono di affermare che il chiarimento del concetto di intercultura è indispensabile per evitare interpretazioni errate. La questione è utile dal momento che assistiamo ad un processo di crescita di sensibilità degli italiani verso i balli e le musiche etniche. È importante capire se questa crescita verso la musica e la danza etnica sia la dimostrazione della sensibilità degli italiani verso le questioni interculturali oppure se sia solo una questione di moda. Tuttavia è significativo notare che il termine intercultura non fa parte del vocabolario usato dagli insegnanti di corsi di danza e musica etnica. Ciò è confermato dalle dichiarazioni dei corsisti. Le poche cose che questi sanno sull'intercultura è anteriore alle competenze acquisite nei corsi di danza e musica etnica.

### *I corsi di danza e musica etnica: processi di educazione al dialogo interculturale?*

I corsi di danza e musica etnica sul territorio anconetano sono un fenomeno dettato dalla moda oppure una vera attività di educazione al dialogo interculturale? Partendo dalle risposte dei 19 corsisti intervistati, risulta che l'iscrizione ai corsi di danza o musica etnica non ha

niente a che fare con la voglia di proiettarsi nella sfera del dialogo interculturale né tanto meno del vivere insieme. Nessuna delle persone intervistate ha esplicitamente espresso un parere che declini le sue scelte in relazione a un bisogno personale di migliorare i propri rapporti relazionali o comunicativi con gli immigrati. Nessuna risposta considera i corsi di danza e musica etnica come un processo di dialogo interculturale. Dalle risposte ottenute, è evidente che i motivi che spingono gli italiani a partecipare a corsi di danza e musica etnica sono fuori dalla logica del dialogo interculturale, come testimoniano le seguenti tracce di interviste: *perché ero attratta dalla terra di provenienza di quella musica ed inoltre per apprendere a muovere il corpo in maniera armoniosa (ritengo che ciò avvenga in queste danze più che in altre); proprio per il senso di mente libera che mi lascia; perché mi piace tantissimo ballare e in secondo luogo perché unisce l'utile al dilettevole ovvero faccio del sano movimento; altre cose non m'interessano così come m'interessano questo tipo di danze; per divertimento; perché mi piace molto come tipo di danza, mi viene spontanea, la sento molto liberatoria e sento anche che ha un effetto benefico sul mio corpo; per percepire in maniera diversa il mio corpo; per imparare a suonare qualcosa di un po' diverso e comunque legato alle percussioni. Inoltre unito alla danza è un viaggio interiore; è una danza che sento dentro, mi libera molto e mi posso esprimere come desidero; per ampliare la mia conoscenza dei linguaggi musicali; li ho sperimentati e sentiti dentro, il mio corpo ha deciso per me; la necessità di trovare una forma di musica che esprimesse a pieno i miei stati d'animo.* Nell'immediato, le risposte dei corsisti sono un'importante indicazione per considerare i corsi di danza o musica etnica come dei semplici prodotti di consumo, con una maggiore propensione verso alcuni italiani con bisogni psico-sociali ed emozionali particolari. La partecipazione ai corsi di danza e musica etnica è legata ad un fatto strettamente personale. È un'attività per risolvere i propri problemi come liberare la mente, sentirsi in equilibrio, godere di altre sensazioni ed emozioni, fare un viaggio interiore, esprimere il proprio stato d'animo, gestire il proprio stress.

I corsisti, nelle risposte alla domanda «*quali sono le emozioni e il senso di benessere che vi procurano lezioni di danza e musica etnica?*», confermano di considerare i corsi di danza e musica etnica come prodotti di consumo. Secondo loro, il piacere procurato dai corsi di ballo e musica etnica è: il contatto con il proprio corpo, l'associazione del ritmo della musica e il ritmo del corpo, il fatto di pensare al corpo come ad un'espressione d'arte, il fatto di sentirsi liberato, il ricaricarsi di nuove energie, libertà, leggerezza, divertimento, scarica, normalità, equilibrio, gioia, comunione, radici, rito, senso di bellezza diffusa. Come si vede, il vocabolario usato dagli intervistati per giustificare le proprie emozioni, dimostra che i corsi di danza e musica etnica sono prodotti di consumo

che mirano al raggiungimento di obiettivi personali: «*Facendo questo tipo di danza posso esprimere facilmente ciò che è dentro di me, mi sento libero, mi scarica molto e non avverto la stanchezza ma anzi mi ricarica molto*», «*Perché mi attrae e non gli do una spiegazione razionale, inoltre penso che così mi posso esprimere in maniera inusuale. Relax, quando suono questo tipo di musica sto nella condizione migliore della mia esistenza*», «*Non ci avevo mai pensato al fatto che anche la danza del ventre è una danza che si può considerare "etnica", in ogni caso il senso di benessere che mi deriva da queste danze dipende dal fatto che riesco a muovere varie parti del corpo, mi sento più sciolta, rilassata, è un genere che mi piace ed inoltre è anche un modo per conoscere altre persone*».

Anche i loro insegnanti, invitati a pronunciarsi sulla pertinenza emotiva e coscienziosa dei corsi di danza e musica etnica, riportano come risultati concreti che i corsi portino ad una maggiore scioltezza, equilibrio interiore, alla capacità di riconoscere e gestire le emozioni, orientamento, senso del ritmo, rilassamento mentale, alla gestione dell'ansia derivante dalla complessità di un problema. Sembra quindi che le aspettative degli allievi nei confronti di questi corsi provengano anche da quello che trasmettono loro gli insegnanti, preoccupati maggiormente di vendere il loro prodotto. Le percezioni degli insegnanti dimostrano quanto la finalità di questi corsi siano rinchiusa in una dinamica individualista, di percorsi interiori, che riesce a trasformare la danza o la musica degli altri in semplice strumento di elevazione mentale, scorporato dalla sua vitalità culturale. Tuttavia è utile notare che una minoranza, per l'esattezza due corsisti intervistati, dice di avere aderito ai corsi di danza etnica anche con l'obiettivo di conoscere nuove persone e di avvicinarsi alle culture degli immigrati.

In linea generale, si può dire che i corsi di danza e musica etnica, come vengono offerti finora nella Provincia di Ancona, sono più orientati a procurare presso i corsisti un arricchimento individuale per gestire situazioni personali, relazionali, esistenziali ed in alcuni suscitano emozioni che rischiano di bloccare la loro capacità di agire serenamente. Gli intervistati dicono che questi corsi non hanno rappresentato un percorso che li ha sensibilizzati alla solidarietà, all'apertura mentale per un riconoscimento sociale degli immigrati e alla lotta contro le discriminazioni.

Parallelamente alle percezioni dei corsisti, cerchiamo di vedere il taglio che danno gli insegnanti di danza e musica etnica. Indagando sugli undici insegnanti per capire se il loro coinvolgimento nell'insegnamento della danza e musica etnica sia una questione di moda, un impegno socioculturale, un'opportunità professionale, o un'azione di educazione al dialogo interculturale, si riscontrano diversi punti di vista. Appare evidente che siamo di fronte ad un fenomeno di moda, che crea lavoro, rispondendo anche ad aspirazioni personali. Le risposte

degli intervistati sono chiare a tal proposito e non lasciano spazio a dubbi: *È iniziato tutto con un corso di aggiornamento per insegnanti per l'educazione dei ragazzi all'intercultura. Ho trovato il corso molto nuovo, piacevole e coinvolgente. Ho anche potuto notare che questo tipo di educazione attraverso l'insegnamento delle danze aveva un effetto benefico sui bambini e così ho pensato che avrebbe potuto esserlo anche per gli adulti. Così ho dato vita al corso per crearmi anche un'opportunità di lavoro; lo faccio perché mi piace ma anche perché ho colto l'effetto di moda di queste danze presso le donne italiane; il mio interesse non c'entra niente con l'educazione interculturale. Le persone che vengono da me, vogliono imparare le danze e musiche etniche. Basta, niente di più.*

Per altri insegnanti dedicarsi ai corsi di danza e musica etnica non è solo un'opportunità professionale spesso nata per caso, ma anche un'occasione di aggregazione e di conoscenza delle altre culture: «*Per me non è solo uno scarico di tensione ma anche creatività, aggregazione, conoscenza di altre culture*» (docente A). «*12 anni fa cominciò con l'idea di qualcosa di originale, qualcosa sulla storia dei rapporti tra la città di Ancona e il suo porto. Da qui deriva la vocazione della città al dialogo tra territori. A questo volevo aggiungere dei tratti di originalità che mi hanno condotto alla danza*» (docente B). «*Perché a un certo punto, durante i miei viaggi, avendo assorbito delle conoscenze, sentivo il bisogno di restituire questo sapere e condividerlo con gli altri*» (docente C). «*Perché ritenevo che fosse importante all'interno del mio centro poter offrire un tipo di danza e di musica che portasse informazioni su altre culture e tradizioni. Lo trovo un arricchimento*» (docente D).

Analizzando i racconti dei docenti, si comprende come i corsi di danza e musica etnica siano in alcuni casi condizionati dalle dinamiche personali dei docenti. Dalle testimonianze di alcuni, intravediamo un tentativo di usare i corsi in modo implicito anche come opportunità di arricchimento culturale, quindi di educazione al dialogo interculturale.

Nell'ultimo decennio il fenomeno migratorio, oltre ad aver subito un notevole incremento in Italia, ha visto cambiare anche le proprie caratteristiche. In un contesto internazionale dove il fenomeno delle migrazioni può essere considerato contemporaneamente come sintomo e conseguenza del processo di globalizzazione, è indubbio che un insegnamento di corsi di danza e musica etnica in chiave interculturale possa positivamente migliorare la convivenza tra italiani e immigrati. Deduciamo dalle testimonianze degli insegnanti che solo alcuni di loro si dedicano, in modo implicito e casuale, ad educare ogni tanto al dialogo interculturale. Poi rimane da sapere come tutto ciò venga attuato dal punto di vista didattico e pedagogico. Si può dire che i corsi di danza e musica etnica, per come vengono realizzati nella Provincia di Ancona, non servono ad educare al dialogo interculturale. I corsisti sono più

interessati ad imparare i ritmi delle percussioni africane e sudamericane che alle tradizioni delle società che ne sono depositarie. I corsisti riescono ad appropriarsi della ritmica, del linguaggio gestuale e coreutico della danza e della musica degli altri popoli padroneggiandoli. Però, non sposano i loro fondamenti culturali in modo da essere in grado non solo di decodificare le danze e le musiche etniche, ma anche di sapere relazionarsi con le popolazioni di quella realtà culturale.

### *La danza e la musica etnica: da strumento di autostima a processo di dialogo interculturale?*

Le persone intervistate danno alla danza ed alla musica etnica un potere particolare e sorprendente. Per tutti i corsisti, la danza o la musica etnica procurano una sensazione emotiva particolare. Nel loro racconto si percepisce che, magari per gioco, divertimento, o curiosità, la danza e la musica etnica li hanno trasformati. Il loro corpo ha sprigionato una energia che nemmeno immaginavano di possedere. Con la danza e la musica etnica, dicono di vivere una sensazione inspiegabile e non importano i sacrifici, il dolore o la stanchezza, perché questo servirà a fare di loro dei buoni ballerini. Nelle interviste si vede bene che la danza e la musica etnica diventano quasi una nuova droga, nel senso che si viene a creare una vera e propria dipendenza in quanto molti sostengono che non riescono più a farne a meno. È la loro valvola di sfogo: «*Amo la danza africana. È davvero qualcosa che mi fa stare bene... perché mi sfogo quando sono triste... oppure ballo se sono allegra... ormai non riesco a farne a meno... È la mia nuova droga*» (docente F). «*Il fatto è che anche quando sono stanca per esempio dopo il lavoro, mi sento sempre pronta per queste danze e ricaricata dopo*» (docente C). «*Non mi viene in mente ma sto pensando alla capacità particolare che ha questo tipo di danze di coinvolgerci in maniera quasi ipnotica*» (docente E). «*Una volta mi ricordo che, mentre il tamburo suonava, mi sono sentita trascinare dalla percussione e di aver ballato per molto tempo come in uno stato di trance, mi è piaciuto molto e non ho pensato a nulla in quel momento, ero leggera, è stata una sensazione nuova per me*» (docente G). «*Una cosa che mi lascia sempre sorpresa è la capacità che ha questo tipo di danze di coinvolgermi totalmente, forse proprio perché lo sento molto vicino al mio modo di essere*» (docente D).

Ma al contrario di chi usa stupefacenti, la danza o la musica etnica sono, per coloro che ne fanno uso, uno strumento di «*discrepanza tra il Sé percepito e il Sé ideale che crea problemi di autostima*»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> POPE, Alice; McHALE, Susan; CRAIGHEAD, Edward, *Migliorare l'autostima. Un approccio psicopedagogico per bambini e adolescenti*. Trento, Erickson, 1993<sup>2</sup>.

Dalle interviste si evince che la danza o la musica etnica consentono a molti corsisti di tirare fuori informazioni oggettive riguardo a loro stessi, le proprie abilità, caratteristiche e qualità. A tal proposito, la testimonianza di un docente ci dice tutto sulla metamorfosi che questi corsi producono: «*ogni volta mi sorprende la capacità che hanno questi corsi di coinvolgere con spontaneità e divertimento anche persone senza esperienza in quel settore e che riescono a fare cose incredibili*». Un'altra testimonianza ci mette in evidenza la forza interiore che producono questi corsi: «*La cosa più bella è la metamorfosi della gente. Arrivano con maglioni grandi per nascondere il proprio corpo per una condizione fisica e mentale costretta, superprotetti, ipercritici. Poi, attraverso questa danza, iniziano a toglierseli, riducendo al minimo l'abbigliamento e mostrando ciò che hanno dentro: la loro unicità. Io da fuori, osservo questo rifiorire*» (docente F).

C'è chi, con la danza e la musica etnica, ha ritrovato anche la fiducia interiore e la capacità di fare ciò che non poteva nemmeno immaginare di fare: «*Mi sono ritrovata a parlare sul palco quando non lo avrei mai desiderato o immaginato*» (docente E). «*Una volta ci siamo esibiti ad Ancona e c'erano 1.500 persone*» (docente G). «*Non avrei mai pensato che tanta gente potesse essere interessata a questo tipo di musica*» (docente K). Ciò dimostra che la danza e la musica etnica sono anche degli strumenti per migliorare l'autostima delle persone. Le rivelazioni delle persone intervistate dimostrano che la danza e la musica etnica rivestono una particolare importanza in quanto aiutano molte persone a dare il meglio di sé, a liberare la propria mente la mente, creando uno stretto collegamento tra concetto di sé, autostima e attese di autoefficacia come lo testimonia una corsista: «*Mi sono resa conto che ballando in coppia non mi fidavo e rimanevo rigida, poi mi sono sciolta frequentando il corso di danza africana. Questo tipo di danze, coinvolgendo tutto il corpo, fa parlare l'anima e riempie di gioia, aiutandomi in questo tipo di percorso. Ora sono anche felice in coppia.*

Sulla base dell'osservazione proveniente da una delle persone intervistate, si potrebbe spingere la riflessione più in là e chiedersi se lo stimolo, dato dalla danza e dalla musica etnica alle persone che inizialmente l'hanno praticata per motivi personali, non possa alla fine diventare utile per un approfondimento interiore di ciò che è il dialogo interculturale. Infatti, chi è riuscito a costruire un'immagine positiva di sé frequentando i corsi di danza e musica etnica, dal momento in cui si è accorto di avere una maggiore autostima, dovrebbe essere maggiormente disposto ad affrontare la sfida del dialogo interculturale perché portatore di una danza o musica di un altro popolo, dovrebbe aver voglia di imparare di più e aspettarsi di vivere nuove emozioni che gli permettano di rimettersi in gioco. Possiamo documentare l'introspezione

e la capacità di relazione interpersonale che possono procurare la danza e la musica etnica come effetto collaterale positivo, attraverso le testimonianze-chiave di due docenti. Il primo ci dice: «*Mi ricordo di un rumeno che, mentre noi ballavamo in gruppo una danza originaria del suo paese, nel guardarci si è commosso. Tutti abbiamo riflettuto che i nostri studi sulle danze degli altri popoli potevano servire anche a queste persone per sentire la loro patria un po' più vicina*». Ecco una testimonianza che dimostra che anche se i corsi di danza e musica etnica non si pongono inizialmente lo scopo di favorire il dialogo interculturale, possono tuttavia far scatenare nell'ambiente di apprendimento meccanismi in grado di stimolarlo.

Un'altra testimonianza che ci consente di prendere in considerazione gli impatti positivi dei corsi di danza e musica etnica, nonostante la loro progettazione didattica non convincente sul piano interculturale, riguarda il viaggio di un gruppo di corsisti a Sarajevo. Il docente che accompagnava il gruppo ci spiega con una certa emozione: «*mi ricordo che una volta siamo andati a Sarajevo con l'organizzazione del Festival di Musica Klezmer ed ho parlato con il direttore del festival di Sarajevo, parlavo e spiegavo dov'era Ancona, che noi la chiamiamo "Porta d'Oriente", subito m'interrompe dicendomi che lo sapeva bene dove si trovava, aggiungendo che forse non potevo nemmeno immaginare quanto per il loro popolo potesse essere importante la nostra città per il fatto che durante la Guerra dei Balcani, nel 1991-'95, i loro profughi sbarcavano ad Ancona e dunque, per loro, Ancona era "Porta d'Occidente"*» (Docente F). La storia dimostra come la musica e la danza degli altri, possano anche produrre un confronto storico, ovvero un modo di guardarsi dentro e di guardare fuori di sé, nel gruppo, osservare la propria storia, in un'altra maniera. Ecco come Ancona porta d'Oriente per gli anconetani, diventa Porta d'Occidente per i cittadini di Sarajevo durante la guerra dei Balcani.

Potremmo quindi concludere, con un certo ottimismo che le modalità, con le quali i corsi di danza e musica etnica vengono attuati, non sono del tutto da scartare, dal momento che riescono in alcuni casi a creare legami, dare fiducia ai corsisti e stimolare i rapporti interpersonali. Bisogna introdurre un intervento basato sulla conoscenza delle culture portate dalle danze e dalle musiche etniche, capace di umanizzare i partecipanti, con nuove chiavi per conoscere se stessi e l'altro. Ci sembra importante che, al termine del lavoro o del percorso formativo di un corso di danza o musica etnica, ci sia non solo un aumento dell'autostima in tutti i partecipanti (vale a dire la percezione realistica di sé da parte dei componenti del gruppo, quella capacità di cogliere le proprie qualità, difetti e carenze, per affrontarli oggettivamente e migliorarli o valorizzarli), ma anche la grinta per dialogare con umanità con il di- verso. Quest'aspetto, che per ora non è preso in considerazione nei corsi

di danza e musica etnica, è anche una nuova chiave di lettura della questione. Può anche essere legittimo che ci sia una "società di consumo" delle danze e musiche etniche, tuttavia si può ipotizzare che l'adesione alla società di consumo delle danze e musiche etniche possa arricchirsi di una nuova proposta che consenta di collegare le competenze acquisite con la realtà di una società sempre più multiculturale. In questo caso, le competenze acquisite potrebbero essere utilizzate dal corsista da una parte, per proseguire la sua ricerca personale sugli elementi salienti della diversità culturale che ritiene più pertinenti, dall'altra, per mettersi in reale contatto con le comunità portatrici di tali diversità sul suo territorio. Ci sembra quindi legittimo e interessante che coloro che hanno frequentato questi corsi conoscano e frequentino negozi, locali e ristoranti etnici del loro territorio. Il bisogno esiste, come si può percepire dalle dichiarazioni di una corsista: «*non avevo mai provato una sensazione così particolare frequentando il corso di danza del ventre. Mi sento davvero bene e mi piace di più il mio corpo, mi sento più femminile. Tutto ciò mi ha stupito, come mi hanno stupito, per la loro bellezza, certi abiti specifici di alcuni popoli ai quali prima non davo nessuna importanza. Con il ballo, scopro l'anima interiore del loro modo di vestirsi.*» Per un altro corsista sarebbe bene che «*dopo ogni incontro di musica, avvenisse sempre anche un incontro dal punto di vista del cibo, a tavola insomma*» per dire che si potrebbe pensare a corsi di danza o musica etnica seguiti da una ristorazione etnica (così un business chiama l'altro); l'importante è creare un percorso completo per stimolare il corsista a raggiungere i propri desideri.

L'altra proposta potrebbe essere quella di far nascere una linea alternativa di consumo, come accade con altri prodotti. In questo caso, si potrebbe pensare all'avvio di corsi di danza e musica etnica solidale intesi come un settore nuovo del commercio equo e solidale che promuove il dialogo tra i popoli attraverso un consumo responsabile delle danze e musiche di altri popoli. Una tale proposta tiene presente la necessità di contrapporre la domanda consumistica a quella dell'equità Nord/Sud per costruire un percorso che possa aiutare le persone a capire che al di là dei loro bisogni individuali, i corsi di danza e musica etnica servono anche per acquisire competenze interculturali. Una tale proposta ha il vantaggio di migliorare la comunicazione interpersonale, di promuovere l'autostima e la comprensione reciproca. Una proposta del genere non dovrebbe limitarsi ai corsi di danza e musica etnica. Dovrebbe essere anche un'opportunità per favorire una conoscenza più radicata del commercio equo e solidale in particolare attraverso la vendita di oggetti musicali e materiali inerenti ai balli di altri popoli. Un corsista è stato assai chiaro nell'esprimere questo bisogno «*Una cosa che mi ha fatto riflettere più che altro, è che tutti cercano cose nuove e quindi l'"etnico"*»,

*in questo senso, soddisfa proprio questo bisogno. Anche se è già stato creato molto o quasi tutto, questa sembra essere una via per ritrovare certe cose antiche con uno spirito moderno. Un esempio potrebbe essere la vendita di strumenti cosiddetti etnici che, anche se non fatti con la maestria di un tempo, consentono di creare un legame con il contesto culturale. Dunque gli strumenti fatti con questi nuovi criteri possono essere venduti più facilmente anche se non rispecchiano con esattezza lo spirito originario del loro contesto culturale. Consentono di soddisfare la voglia di antico».*

Quando si chiede ai corsisti di spiegare perché siano interessati alle lezioni di danza o musica etnica, le risposte rivestono una particolare importanza perché fanno riferimento a questioni di ricerca di autostima, autoefficacia, armonia interiore, costruzione di un'immagine positiva e voglia di amare il proprio corpo. Tutti bisogni personali che raramente soddisfano un bisogno di conoscenza di altri popoli: *Per imparare a concentrarmi anche sul mio corpo, cosa che per noi occidentali non è assolutamente nella cultura. Perché è qualcosa che mi fa provare delle emozioni. Sono sempre rimasta ipnotizzata nell'ascolto di musiche tribali e potendo anche danzarci sopra mi sembra di poter entrarci dentro. Per provare un senso di liberazione, per rilassarmi e staccarmi dalla frenesia di oggi. Perché posso fare del movimento e allo stesso tempo conoscere culture diverse dalla mia e molto profonde. Perché personalmente sono alla ricerca di un linguaggio musicale in cui mi possa esprimere di più. Perché mi fa star bene e fa star bene anche gli altri. È un momento di crescita. Perché voglio vedere la musica e la danza a 360°, è bello e difficile. Questi corsi mi offrono la possibilità di essere proiettata verso l'esterno, i gruppi, gli amici.*

## Conclusioni

Le dimensioni e gli ambiti dell'indagine ci hanno permesso di affrontare una questione finora poco sviluppata nelle ricerche sulla didattica e la pedagogia interculturale. Si tratta di un settore non sfruttato che tocca, tra le altre cose, anche questioni connesse alla convivenza civile, al superamento di pregiudizi e stereotipi, all'elaborazione di strategie di lotta contro le discriminazioni. I temi che possono essere trattati partendo dalle attività di danza e musica etnica possono riguardare il rapporto tra vita sociale ed educazione, le relazioni fra gli individui e le società, l'approfondimento delle dinamiche etniche e culturali, il pluralismo, i processi di formazione degli adulti.

Con il presente lavoro di ricerca, si è cercato di delineare la situazione della pedagogia interculturale nei corsi di danza e musica etnica,

intesa non già come settore distinto dal sapere pedagogico, ma come nuovo e arricchente settore oggetto di particolare attenzione. Dalle nostre analisi si sono evidenziati tre punti che meritano un approfondimento. Il primo riguarda il consumo delle musiche e danze etniche. Con la crescita dell'immigrazione, è nato anche il consumismo della musica e della danza etnica che non sposa necessariamente i valori e i fondamenti della società interculturale, questo in quanto i promotori di questi corsi non si propongono come associazioni o enti formativi impegnati in attività di rimozione delle discriminazioni attraverso la musica e la danza destinate a un pubblico adulto. Le scuole di danza e musica etnica non rivestono né rivendicano un ruolo determinante nell'attività di promozione del dialogo interculturale al punto di proporsi come strumento operativo imprescindibile nell'attività di territorializzazione delle politiche del vivere e costruire insieme un'Italia interculturale. Il secondo punto riguarda le finalità dei corsi di danza e musica etnica che non hanno per ora nessuno scopo di apprendimento interculturale. Così come avviene nei contesti di ricerca propri del discorso pedagogico generale, anche in quello della pedagogia interculturale abbiamo indagato sulla pertinenza dei corsi di danza e musica etnica come processi di approfondimento della diversità, dell'incontro, del confronto, del dialogo con l'altro. Risulta che per ora siamo lontani da questa finalità ma che tuttavia ci siano le condizioni per sviluppare un filone equo e solidale dei corsi di danza e musica etnica. Il terzo punto riguarda l'assenza di una dimensione interculturale nei corsi di danza e musica etnica così come vengono realizzati oggi. Si nota una scarsa preparazione dei docenti sulle questioni didattiche ed interculturali e una visione troppo commerciale della loro attività.

Consapevole che le interviste fatte non garantiscono una standardizzazione delle domande o delle risposte, e che anche i risultati ottenuti sono scarsamente generalizzabili, perché condizionati dalla loro soggettività e dalla specificità della situazione, tuttavia, ciò non esclude di tirare alcune conclusioni. Riteniamo perciò che c'è un bisogno di formazione per migliorare la qualità dei corsi di danza e musica etnica, la loro progettualità e i processi di trasposizione didattica. L'elevato pluralismo culturale delle odierne società rischia di causare fratture, di far perdere la coesione interna, di creare nuove emarginazioni, di mettere in crisi le identità. I corsi di danza e musica etnica possono dare il loro contributo nell'educare gli italiani affinché non abbiano paura del confronto e del dialogo con l'altro. La provincia di Ancona, nostro contesto di riferimento, appare come un territorio privo di piano territoriale di promozione delle danze e musiche etniche. C'è quindi un bisogno di coordinamento provinciale delle agenzie educative di danza e musica etnica. Riteniamo che creare una rete provinciale delle scuole

di danza e musica etnica, formare gli insegnanti di danza e musica etnica alla didattica interculturale per migliorare la qualità dell'insegnamento e usare questi corsi come strumenti di educazione interculturale a favore degli adulti, sia allora un orientamento da adottare.

Esoh ELAMÉ

[elame@unive.it](mailto:elame@unive.it)

*Università Cà Foscari di Venezia*

### **Abstract**

**Teaching ethnic/traditional/popular dance and music in a post-colonial and intercultural perspective: a field study in the Province of Ancona**

The present contribution is the result of a field study on ethnic music and dance conducted in the Province of Ancona. The research moves from the assumption that courses on ethnic dance and music can serve to educate to intercultural dialogue. The author sustains that this happens because those who register do not have as an objective the acquisition and development of intercultural skills. At the end what counts is to learn and master the rhythmic, the body language and the art of dancing and music of other peoples without ever sharing and deepening in terms of knowledge the traditions of the societies of origin of these arts. The courses, as they are offered, do not allow to know the cultural foundations of ethnic dance and music which are useful to decipher their rituals, gestures and rhythmic. The data of the research enable the possibility of initiating a more structural reflection on the finality of schools of ethnic dance and music and the formation of their teachers to an intercultural didactic.



# Archivio storico dell'emigrazione italiana

Anno V, n. 1, 2009

## L'EMIGRAZIONE ITALIANA SUGLI SCHERMI

Matteo Sanfilippo, *Grandi e piccoli schermi, piccoli e grandi problemi*  
Francesco Bono, *Italiener. Registi e star del cinema italiano in Germania*  
*negli anni venti*

Jean-Charles Vegliante, *Appunti sulla rappresentazione filmica degli italiani*  
*in Francia*

Anna Caprarelli, *Emigrazione italiana e cinema belga*

Daniele Natili, *Gli italiani in Africa. Riflessioni su una carenza cinematografica*

Giuliana Muscio, *Tony, Rosa, Vito e Guido: Hollywood tra padroni e commari*

Bruno Ramirez, *"Ricordati di noi!": l'ultimo documentario del regista Paul Tana*

Márcio Galdino, *Gli italiani nel cinema brasiliano*

Alicia Bernasconi e Federica Bertagna, *Gli italiani nel cinema argentino*  
*1897-2007*

Gaetano Rando, *Cinema e migrazioni: il caso italoaustraliano*

## PER UNA STORIA POLITICA DELL'EMIGRAZIONE

Ricardo Pasolini, *Immigrazione italiana, comunismo e antifascismo negli anni*  
*tra le due guerre in Argentina: "Ordine Nuovo", 1925-1927*

## MODELLI REGIONALI DI EMIGRAZIONE

Giorgio Mezzalira, *Alto Adige - Südtirol: i fenomeni migratori in un'area alpina*  
*in età moderna e contemporanea*

## RASSEGNA

Lorraine Slomp Giron, *Neri e italiani: rapporti interetnici in Brasile (1875-1925)*

## LAVORI IN CORSO

Michele Strazza, *Emigrazione e tratta minorile in Basilicata nella seconda*  
*metà dell'Ottocento*

## ARCHIVI

Matteo Pretelli, *L'Immigration History Research Center di Minneapolis*

Giovanni Pizzorusso, *Religione cattolica, nazionalità, emigrazione italiana*  
*verso gli Stati Uniti in una lettera a Giovanni Battista Scalabrini del 1891*

## CONVEGNI - MUSEI - MOSTRE - INTERVISTE - SITI WEB - RECENSIONI

# Gli strumenti di regolazione delle *back door policies* e il paradigma concentrazionario in Europa

## Introduzione

Negli ultimi quindici anni stiamo assistendo a un processo di comunitarizzazione dell'approccio alle politiche migratorie in Europa, che temporalmente coincide con la costituzione e regolazione di un nuovo confine che delimita lo spazio di "libertà, sicurezza e giustizia" dell'area Schengen.

L'europeizzazione delle politiche migratorie è solo all'inizio e procede lentamente in quanto coinvolge la disciplina del "cuore sacro" dello stato liberale: la modalità di costituzione della comunità nazionale, la possibilità di entrarne a far parte e la disciplina del confine. Questo processo passa attraverso due dimensioni: la problematizzazione del fenomeno migratorio al livello delle istituzioni europee e la diffusione nei paesi membri di strumenti regolativi simili, come il centro di detenzione per migranti, e a volte, come nel caso del confine, comuni. Mi occupo qui di ragionare su come le migrazioni internazionali vengano tematizzate in quanto problema di ordine pubblico e su cosa implichi questo *frame* cognitivo nell'implementazione delle *back door policies* nei paesi dell'Unione Europea. Tale *frame* però non trae vitalità solo dall'azione performativa del discorso pubblico. La sua persistenza è legata anche, e forse soprattutto, alla diffusione di *dispositivi* di sicurezza connessi alla individuazione, gestione e classificazione dei migranti e dei flussi migratori.

Mi riferisco nello specifico al confine dell'area Schengen che acquista una diversa configurazione rispetto al confine nazionale, alla diffusione dei dispositivi di detenzione per migranti prima all'interno e poi sempre più all'esterno dell'area Schengen, alla prospettiva concreta di un utilizzo sistematico e centralizzato di pratiche di rilevazione di dati biometrici delle persone che attraversano il confine dell'Ue.

In questo testo tenterò di mettere in luce le caratteristiche di queste pratiche di governo all'interno delle *migration policies*, verificando se esista tra loro una connessione e di quale natura sia, e illustrando

come insieme costituiscano un *paradigma concentrazionario* che al momento si presenta come modalità minima di un approccio europeo alla regolazione dei flussi migratori.

## Gli ambiti e i meccanismi istituzionali di costruzione del consenso

La sovranità dei singoli stati si sta indebolendo. Sempre più le istituzioni statali costruiscono l'agenda della politica migratoria, in un ambito transnazionale costituito da diverse arene politiche che comprendono sia le organizzazioni internazionali che i forum informali. Per tutti gli anni 1990 questi nuovi ambiti sono stati il vero contesto di elaborazione delle linee politiche da seguire e degli obiettivi da raggiungere: i parlamenti nazionali fungevano da uffici protocollo dove con atteggiamento consociativo gli attori politici non ponevano in discussione ciò che si era deciso al di fuori dell'arena politica rappresentativa.

Gli ambiti sovranazionali, la cooperazione intergovernativa, i forum informali e l'*International Organization of Migration* (IOM) sono stati contesti di elaborazione delle linee generali delle *back door policies* in Europa, agendo come ambiti di condivisione degli strumenti di regolazione delle politiche migratorie dei paesi coinvolti.

Dall'approvazione del Trattato di Amsterdam è iniziato il processo di comunitarizzazione delle politiche di controllo dei flussi migratori irregolari; le politiche relative ai canali di ingresso legali e all'integrazione sociale, invece, ad oggi non sono oggetto di comunitarizzazione in quanto afferiscono a una sfera di sovranità che per il momento gli stati non sono propensi a delegare.

Dopo il Trattato di Amsterdam il ruolo della cooperazione intergovernativa, cioè tradurre in legislazione vincolante per i singoli stati le linee generali elaborate nei forum informali o negli incontri promossi dall'IOM tra i paesi membri, è stato gradualmente assunto dalle istituzioni comunitarie. Gli ambiti internazionali invece hanno gradualmente mutato la loro *mission*. Da luoghi di elaborazione di nuove linee comuni sono diventati strumenti di influenza politica per promuovere l'approccio alla gestione dei flussi migratori elaborato in Europa a tutti i paesi coinvolti nel fenomeno delle migrazioni globali.

I Programmi di Consultazione Regionale promossi dall'IOM hanno un ruolo cruciale in questo processo. Le consultazioni, non vincolanti, hanno lo scopo esplicito di armonizzare le legislazioni a livello regionale e favorire la cooperazione tra stati nella gestione ordinata dei flussi migratori. Fuori dal lessico diplomatico significa che in questi ambiti si contratta come e in cambio di cosa i paesi di transito e di partenza debbano adeguarsi agli standard di controllo dei flussi proposti dai paesi dell'area Schengen.

L'IOM è passata dai 103 paesi membri del 2004<sup>1</sup> ai 120 attuali<sup>2</sup>, le sue 100 sedi nel mondo hanno il ruolo di avamposti di un sistema di allerta globale sulle migrazioni che fornisce ai Paesi di destinazione dei flussi informazioni sui movimenti migratori, sulle loro reti e sulle loro strutture<sup>3</sup>. Nel corso degli ultimi anni l'IOM è diventata un'istituzione sempre più complessa, competente prima di tutto in materia di elaborazione e implementazione delle politiche migratorie o di movimento e rimpatrio delle persone; responsabile dei servizi amministrativi in Kosovo; coinvolta nella costruzione di posti di controllo alle frontiere (Ucraina); nella costruzione e gestione di centri detenzione (Nauru); nel rimpatrio dei migranti indesiderati; in operazioni di disarmo della guerriglia; implementa programmi di promozione della salute per i migranti. Assistiamo quindi all'espandersi dei suoi ruoli e sembra che si stia configurando come un'istituzione che gestisce a tutti i livelli (amministrativo, politico-militare, umanitario) le crisi che potrebbero generare nuovi flussi migratori<sup>4</sup>. Questo modo di affrontare le varie emergenze potrà apparire efficace ma non offre alcuna tutela al rispetto dei diritti dei migranti.

La fondazione dell'*International Centre for Migration Policy Development* (ICMPD) si deve ad un piccolo gruppo di funzionari della Comunità europea, nell'autunno del 1992. Questi funzionari danno vita a un gruppo di lavoro informale per elaborare una riforma dell'istituto dell'asilo e del sistema di accoglienza dei rifugiati. Proprio da quell'anno si diffondono concetti quali *protezione umanitaria*, *temporary refugee*, *paese terzo sicuro*, *domanda manifestamente infondata* e si sancisce con la Convenzione di Dublino il divieto per i richiedenti asilo di fare domanda in più di uno stato dell'UE. La *mission* di questo gruppo informale, molto potente sullo scenario globale, era ed è quello di promuovere la cooperazione con l'Europa orientale e centrale integrando le nuove democrazie all'interno del regime migratorio europeo. Per tale motivo l'ICMPD assume il segretariato del Programma Budapest in occasione della Conferenza ministeriale di Budapest nel 1993. Il Programma Budapest<sup>5</sup> è un forum consultivo composto da più di 50 governi (Unione europea, CSI e altri) e 10 organizzazioni internazionali che ha lo scopo, come d'altronde l'IOM, di sviluppare un «*sistema complessivo e sostenibile per delle migrazioni ordinarie*».

<sup>1</sup> DUVELL, Franck, *La globalizzazione del controllo delle migrazioni*. In: MEZZADRA, Sandro (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. Roma, Derive Approdi, 2004, pp. 23-50.

<sup>2</sup> Cfr. [www.iom.int](http://www.iom.int).

<sup>3</sup> IOM, *Migration information program. Irregular migration in Central Europe: the case of afghan asylum seekers in Hungary*. Geneva, 1995.

<sup>4</sup> DUVELL, F., *La globalizzazione del controllo delle migrazioni*, op. cit., pp. 23-50.

<sup>5</sup> Tutte le informazioni sono tratte dal sito ufficiale: cfr. [www.icmpd.org](http://www.icmpd.org).

Il Programma ha l'intenzione di armonizzare le politiche migratorie fornendo raccomandazioni di riforme legislative e attraverso la messa in comune del *know how* delle diverse polizie di frontiera. Nasce in Germania nel 1991 in un convegno cui parteciparono 26 Ministri dell'Interno di Paesi europei allo scopo di lavorare sulla condivisione di misure contro l'incremento della pressione migratoria in Europa, a seguito del crollo del regime sovietico. Altre conferenze interministeriali di cui è possibile trovare informazioni si terranno nel 1993, 1997, 2003. Le date non sono casuali, in quegli anni vengono approvati rispettivamente i Trattati di Maastricht e quello di Amsterdam e nel 2003 si tiene il Vertice del Consiglio d'Europa a Salonicco che sarà cruciale in vista dell'allargamento dell'unione l'anno successivo. Il Programma Budapest, a seconda delle occasioni, è stato l'ambito in cui si sono definite le priorità da mettere in agenda nelle istituzioni comunitarie oppure il contesto in cui decisioni generiche sono state dettagliate con lo scopo di promuoverne la diffusione al di fuori dell'Unione europea, in particolare nell'Europa orientale.

Quali sono i passaggi più significativi del processo di comunitarizzazione delle politiche migratorie? Il Trattato di Amsterdam entra in vigore il 1° maggio 1999. Questo accordo istituzionale pone le basi per «conservare e sviluppare l'Unione quale spazio di libertà, sicurezza e giustizia». Il Trattato prevedeva un periodo transitorio di cinque anni per il passaggio delle politiche migratorie dal secondo al primo pilastro di integrazione. Proprio nel 2005 la Commissione europea ha presentato al Parlamento europeo la bozza della direttiva sui rimpatri, approvata nel 2008, che riconosce e disciplina per la prima volta a livello delle istituzioni comunitarie il dispositivo del campo di detenzione per migranti. A ridosso dei tragici avvenimenti di New York, si tiene a Laeken nel dicembre 2001 un vertice del Consiglio dei Ministri dell'Ue dove, in vista dell'allargamento del 2004, inizia un grosso lavoro degli organismi comunitari per influenzare le politiche migratorie dei Paesi candidati. Fu sottolineato nel documento finale la necessità di stipulare sin da subito accordi di cooperazione economica con i futuri nuovi Stati confinanti, in particolare Ucraina e Bielorussia.

Il 20 giugno 2003, si tiene, sotto la Presidenza greca, il Vertice di Salonicco. Vi partecipano, insieme ai 15 Capi di Governi dei Paesi dell'Unione, i rappresentanti dei 10 Paesi che sarebbero entrati a farne parte nel 2004. L'unanimità dei consensi, così difficile da ottenere, viene raggiunta per le questioni riguardanti la sicurezza e soprattutto per la difesa delle frontiere. Il Consiglio propugna la creazione di «nuovi meccanismi istituzionali, inclusa la possibile creazione di una struttura comunitaria operativa» che nascerà nel 2004 con il nome di Frontex, per organizzare la cooperazione ai confini esterni e le espulsioni con-

giunte, rafforzare i rapporti con i Paesi di emigrazione e per controllare l'intensità e la direzione dei flussi. Viene sancito in via ufficiale ciò che era stato deciso nel vertice di Siviglia del 2002: i paesi di transito e di origine dei flussi che non rispettano le indicazioni degli stati aderenti a Schengen in tema di controllo migratorio subiranno delle conseguenze in merito agli accordi di cooperazione economica<sup>6</sup>. Si elabora così un nuovo strumento peculiare dell'approccio europeo al controllo dei flussi migratori: la *condizionalità migratoria*. Il c.d. principio di condizionalità viene elaborato all'interno del processo negoziale che ha portato all'allargamento dell'Ue ai paesi dell'ex blocco comunista. Mentre usato nella politica comunitaria per influenzare l'assetto istituzionale, economico e legislativo di una nazione ai fini inclusivi, viene traslato nella politica internazionale assumendo un profilo sanzionatorio. Anziché essere sostrato di strumenti di politica pubblica che regolano un processo inclusivo, va ad informare strumenti che segnano gerarchie geopolitiche di esclusione.

La regolazione delle *back door policies* dei paesi europei prevede un processo che combina severe pratiche di respingimento alla detenzione nei campi dentro o fuori lo spazio Schengen. La detenzione all'interno dei campi apre due strade: la clandestinità all'interno dell'Ue se il paese membro non riesce a organizzare l'espulsione entro i termini massimi di detenzione o l'espulsione. La pratica dell'espulsione a sua volta può avvenire in due modalità: verso l'ultimo paese di transito, e da qui dopo un ulteriore periodo di detenzione verso il paese di origine, oppure direttamente verso il paese di origine del migrante. La scelta tra le due modalità sarà dettata dal tipo di accordi di riammissione che avrà stipulato il paese membro. Per procedere alle espulsioni i paesi membri sono disseminati di dispositivi di detenzione: alcuni hanno la funzione di distinguere tra migranti economici e richiedenti asilo; altri sono luoghi in cui richiedenti asilo e rifugiati hanno l'obbligo di residenza pena la perdita dello status; in altri ancora prevale le dimensione detentiva ai fini dell'espulsione. Tutti gli accordi che disciplinano la riammissione dello straniero nei paesi di transito che confinano con l'Ue o nei paesi candidati all'ingresso prevedono la costruzione di centri di detenzione o prigioni speciali per migranti. Il coinvolgimento dei paesi confinanti nella regolazione delle *back door policies* dell'Ue li trasforma in guardie di frontiera: *buffer states* che hanno il compito di ostacolare l'ingresso dei migranti nel proprio territorio e smistare quelli espulsi.

<sup>6</sup> MEZZADRA, S. (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, op. cit.

## La condizionalità migratoria

Per comprendere come la regolazione del fenomeno migratorio in Europa stia plasmando le politiche migratorie degli altri stati è necessario definire meglio un concetto chiave che sta alla base di molti accordi di riammissione: la *condizionalità migratoria*. Secondo gli orientamenti seguiti dalla Comunità europea le clausole di condizionalità migratoria nelle relazioni tra paesi costituiscono un'alternativa provvisoria alla stesura di veri e propri accordi di riammissione, la cui firma, data la complessità del tema e il coinvolgimento di vere e proprie strategie economiche legate ai flussi migratori, è un traguardo difficile.

Come funziona nei fatti la condizionalità migratoria? Per provare a illustrarlo bisogna distinguere due ambiti a cui si applica: la *cooperazione economica rafforzata* e gli *aiuti allo sviluppo*. Il primo riguarda prevalentemente gli stati direttamente confinanti con l'Unione europea, siano essi di transito o di origine, e il secondo riguarda i paesi in via di sviluppo non confinanti con l'Ue. Gli accordi di cooperazione economica rafforzata sono stati stipulati con paesi come l'Ucraina, il Marocco, l'Algeria, la Tunisia, la Libia, per citarne solo alcuni. I buffer states, penso in particolare a Tunisia e Libia per quel che riguarda l'Italia, usano i flussi migratori come arma di ricatto per ottenere vantaggi per l'ingresso di propri cittadini (è il caso della Tunisia) o per ottenere accordi commerciali più vantaggiosi (come nel caso libico). Gli accordi bilaterali con questi stati si basano sempre un difficile equilibrio delle parti in cui la merce di scambio sono i migranti. Le clausole di condizionalità migratoria hanno reso possibile l'estensione al di fuori dei confini dell'Ue degli strumenti e delle pratiche di regolazione dei flussi migratori che gli stati membri hanno istituito. Tutti i paesi confinanti che hanno sottoscritto accordi di tal guisa hanno costruito decine di campi di detenzione e hanno modificato le pratiche di controllo dei propri confini. I centri di detenzione e le "nuove" pratiche di sorveglianza assolvono almeno a due funzioni. La prima è quella di localizzare la pressione migratoria: ciò si realizza con la militarizzazione dei confini, le retate periodiche tra gli stranieri presenti e le espulsioni sommarie, che a volte si concludono con l'abbandono in mezzo a deserto di migliaia di persone.

La seconda è quella di consentire le espulsioni a cascata verso i paesi di origine dei migranti espulsi o respinti dallo spazio Schengen. Nell'attuale regolazione delle *back door policies* dei flussi migratori i campi di detenzione assumono quindi un ruolo centrale non solo all'interno dell'Ue ma anche al di fuori di essa.

La condizionalità migratoria per gli aiuti allo sviluppo vincola la prosecuzione dei programmi internazionali al perseguimento di standard "europei" nelle pratiche di controllo delle migrazioni ai propri confini e sul territorio.

In quale contesto ha preso corpo questo nuovo orientamento della Commissione Europea? Nel 2000 è stato firmato il trattato internazionale di Cotonou che costituisce la cornice giuridica della cooperazione tra paesi dell'UE e paesi ACP<sup>7</sup>. Questo nuovo meccanismo di programmazione degli aiuti concessi dall'Ue conferisce maggiore flessibilità al partenariato con i paesi ACP eliminando il concetto di aiuti non programmabili. Il principale strumento della programmazione degli aiuti è la Strategia di Cooperazione Nazionale (SCN), che viene elaborata per ciascun paese ACP. È previsto poi un riesame annuale della strategia di cooperazione, che porta a confermare l'orientamento della SCN o suggerisce degli adeguamenti in merito alle risorse assegnate. I paesi ACP firmano accordi di cooperazione singolarmente o a gruppi seguendo schemi variabili di integrazione regionale che in molti casi rispecchiano la composizione dei programmi di consultazione regionale promossi dall'IOM. Sempre più di frequente la SCN impone il controllo dei propri confini per impedire il transito delle migrazioni, l'obbligo di riammettere i propri cittadini espulsi e in alcuni casi l'obbligo di costruire campi di detenzione per i migranti espulsi verso quel paese per il fatto di esserci solo transitati. In cambio i paesi in via di sviluppo ottengono il "privilegio" di sottoscrivere accordi di cooperazione e l'inserimento di una quota di cittadini nei decreti flussi che periodicamente i paesi dell'Unione prevedono.

## Il paradigma concentrazionario

Un altro titolo preferenziale sembra essere la disponibilità ad accettare la costruzione di campi profughi, contribuendo in questo modo, con la complicità dell'United Nation's High Committee of Refugee, a controllare l'intensità e la direzione dei flussi migratori. In particolare vengono arginati i flussi migratori di potenziali richiedenti asilo. Gli stati membri dell'Unione svolgono un'enorme pressione affinché vengano privilegiate soluzioni locali attraverso i campi profughi, da cui di fatto non è consentito uscire a meno di perdere lo status di rifugiato, per evitare di dover rispondere a centinaia di migliaia di persone che rivendicano il loro diritto soggettivo alla protezione. L'UNHCR si rende complice nell'implementare il paradigma concentrazionario: da un lato si garantisce i finanziamenti degli stati donatori, principalmente Ue ed Usa, che costituiscono il 95% del suo budget e dall'altro "usa" l'imaginario del campo profughi per garantirsi un ruolo centrale nella gestione delle crisi umanitarie<sup>8</sup>. Da un'enfasi sui programmi di inseri-

<sup>7</sup> African, Caribbean, Pacific.

<sup>8</sup> MARCHETTI, Chiara, *Un mondo di rifugiati. Migrazioni forzate e campi profughi*. Bologna, EMI, 2006.

mento e sulla possibilità effettiva di accedere alla protezione internazionale si è giunti a un'enfasi sulle soluzioni locali, le quali prevedono chiaramente l'istituzione di campi. Questo cambio di priorità nella gestione dei rifugiati si integra con il fatto che le politiche migratorie persegono l'obiettivo di limitare al massimo il numero dei richiedenti asilo in grado di raggiungere l'area Schengen, ponendo in agenda, tra le diverse azioni, la possibilità di costruire campi per richiedenti asilo e rifugiati al di fuori del confine dell'Ue, i cosiddetti Transit Processing Centers<sup>9</sup>. Più che essere un imperativo, il paradigma concentrazionario si presenta come una connessione di strumenti delle politiche migratorie che in quanto veicoli di valori e di una certa interpretazione del fenomeno, orientano a loro modo l'azione politica. Dopo il suo consolidamento all'interno dei paesi membri si sta ora facendo in modo di applicare questo paradigma nella stessa dimensione del fenomeno che pretende di regolare: quella globale.

### **Quali caratteristiche accomunano i campi di detenzione per migranti?**

Credo che per definire questo dispositivo di controllo della popolazione, sia indispensabile integrare i suoi tratti distintivi con le funzioni che svolge. Oggi lo status individuale dei soggetti migranti "fuori posto" viene per lo più azzerato e ricondotto sistematicamente a categorie totalizzanti: *internally displaced people, asylum seekers, temporary refugee, migranti economici*. Il solo modo per nominare e classificare l'eccedenza soggettiva dei flussi migratori sembra essere quello di azzerare tutti gli elementi biografici, ascrivendoli a categorie astratte e neutre, e sulla base di queste classificazioni stabilire la sorte degli individui in questione.

Il *transitare permanente da luoghi temporanei* si può considerare il primo elemento comune tra i centri di detenzione<sup>10</sup>. L'impressione, inoltre, è che sia la soggettività del migrante, irriducibile nella sua complessità, a dare un senso ai campi: *luoghi "a perdere" per soggetti "a perdere"*, risposte eccedenti, extra giuridiche, per soggetti che eccedono le categorie del diritto relative alla cittadinanza nello Stato nazione. I dispositivi di detenzione, si possono definire anche come *surrogati del territorio nazionale*<sup>11</sup>: con l'intensificarsi dei flussi migratori globali il dispositivo del campo è stato plasmato sulle nuove esigenze di esiliabilità dalla *polity* dei "soggetti fuori posto". Sono da considerare tali i sog-

<sup>9</sup> PARLIAMENT ASSEMBLY, *Assessment of transit and processing centres as a response to mixed flows of migrants and asylum seekers*, Doc. 11304 15 giugno 2007.

<sup>10</sup> RAHOLA, Federico, *La forma campo. Per una genealogia dei luoghi di transito e di internamento del presente*, «Conflitti globali», 4, 2006, pp. 11-27.

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah, *Le origini del totalitarismo*. Torino, Edizioni di Comunità, 1996.

getti che, come i migranti economici, i profughi o gli apolidi, non incarnano la triade nascita-territorio-cittadinanza: il campo di detenzione tenta di riaffermare tale finzione alla base dello stato liberale esiliando in un fuori giuridico e fisico i soggetti che la minacciano con la sola presenza. Sono strutture che *si collocano alla periferia della società* che li "ospita". Si tratta di una periferia polisemica che può essere alternativamente o contemporaneamente *geografica*, come nel caso di Lampedusa; *sociale*, il più delle volte sono costruiti nelle periferie delle città o in aree dismesse; *spaziale*, spesso sono adiacenti agli aeroporti, alle stazioni ferroviarie o costruiti su banchine galleggianti; *geopolitica*, se consideriamo la loro diffusione al di fuori dell'Ue. I campi sono *realtà esterne, extraterritoriali e in alcuni casi extra giuridiche*, collocate dentro lo spazio nazionale; si forma in questo modo un nuovo confine, non più posizionato alla periferia del territorio nazionale ma al suo interno. E come se lo straniero fosse ricondotto ciclicamente al *limes* sia fisico che sociale. I centri di detenzione, ospitano richiedenti asilo, migranti che aspettano il vaglio della loro situazione, stranieri cui è stato negato l'asilo, migranti economici con decreto di espulsione, migranti in attesa di identificazione. Poco li accomuna nel patchwork delle loro posizioni giuridiche, ad eccezione del loro *bios*. Questi strumenti di regolazione non possono essere utilizzati per i cittadini: sono rivolti a uomini senza più diritti a cui non rimane altro che la nuda vita.

Per provare a spiegare come si siano diffusi in Europa i dispositivi di detenzione per migranti, si può fare riferimento al cosiddetto "metodo aperto di coordinamento"<sup>12</sup>. Questo approccio politico si è sviluppato nel processo di integrazione europea per mitigare i contrasti tra gli attori e la mancanza di condivisione di alcuni principi generali e di molti obiettivi specifici. Un ambito in cui questi contrasti sono tutt'ora marcati è quello delle politiche migratorie per quel che riguarda la regolazione del mercato del lavoro, l'accesso al welfare e le politiche di integrazione. L'unico ambito in cui negli anni 1990 si è riusciti a trovare, negli ambiti istituzionali informali sopra citati, un terreno comune è quello delle *back door policies*. Parallelamente alla costituzione del confine esterno dell'Unione, osserviamo la diffusione capillare di strumenti simili tra loro per cercare di regolare le modalità di espulsione dei migranti: i centri di detenzione amministrativa. Ciò è avvenuto senza una disciplina vincolante a livello europeo; anzi la direttiva rimpatri del 2008 non ha fatto altro che registrare una fotografia dell'esistente. Da ciò deriva la notevole discrezionalità che la direttiva concede ai sin-

<sup>12</sup> DEHOUSSE, Renaud, *Il metodo aperto di coordinamento: quando lo strumento prende il posto della politica*. In: LASCOUMES, Pierre; LE GALES, Patrick (a cura di), *Gli strumenti per governare*. Milano, Bruno Mondadori, 2009, pp. 241-264.

goli paesi membri nella gestione dei flussi irregolari e nella regolazione dell'utilizzo dei dispositivi di detenzione. Il "metodo aperto di coordinamento" si fonda su tre attività complementari e articolate fra loro: l'osservazione delle pratiche nazionali, l'individuazione delle migliori pratiche e la diffusione di modelli di azione pubblica.

### **La riconfigurazione del confine dell'area Schengen: un nuovo strumento per le politiche migratorie**

Abbiamo visto come le relazioni internazionali, pervase dalla questione delle migrazioni globali, favoriscano la diffusione del dispositivo del campo di detenzione. È utile vedere ora come il confine dell'area Schengen si possa intendere dal punto di vista di uno specifico strumento di regolazione del fenomeno migratorio. La regolazione avviene su due piani distinti. Le pratiche di sorveglianza lungo il *limes* assolvono la funzione di contrasto della *mobilità geografica*. Il processo di trasformazione del territorio interno in una vasta area di confine, dove il controllo si attua negli snodi dei trasporti, sul luogo di lavoro, nelle pratiche amministrative, nelle strade della *polis*, assolve, in stretta connessione con i dispositivi di detenzione, principalmente alla funzione di contrasto alla *mobilità sociale*. Non sembra possibile individuare un nesso di casualità diretto tra la costituzione di un nuovo confine dell'Ue e la dei dispositivi di detenzione. È possibile però osservare come la contemporaneità della loro costituzione (per il confine) e della loro diffusione abbia favorito il fatto che risultino ora complementari nelle loro finalità. Se la gerarchia burocratica era il correlato istituzionale del confine nazionale che delimitava lo spazio di sovranità in maniera omogenea, è piuttosto la forma della rete che sembra orientare il governo del confine europeo. Si potrebbe dire che oggi il vero confine dell'Europa sia un reticolo di punti e linee<sup>13</sup> che punta ad abbracciare tutti quei territori che vivono i fenomeni di mobilità umana. I punti si possono identificare nei dispositivi di detenzione, che alla luce di quanto detto possono essere assimilati a confini liminari della società, degli stati dell'Ue e dei buffer states, oltre che nei campi profughi che bloccano preliminarmente i flussi migratori vicino alle aree di crisi. Le linee sono principalmente le frontiere ma anche i ponti arei usati per raccogliere migranti da tutta Europa da espellere con voli charter. Le maglie di questo confine reticolare hanno una trama variabile. All'interno dello spazio di libertà sicurezza e giustizia queste si infittiscono: le autorità di confine lavorano in collaborazione con ufficiali di altri paesi

<sup>13</sup> CUTTITTA, Paolo, *Punti e linee. Topografia dei confini dello spazio globale*, «Conflitti globali», 2, 2005, pp. 16-29.

membri, e con gli ufficiali di polizia interna; il confine inoltre abbraccia quel territorio elettronico e virtuale costituito dalle banche dati, come il SIS, dai registri dell'impiego, dell'assistenza sociale e di altre banche dati amministrative. Secondo Bigo questa trasformazione del confine rientra nella realizzazione di un nuovo ambito di sicurezza interna che gioca sulle varie paure e insicurezze connesse ai flussi di popolazione<sup>14</sup>. Secondo Foucher «per certi aspetti l'intero territorio nazionale è ora trattato come un'estesa zona di frontiera»<sup>15</sup>.

## L'interazione tra il confine e i dispositivi di detenzione

I confini segnano l'escludibilità dal godimento di un bene pubblico, in tal senso si potrebbe leggere la costituzione di un confine per l'area Schengen il quale delimita la titolarità a godere di un'area di "libertà, sicurezza e giustizia". Si tratta di strumenti di politica pubblica che determinano i limiti territoriali di uno stato ma soprattutto pongono un segno distintivo sugli individui in termini di appartenenza o meno ad una certa *polity*<sup>16</sup>. La distinzione per contrapposizione è quella che più si associa ai confini e il processo di costruzione dell'Unione Europea si può leggere proprio in quest'ottica: si basa infatti sulla contrapposizione tra *insiders* e *outsiders* rispetto allo "spazio di libertà, sicurezza e giustizia". Questa è comunque sempre più difficile da definire: la composizione poliedrica dei flussi migratori rende le due categorie sfumate e discrete, suscettibili di continue e significative variazioni. I confini una volta tracciati e operanti contribuiscono a ridurre le differenze interne rendendo possibile la percezione o la costruzione di una comunità omogenea. In un contesto in cui i flussi migratori incidono sulla percezione che le comunità hanno di sé stesse e sono individuati come fattore di destabilizzazione sociale dal discorso pubblico, il confine esterno non è più sufficiente alla perpetuazione della dimensione simbolica sopracitata. Si presentano come necessari dei dispositivi che riportino al margine della società i corpi estranei alla comunità. Non si tratta di eliminarli fisicamente ma di renderli innocui, marginali rispetto alla comunità politica, non-persone, vite di scarto, nuda vita. È in questa direzione che operano i centri di detenzione; al loro interno le persone perdono ogni determinazione sociale che precedeva il segno di distinzione operato dal confine: biografie personali, titoli di studio, reti familiari.

<sup>14</sup> BIGO, Didier; GUILD, Elspeth, *Polizia a distanza*, «Conflitti globali», 2, 2005, pp. 58-76.

<sup>15</sup> FOUCHER, Micheal, *The geopolitics of European frontiers*. In: ANDERSON, Malcolm; BORT, Ebherard (eds.), *The frontiers of Europe*, London, Pinter, 1998, p. 238.

<sup>16</sup> CELLA, Gian Primo, *Tracciare i confini. Realtà e metafore della distinzione*, Bologna, Il Mulino, 2006.

liari, reti migratorie, tutto ciò cessa di esistere e di fornire senso alle azioni. La funzione dichiarata di questi strumenti è quella di espellere e allontanare gli "invasori", l'esplicitazione di tale obiettivo reifica la percezione che ciò avvenga e giustifica il loro mantenimento e la loro diffusione. La funzione reale attiene piuttosto alla sfera cognitiva e simbolica plasmando atteggiamenti e percezioni sia degli *insiders* che degli *outsiders* e indirizzando l'azione politica verso la selezione di nuovi strumenti di regolazione che siano complementari all'interazione tra confine e centri di detenzione; almeno per ciò che riguarda l'ambito delle *back door policies*. Un esempio di questa azione di condizionamento dell'azione pubblica è la prospettiva di un uso sistematico della biometria come strumento di sorveglianza.

Il confine dell'Ue oggi si presenta deterritorializzato e dematerializzato attraverso i dispositivi tecnologici e le pratiche di controllo diffuso che lo caratterizzano. I migranti li attraversano restandone in qualche modo imbrigliati, marchiati, definiti. Piuttosto che a un'esclusione senza appello l'azione dei confini sembra orientata a un'inclusione differenziale che scomponete la figura omogenea della cittadinanza producendo sotto-categorie con diverse dotazioni di diritti e diverse possibilità di "messa a valore" nel sistema produttivo<sup>17</sup>. Non solo le politiche migratorie dei paesi membri prevedono numerose categorie giuridiche associate a diversi profili di titolarità al soggiorno, ma ogni paese individua criteri e categorie propri configurando uno spettro di variabilità elevato. Solo allo stadio più basso di degradazione della cittadinanza, quando l'essere umano stesso diventa illegale, si attiva il dispositivo della detenzione che ripropone in termini di esclusione (e in alcuni casi di espulsione) il segno di distinzione che il confine aveva impresso sul soggetto migrante al momento del suo ingresso.

Entrambi gli strumenti, il confine e il campo di detenzione, condensano nella propria forma e nelle soluzioni che producono, uno stato dei rapporti sociali, una certa visione del problema, un ventaglio di soluzioni che all'interno del *policy stream* appaiono come le uniche praticabili. In questo senso l'interazione tra confine e centro di detenzione definisce il paradigma concentrazionario.

## **La diffusione del campo di detenzione al di fuori dell'Unione europea**

Come è stata possibile la diffusione dei dispositivi di detenzione al di fuori dell'Ue? Più elementi sono da prendere in considerazione ma il

<sup>17</sup> RAHOLA, F., *La forma campo. Per una genealogia dei luoghi di transito e di internamento del presente*, op. cit., pp. 11-27.

metodo aperto di coordinamento ha avuto un ruolo centrale. Alla fine degli anni 1990, in seguito a un processo incrementale, i dispositivi detentivi sono diffusi in tutti i paesi membri. Già alla fine del decennio scorso sono considerati indispensabili per poter sviluppare politiche regolative dei flussi migratori ed entrano a far parte, in maniera non ufficiale, dell'*acquis* di Schengen: da buona pratica da diffondere, il campo di detenzione diviene criterio di selezione per lo sviluppo di rapporti significativi con i paesi extra europei, siano essi candidati all'ingresso nell'Unione o partner commerciali. Sostanzialmente era, e per certi versi è ancora, l'unico strumento di politica migratoria condiviso in tutta Europa. Gli avvenimenti del 11 settembre segnano il prevalere di una visione securitaria nell'approccio ai flussi migratori. Le politiche dei paesi europei si rivolgono, quindi, sempre più all'ambizione di introdurre strumenti regolativi dei flussi a livello globale con l'obiettivo di organizzare un sistema di allerta e rilevazione organico. Nel vertice di Siviglia del 2002 si assume come indispensabile inserire la questione migratoria in tutte le relazioni internazionali, con l'obiettivo di diffondere lo standard di controllo europeo attraverso l'imposizione della condizionalità migratoria. Lo standard europeo condiviso al momento è costituito dalle pratiche di sorveglianza del confine che abbiamo visto, le quali sono connesse alla presenza capillare dei dispositivi di detenzione. Ecco quindi che a partire dal 2001 i paesi di transito e di origine stipulano accordi di cooperazione con le polizie di frontiera europee e cominciano a costruire prigioni speciali per i migranti. Nel frattempo l'Unione europea stanzia dei fondi speciali per finanziare programmi che forniscano di dotazioni tecniche, amministrative e legislative adeguate i paesi candidati all'ingresso<sup>18</sup>.

Si può dire che lo strumento del centro di detenzione si è diffuso grazie agli accordi internazionali e al tempo stesso ne è stato, ma solo in parte, la premessa. La sua diffusione non si deve alla scelta consapevole di una strategia coercitiva, il consenso è passato attraverso il riconoscimento di un'efficacia, simbolica o pragmatica che sia, del dispositivo di detenzione il quale contemporaneamente è risultato utile a confermare un approccio, ben più ampio, al controllo delle migrazioni. In quanto strumento di azione pubblica condiviso, almeno in Europa, permette di far convergere attori con interessi contrastanti sulla condivisione di obiettivi specifici (il controllo della mobilità delle persone) nell'ottica di uno scambio che sia proficuo per entrambi (nella cooperazione economica rafforzata) oppure che sia segnato da una asimmetria di risorse e di potere (negli accordi di cooperazione allo sviluppo).

<sup>18</sup> EUROPEAN COMMISSION, *Hungary Strengthening Border Management*, Phare 2001.

Dopo aver descritto sinteticamente il meccanismo istituzionale che ha visto la diffusione degli strumenti di *back door policy* europei, vediamo come ciò è avvenuto in alcuni paesi. Tralasciando il caso libico di cui molto si è scritto in letteratura riporto qui informazioni, testimonianze e numeri relativi ad altri buffer states dell'area mediterranea.

L'Algeria è la principale via di transito per l'ingresso in Marocco, alla volta della Spagna, per tutta l'Africa occidentale<sup>19</sup>. A questo paese l'Unione europea ha affidato il compito di *pattugliare la propria frontiera* meridionale. Per fare in modo che l'Algeria migliorasse la sua capacità di gestione dei flussi migratori nel 2007 l'Ue ha finanziato per dieci milioni di euro, attraverso il Programma Meda II, un progetto di *formazione della polizia* di frontiera algerina. Secondo la mappa realizzata da Migureeurop<sup>20</sup> e le testimonianze raccolte, i *campi di detenzione* per migranti in Algeria sarebbero almeno dodici. Le deportazioni spesso consistono nel accompagnamento coatto alla frontiera meridionale, dove i migranti, soprattutto maliani, nigerini, camerunesi e centrafricani, sono abbandonati in pieno deserto del Sahara, senza nessuna distinzione tra richiedenti asilo e migranti economici.

Con la Tunisia l'Italia ha un accordo di riammissione dei cittadini irregolari dal 1998 rinnovato nel 2003, anno in cui le relazioni tra i due paesi si sono intensificate<sup>21</sup>. Dopo due anni di interruzione delle relazioni in quell'anno riprendevano le forniture di equipaggiamenti da parte italiana, ai quali si aggiungevano corsi di *formazione per la polizia* tunisina. Nel 2004 la Tunisia approva una nuova legge dell'immigrazione che adegua la sua attività repressiva agli standard europei: pene severe per chiunque favorisca l'immigrazione clandestina anche a titolo gratuito, obbligo di delazione, i controlli di polizia si spostano dalle frontiere a tutto il territorio nazionale. La Tunisia in cambio otteneva l'innalzamento della quota di cittadini che potevano accedere al decreto flussi italiano da 600 a 3.000. Oltre a inasprire i controlli, la Tunisia dal 2001 ad oggi ha costruito tredici *campi di detenzione*.

La Mauritania è un importante paese di transito dei flussi migratori africani che si dirigono verso la Spagna. Attraverso accordi di aiuto allo sviluppo ha impresso una svolta europeista nel controllo dei flussi migratori. Oggi la Spagna può chiedere alla Mauritania di riammettere oltre ai suoi cittadini anche cittadini di paesi terzi che abbiano usato il suo territorio per il transito. Le fonti ufficiali parlano di 200-300 migranti espulsi dalla Spagna ogni mese. I cittadini di paesi terzi

<sup>19</sup> FORTRESS EUROPE; ASSOCIATION DES REFOULES D'AFRIQUE (a cura di), *Effetti collaterali. Rapporto sulle condizioni dei migranti di transito in Algeria*. Roma, 2007.

<sup>20</sup> Cfr. [www.migureeurop.org](http://www.migureeurop.org).

<sup>21</sup> VASSALLO PALEOLOGO, Fulvio, *Maroni a Tunisi, come far esplodere Lampe-dusa*, consultabile su [www.cartac.org/campagne/migranti](http://www.cartac.org/campagne/migranti).

vengono poi detenuti, senza limiti di tempo, ai fini dell'espulsione nel *campo di detenzione* di Naudibù che nel 2007 ha ospitato 3.257 migranti tra cui 1.381 senegalesi e 1.229 maliani. La costruzione di questo campo di detenzione sembra sia stata decisa in una riunione di alto profilo diplomatico tenutasi a Naukchot il 16 marzo del 2006<sup>22</sup>.

In Turchia, paese candidato all'ingresso nell'Unione, i migranti possono essere arrestati per ingresso o uscita illegale dal paese, per l'esame della richiesta di asilo o per la perdita dei requisiti della protezione umanitaria. La detenzione si svolge in luoghi diversi: commissariati di polizia, zone di transito degli aeroporti, centri di detenzione chiamati *foreigner's guesthouses*. I provvedimenti di detenzione vengono emanati in base a un atto amministrativo del Ministero dell'Interno, seguendo la giustificazione amministrativa della detenzione che caratterizza i dispositivi europei. Lo scopo delle detenzioni, che non hanno un limite massimo di durata, è l'esame della condizione giuridica dello straniero ai fini di determinare la possibilità di espulsione. I campi di detenzione turchi destinati all'esame delle domande d'asilo e all'espulsione sono dieci a cui vanno aggiunti due campi per l'esame delle domande di ammissione<sup>23</sup>, non è facile invece capire quanti siano i commissariati di polizia e le zone di transito degli aeroporti adibiti alla detenzione. Esistono poi quattordici "città satellite" dove i rifugiati hanno l'obbligo di residenza, pena la perdita dello status, e vanno a costituire aree dove la libertà di movimento è fortemente limitata<sup>24</sup>. In Ucraina, finora, sono stati costruiti otto campi di detenzione per i migranti che fanno richiesta di ammissione sul territorio o che sono in attesa dell'espulsione.

### Gli scenari futuri: la biometria al servizio del paradigma concentrazionario?

Gli scenari futuri delle politiche di controllo migratorio nell'area Schengen riguardano principalmente tre ambiti: la *governance* delle diverse istituzioni preposte al controllo dei confini<sup>25</sup>, la *securizzazione* ulteriore dei flussi migratori attraverso tecnologie di sorveglianza in

<sup>22</sup> AMNISTIA INTERNATIONAL (a cura di), *Nadie quiere tener nada que ver con nosotros*, 2008.

<sup>23</sup> Cfr. [www.migreeurop.org](http://www.migreeurop.org).

<sup>24</sup> HELSINKY CITIZENS ASSEMBLY (a cura di), *Unwelcome guests: the detention of refugees in Turkey's "Foreigners' Guesthouses"*, Istanbul, 2007.

<sup>25</sup> EUROPEAN COMMISSION, *Communication from the commission to the European parliament, the council, the European economic and social committee and the committee of the regions: «Examining the creation of a European Border Surveillance system (EUROSUR)» e Report on the evaluation and future development of the Frontex Agency*, 13.2.2008.

grado di accumulare una enorme mole di dati biometrici<sup>26</sup>, la regolazione a livello comunitario dei dispositivi di detenzione<sup>27</sup>. La Commissione europea, nel contesto dei lavori che hanno portato all'approvazione della "direttiva rimpatri", ha pubblicato alcune comunicazioni. La prima di queste auspica un potenziamento delle capacità operative dell'Agenzia Frontex e una riconfigurazione del suo ruolo attuale. Si ritiene indispensabile che Frontex abbia un equipaggiamento autonomo immediatamente utilizzabile, che gli stati membri cedano a Frontex mezzi per gestire le espulsioni congiunte, coinvolgendo il meno possibile le istituzioni nazionali. Si prefigurano anche delle misure per incentivare il ruolo che Frontex ha avuto finora nella cooperazione tecnica con gli stati terzi volta a stabilire gli standard di sicurezza condivisi e nel trasmettere il *know how* necessario a contrastare i flussi migratori. Avendo concluso con successo gli accordi per la cooperazione con Russia, Ucraina e Svizzera, le è stato dato mandato per negoziare accordi con Turchia, Egitto, Libia, Marocco, Mauritania, Senegal, Capo Verde, Moldavia, Georgia. Inoltre l'agenzia prevede di richiedere mandati a breve-medio periodo per gli stati dei Balcani, i paesi dell'Africa occidentale, gli USA e il Canada. La scelta di mettere in agenda la possibilità di assegnare queste competenze a un'agenzia e non a un'istituzione rappresentativa si può leggere come un tentativo di normalizzazione<sup>28</sup>. In un ambito dell'azione pubblica dove non è possibile vincolare i paesi membri si cerca di promuovere una adesione volontaria a un nuovo processo politico. Naturalmente tutto ciò è possibile partendo dalla premessa che gli strumenti di regolazione individuati e analizzati sinora rendono possibile una maggior convergenza tra gli attori e li indirizzano nella scelta delle opzioni ritenute accettabili. Queste rientrano quindi nello stesso *frame* del paradigma concentrazionario.

Le altre due comunicazioni indicano l'agenda delle priorità nelle misure di controllo sul confine e indicano le linee generali per un'alta integrazione tra le diverse banche dati, in via di realizzazione, che raccolgieranno informazioni biometriche, biografiche e comportamentali delle persone che attraverseranno le frontiere regolarmente o che saranno classificate come irregolari. La prospettiva di un uso sistematico della rilevazione biometrica trova terreno fertile nel *frame* in cui con cui sono state definite le migrazioni internazionali. Assistiamo alla cri-

<sup>26</sup> EUROPEAN COMMISSION, *Communication from the commission to the European parliament, the council, the European economic and social committee and the committee of the regions, «Preparing the next steps in border management in the European Union»*, 13.2.2008.

<sup>27</sup> EUROPEAN PARLIAMENT, *Direttiva 2008/115/CE*, 16.12.2008.

<sup>28</sup> BORAZ, Olivier, *Le norme: strumenti depoliticizzati dell'azione pubblica*. In: LASCOUMES, P.; LE GALES, P. (a cura di), *Gli strumenti per governare*, op. cit., pp. 37-72.

minalizzazione delle migrazioni, in particolare di quelle provenienti dai paesi islamici, mescolando gli argomenti della lotta al terrorismo, al crimine organizzato, al traffico di esseri umani, con la necessità di intensificare il controllo delle identità<sup>29</sup>. Per i cittadini che richiedono un visto per la permanenza sotto i 3 mesi entro il 2012 sarà prevista la raccolta nel *Visa Information System* (VIS) dei dati biometrici ad ogni attraversamento del confine. Questo permetterà di identificare immediatamente gli overstayers, i quali costituiscono gran parte della quota degli irregolari. Entro il 2015, anno in cui tale sistema sarà attivo, anche i cittadini senza obbligo di visto subiranno la schedatura dei dati biometrici al momento dell'ingresso. L'identificazione sistematica permetterà di registrare la data di ingresso di ogni individuo in un archivio a cui ogni autorità dell'area Schengen potrà accedere. La cooperazione con i paesi terzi, inoltre, deve essere volta a costruire nel prossimo futuro la semplificazione dell'ingresso per i *viaggiatori di fiducia*<sup>30</sup>; l'introduzione di un sistema di controllo delle entrate e delle uscite; l'introduzione di un *Electronic System of Travel Autorisation* (ESTA). I controlli all'ingresso verificheranno elettronicamente il luogo di ingresso e la data senza ausilio di personale liberando così risorse umane da destinare al controllo di viaggiatori considerati a rischio. Questo sistema informatico, oltre a individuare automaticamente gli overstayers, permetterà di raccogliere informazioni sul percorso di viaggio, gli sponsor di ingresso fasulli, il paese di origine, le ragioni del viaggio così da costruire una gerarchia dei profili di rischio basata su elementi comportamentali, etnici e biografici. Gli obiettivi che la Commissione si è posta da cui ai prossimi dieci anni rientrano tutti, non a caso, all'interno dello scopo statutario dell'IOM: costruire un sistema globale di identificazione e gestione dei flussi migratori internazionali.

La biometria viene qui proposta come uno strumento qualificante dell'attuale interazione tra pratiche di sorveglianza legate al confine e dispositivi di detenzione. Come è possibile, infatti, tracciare i confini e operare la distinzione tra *insiders* e *outsiders* quando queste categorie sono temporanee e variabili? La soluzione che viene proposta è quella di registrare i movimenti di ogni singola persona e rendere tutti i potenziali overstayers immediatamente identificabili e riconducibili al margine, in luogo deputato al controllo della mobilità che preluda alla loro espulsione. La tracciabilità della nuda vita, alla pari di un prodotto di filiera, segna un passaggio nel grado di capillarità e profondità del

<sup>29</sup> BIGO, Didier, *Al bando. Sicurezza, eccezione e sorveglianza*, «Conflitti globali», 5, 2007, pp. 52-61.

<sup>30</sup> Secondo la definizione fornita nella comunicazione, si possono definire viaggiatori di fiducia coloro che corrispondono a un profilo non a rischio considerando il tipo di lavoro svolto, la struttura familiare, l'area di provenienza, l'età, il reddito disponibile...

controllo e nella qualità del paradigma concentrazionario. In questo modo il segno distintivo del confine rimane incarnato nel proprio *bios*, la sua azione di esclusione non è limitata al *limes* o al territorio interno ma perdura in termini potenziali nei corpi di chi ha ottenuto un privilegio temporaneo o condizionato alla permanenza. Le pratiche classificatorie biometriche impongono una distribuzione differenziale delle singolarità nella comunità sociale, riproducendo a livello individuale, e non solo di gruppo sociale, l'azione di distinzione propria del confine. Altra conseguenza dell'uso della biometria è quella di concorrere anch'essa a regolare la mobilità sociale del *singolo individuo*. Con un suo impiego sistematico l'inclusione differenziale non avverrebbe più in base alla marginalizzazione di un gruppo sociale riconoscibile, costruita anche grazie agli strumenti di regolazione. Essa si verificherebbe sul soggetto, confermando quanto gli strumenti di regolazione delle politiche pubbliche influenzino anche la regolazione dei rapporti sociali. L'insicurezza che viene presentata come elemento intrinseco ai flussi migratori, discende in realtà dalla diffusione nella vita sociale di strumenti e criteri di sicurezza quali sono le pratiche di controllo legate al confine e i centri di detenzione. Sono gli stessi strumenti che costituiscono il paradigma concentrazionario a indirizzare l'azione pubblica in questa direzione influenzando la scelta degli strumenti intorno ai quali sia possibile costruire consenso nel processo di estensione al di fuori dell'Unione di un approccio securitario alle migrazioni. Ad esempio la raccolta di dati biometrici e il loro utilizzo sistematico nelle attività di controllo del territorio e dei confini.

## Conclusione

Immaginando un mondo diviso in cerchi concentrici, l'Europa si rappresenta come il nucleo, il centro nevralgico da difendere a tutti i costi. La pressione dei migranti e dei richiedenti asilo che chiedono di accedere al nostro territorio è stata quindi ridislocata in cerchi via via più lontani, seguendo gli auspici della Presidenza austriaca del 1998<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Il documento della Presidenza austriaca dell'Unione nel paragrafo 60 dichiara: «un modello a cerchi concentrici dovrebbe sostituire quello della fortezza Europa nella politica migratoria. [...] gli Stati associati e forse l'area del Mediterraneo dovrebbero venir collegati progressivamente in un sistema simile da condurre sempre più in linea con gli standard del primo cerchio, soprattutto per quanto riguarda la politica dei visti, i controlli di frontiera e gli accordi di riammissione. Una terza cerchia di Stati (l'area della CSI, la Turchia e il Nord Africa) dovrebbe concentrarsi principalmente nei controlli sui transiti e nel combattere le reti del traffico. Un quarto cerchio (Paesi del medio oriente, Cina Africa sub sahariana) nell'eliminare i fattori di spinta [...] La seconda cerchia deve rispettare gli standard di Schengen come

In questo gioco di cerchi concentrici l'Europa, oltre ad occuparne idealmente il centro, mostra l'ambizione di poter regolare le sorti di centinaia di migliaia di persone che ogni anno attraversano i confini degli stati coinvolti. Il meccanismo delle migrazioni globali è però complesso, non è possibile risolverlo erigendo delle barriere di protezione che ci "difendano" dalle moltitudini di disperati che la storia coloniale e la globalizzazione neoliberista hanno generato. I flussi migratori infatti non sono statici, ma sono vivi nascono e muoiono in continuazione, mutano senza sosta e questo perché sono originati da esseri umani che esercitano il loro diritto di fuga<sup>32</sup> e sono mossi dal desiderio e dal bisogno. Quali sono stati dunque gli strumenti di regolazione che le politiche di *back door* hanno utilizzato? E quali modalità di interazione fra loro sono emerse? Quello più visibile e che apparentemente gioca un ruolo centrale è il centro di detenzione amministrativa per migranti. Questo strumento si sviluppa parallelamente a un fenomeno istituzionale e uno sociale: la costituzione di un nuovo confine europeo e i nuovi flussi migratori globali. In poco tempo diventa, senza che vi sia necessariamente un progetto politico organico, il non luogo in cui sono reificate le nuove forme della convivenza sociale tra cittadini e migranti, con i relativi meccanismi di regolazione, basati sulla subordinazione nei diritti e sulla segmentazione nel mercato del lavoro. Questi confini interni esprimono la modalità in cui si nomina la distinzione tra *noi* e *loro* e il modo di conoscenza del fenomeno migratorio: un fatto sociale da arginare, controllare amministrare perché pericoloso per la nostra identità e per la nostra sicurezza. In realtà come abbiamo visto si tratta di uno strumento che si diffonde e comincia ad assumere un ruolo importante nel processo di integrazione delle politiche migratorie, solo in relazione a un altro strumento regolativo del fenomeno migratorio: il confine, inteso come oggettivazione di tutte le pratiche di sorveglianza, controllo diffuso e distinzione che derivano dalle scelte regolative a livello legislativo. Il confine determina le differenze tra *insiders* e *outsiders* e crea i presupposti e le fonti di legittimazione delle disuguaglianze in termini di: tutela dell'identità, meccanismi cognitivi, regolazione dei conflitti e delle tensioni sociali. È qui che i due strumenti interagiscono. Le differenze prodotte dal confine vengono poi regolate dai dispositivi di detenzione in via principale con conseguenza in termini di mobilità sociale e in via sussidiaria in termini di mobilità geografica. Il paradigma concentrazionario che emerge da questa interazione costituisce una

*precondizione per l'ingresso nell'UE, nella terza il rispetto di tali obblighi è legato a una cooperazione economica rafforzata, nella quarta l'ammontare degli aiuti allo sviluppo può essere determinato su queste basi»* (Presidenza Unione Europea, 1998).

<sup>32</sup> MEZZADRA, Sandro, *Diritto di fuga*. Verona, Ombre Corte, 2006.

forma di percezione e di espressione che concorre a determinare il *frame* dell'approccio di politica pubblica verso i flussi migratori. Si presenta come un dispositivo di strumenti che orienta e indirizza il potere di rappresentazione della realtà che attiene alla sfera politica, segnando l'insieme delle tecnologie di *governance* considerate adeguate alla regolazione del fenomeno migratorio. Un esempio di questa relazione sta nella prospettiva di utilizzare la rilevazione di dati biometrici come ulteriore strumento di regolazione. La possibile introduzione di questo nuovo strumento, compatibile al *policy stream* attuale, forse è indicatore di una diversa logica di azione pubblica, rispetto a quella presentata in letteratura. Forse non è la *logica dell'eccezione* a modellare l'approccio europeo alle migrazioni, ma piuttosto la *logica della prevenzione* del rischio la quale lascia sempre aperta la porta della ridefinizione dei principi che guidano l'attività di controllo e regolazione sociale. La biometria informatizzata, si presenta come strumento plastico in termini di gestione della minaccia e selezione flessibile dei criteri di esclusione, a cui corrispondono la reticolarità del confine che estende la sua azione di distinzione al *bios* e la capillarità dei dispositivi di detenzione che regolano socialmente la differenza tra *insiders* e *outsiders*, dal punto di vista simbolico, della mobilità sociale e della libertà di movimento. La stretta connessione logica e meccanica di questi tre dispositivi permette di confermare l'esistenza di un paradigma concentrazionario, che si presenta come modalità condivisa minima nel processo di costruzione di un approccio europeo alle migrazioni internazionali. Rispecchiando la dimensione globale del fenomeno migratorio questo approccio si riflette all'esterno dell'area Schengen. Nei paesi di transito e di partenza abbiamo visto come con accordi basati rispettivamente su incentivi positivi e negativi, si esportano pratiche di gestione del confine e dispositivi di detenzione dei migranti: esattamente le stesse tecniche e gli stessi strumenti che costituiscono parte del paradigma concentrazionario.

Alessandro MAGGIONI

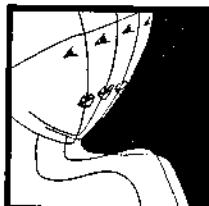
alessandro.maggioni@yahoo.it

Università degli studi di Milano-Bicocca

## **Abstract**

### **The regulation tools of *back door policies* and the concentration paradigm in Europe**

This article analyzes the emergence of a concentration paradigm in the European migration policies, that suggest a minimum modality in a European approach to the regulation of migration flows. This approach tends to spread across the border of the European Union (UE) through the leverage of some informal forums, the influence of some international organizations and the employment of the principle of migratory conditionality. Some tools of *back door policy*, shared by UE countries, determine its configuration: the *border* of the Schengen area, the *detention camp* for migrants, and the acquisition of biometric data that the UE is about to regulate. The article highlights both the characteristics of the border of the Schengen area and the detention camps, and their interaction modality. Moreover it describes the role of migratory conditionality in the proliferation of detention camps in transit and origin countries. Last section analyzes the connection between a systematic biometric data acquisition perspective and the concentration paradigm, concluding that the latter concurs to determine both the choice of each of the single instruments of migration policy and the perpetuation of a security approach to the migration flows as a minimum modality of a global European migration policy.



# MIGRATIONS SOCIÉTÉ

La revue bimestrielle d'analyse et de débat  
sur les migrations en France et en Europe

Novembre-décembre 2009 vol. 21 - n° 126 180 p.

## ÉDITORIAL : Qui veut gagner... l'identité nationale ?

Vincent Geisser

## ARTICLES

- \* La crédibilité des politiques d'immigration à l'épreuve des sans-papiers
- \* Réalités et mythes de l'entrepreneuriat immigré en France

Antoine Pécoud

Thierry Lévy-Tadjine

## DOSSIER : Regards croisés sur les corps à corps migratoires (coordonné par Stéphanie Nann)

- \* Les corps à corps migratoires Stéphanie Nann
- \* Entrechocs des corps et chocs de culture : le corps dans le miroir de l'étrangeté Vera Varhegyi, Stéphanie Nann
- \* "Corps noir" : l'avènement historique d'une figure du racisme quotidien Timothée Joberl
- \* Les discriminations sportives à la loupe : les problèmes d'accès comme limites invisibles Stéphane Héas, Sylvain Ferez, Luc Robène, Dominique Bodin
- \* Les motivations des femmes cambodgiennes à modifier leur apparence physique : effet de l'acculturation sur le rapport au corps Stéphanie Nann, Bernard Cadet
- \* Des corps équivoques : perceptions des frontalières vietnamaines à Hekou, Chine Caroline Grillot
- \* La victime mise en scène : représenter le trafic à des fins d'exploitation sexuelle ? Nicolas Lainez
- \* L'entrée dans la sexualité adulte en France : normes de régulation du premier corps à corps Didier Le Gall, Charlotte Le Van

## Bibliographie sélective

Christine Pelloquin

## NOTES DE LECTURE

Les migrantes ignorées du Haut Sénégal, 1900-1946 (de Marie Roder)

Laurence Marfaing

Aux nouvelles frontières de l'Europe : l'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc (d'Anaïk Pian)

Delphine Perrin

## DOCUMENTATION

Christine Pelloquin

Abonnements - diffusion : CIEMI : 46, rue de Montreuil - 75011 Paris

Tél. : 01 43 72 01 40 ou 01 43 72 49 34 / Fax : 01 43 72 06 42

E-mail : contact@ciemi.org / Siteweb : www.ciem.org

France : 50 Euro Étranger : 60 Euro Soutien : 80 Euro Ce numéro : 13 Euro

# Coesistenza fra immigrati stranieri e autoctoni in Italia: opinioni di giornalisti immigrati\*

## Introduzione

Da sempre interessata da flussi migratori, l'Italia conosce dagli anni Settanta del Novecento una crescente ondata di ingressi, divenuti sempre più intensi negli ultimi due decenni<sup>1</sup>. Al primo gennaio 2009, secondo l'Istituto nazionale di statistica (Istat), la popolazione straniera residente costituisce il 6,5% della popolazione totale<sup>2</sup>. Gli immigrati stranieri manifestano una tendenza ad insediarsi: oltre il 30% di coloro che avevano un permesso di soggiorno al primo gennaio 2008 erano in Italia da almeno 10 anni<sup>3</sup>. Sintomo della loro tendenza alla stabilizzazione è anche la diffusione di media specificamente dedicati agli stranieri: fino al 2007 si rilevavano 59 programmi radio, 24 trasmissioni TV e 63 periodici<sup>4</sup>. Data tale tendenza, per formulare politiche che promuovano una coesistenza vantaggiosa, è importante approfondire la conoscenza delle opinioni degli immigrati circa la convivenza con gli italiani<sup>5</sup>.

\* Un particolare riconoscimento va agli intervistati, per il loro sincero coinvolgimento nella ricerca. Si ringraziano inoltre Antonio Golini, Laura Bernardi e Gerda Neyer per i preziosi commenti sulle prime bozze del lavoro, oltre a Salvatore Strozza, Gerardo Gallo, Marzia Basili, Nicoletta Cibella (membri del gruppo di ricerca FIERI 2005-2006, coordinato dal Prof. Golini). Si ringraziano anche Maurizio Corte, Sylvia Keim, Andreas Klärner, Christin Löffler, Nadja Milewski, Samuel Pavard, Alyson van Raalte, e Matilde Croci.

<sup>1</sup> CORTI, Paola; SANFILIPPO, Matteo (a cura di), *Storia d'Italia. Annali vol. 24. Migrazioni*. Torino, Einaudi, 2009.

<sup>2</sup> ISTAT, *L'immigrazione straniera: stabilità e trasformazioni*. In: ISTAT, *Rapporto annuale. La situazione del Paese nel 2008*, [http://www.istat.it/dati/catalogo/20090526\\_00/rapporto\\_annuale\\_2008.pdf](http://www.istat.it/dati/catalogo/20090526_00/rapporto_annuale_2008.pdf), ultimo accesso: 3.11.2009, pp. 241-296.

<sup>3</sup> ISTAT, *La popolazione straniera residente in Italia al 1° gennaio 2009. Statistiche in breve*, Ottobre, 8, 2008, [http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non-calendario/20091008\\_00/testointegrale20091008.pdf](http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non-calendario/20091008_00/testointegrale20091008.pdf), ultimo accesso: 3.11.2009.

<sup>4</sup> MANERI, Marcello; MELI, Anna (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturali in Italia*. Roma, Carocci, 2007.

<sup>5</sup> Con il termine "italiani" ci si riferisce agli autoctoni, ovvero agli individui nativi e residenti in Italia; con il termine "immigrati" agli individui di origine straniera che risiedono in questo paese.

In questo studio, si considera un segmento della popolazione straniera. Si esplorano opinioni di giornalisti-immigrati di 35 testate della stampa diretta e dedicata agli immigrati stranieri, espresse nel corso di interviste semi-strutturate svolte nel 2006, su come sia possibile favorire una piena e fruttuosa coesistenza fra immigrati e italiani. Si studiano le percezioni di questi giornalisti circa i problemi di coesistenza, e le loro opinioni su quali politiche possano migliorarla. Per stampa diretta e dedicata agli immigrati stranieri, si intendono giornali e riviste gestiti da immigrati, incentrati su tematiche socio-politico e culturali riguardanti l'immigrazione, e rivolti alle minoranze etniche straniere provenienti da aree geografiche a forte pressione migratoria<sup>6</sup>.

Nella prima parte dell'articolo, si spiega che cosa si intende per "coesistenza". Si descrivono alcuni aspetti dell'immigrazione straniera in Italia, le normative e il dibattito italiani su questo fenomeno e sulla stampa diretta e dedicata, al tempo in cui si sono svolte le interviste. Nella seconda parte, si descrivono i giornalisti intervistati, la stampa per cui lavorano, il metodo di raccolta e di analisi dei dati, e si esaminano i temi emersi dalle interviste. Nella terza parte, si approfondiscono i suggerimenti degli intervistati sui possibili modi per migliorare la coesistenza fra immigrati e italiani.

## Modelli di integrazione e modello della coesistenza

Sulla base delle politiche di integrazione attuate in paesi tradizionalmente di immigrazione, alcuni studiosi hanno elaborato tipologie di modelli di integrazione. Diversi modelli nazionali sono stati individuati facendo riferimento alle normative per la cittadinanza<sup>7</sup>, o considerano tali normative accanto ai diritti sociali e civili degli immigrati<sup>8</sup>. I due modelli principali individuati sono quello assimilativo e quello multiculturale<sup>9</sup>. Il primo si fonda sull'inclusione dei singoli attraverso un accesso relativamente

<sup>6</sup> Ovvero, Africa, America centro-meridionale, Asia, ad eccezione di Israele e Giappone, ed Europa centro-orientale (ISTAT, *Flussi migratori e popolazione straniera 2000*, [www.istat.it/dati/catalogo/20020120\\_00/](http://www.istat.it/dati/catalogo/20020120_00/), ultimo accesso: 3.11.2009, p. 14).

<sup>7</sup> Per esempio, Brubaker distingue fra modelli assimilativi centrati sullo Stato e modelli etnoculturali (BRUBAKER, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 280). Analogamente, Soysal individua quattro diversi tipi di incorporazione degli immigrati: corporativa, liberale, statalista e frammentario (SOYSAL, Yasemin Nuhoglu, *Limits of Citizenship*, Chicago, University of Chicago Press, 1994).

<sup>8</sup> Per esempio, Castles e Miller distinguono tre approcci principali all'incorporazione, assimilazione, esclusione differenziale e multiculturalismo (CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J., *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. 4<sup>a</sup> ed. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008).

<sup>9</sup> ZINCONE, Giovanna, *Introduzione. Il passaggio al primo piano*. In: EAD. (a cura di), *Immigrazione: segnali di integrazione*. Bologna, Il Muino, 2009, pp. 7-67.

agevole alla cittadinanza, e sull'esclusione delle identità culturali degli immigrati dalla sfera pubblica; il secondo difende il diritto degli immigrati di preservare le proprie differenze linguistiche e religiose<sup>10</sup>. Dei due, tuttavia, nessuno è riuscito a cogliere l'evoluzione delle politiche nazionali. I paesi di immigrazione hanno dovuto affrontare notevoli problemi, come tensioni fra immigrati e autoctoni, emarginazione socio-economica degli immigrati e rifiuto dell'immigrazione da parte degli autoctoni. Tra i nuovi *trend* politici, sembrano affermarsi il neoassimilazionismo, che chiede agli immigrati di condividere cultura, lingua e valori del paese ospitante, e il neofunzionalismo, che si traduce nel contrastare ingressi e permanenze inutili, e nel favorire quelli utili<sup>11</sup>.

Oggi, i paesi di immigrazione sembrano orientati verso un modello della coesistenza, cioè «*del vivere insieme da parte della popolazione autoctona e dei vari gruppi etnici con scambi culturali che mirino ad arricchire il patrimonio di ognuno dei popoli*»<sup>12</sup>. Tale modello non impone agli immigrati di conformarsi pienamente alla cultura dei paesi di accoglienza, né intende preservare le diversità culturali richiedendo che gli individui abbraccino un'identità nazionale comune. Al contrario, riconosce l'unicità culturale di ciascuna comunità, esigendo, al contempo, la condivisione di «*nuove e "difficili regole del gioco", basate in primo luogo sul rispetto reciproco*»<sup>13</sup>, per scongiurare le tensioni sociali che si possono determinare qualora le culture degli immigrati entrino in conflitto con i valori e la cultura giuridica del paese ospitante.

In Italia, Zincone suddivide il concetto di integrazione in tre aspetti, ciascuno dei quali rappresenta un obiettivo cardine cui le politiche di integrazione dovrebbero aspirare: a) tutela e miglioramento del benessere e dell'integrità degli immigrati (e degli autoctoni), cioè inclusione nelle istituzioni fondamentali del paese ospitante e assenza di

<sup>10</sup> *Ibidem*. Ognuno di questi modelli si articola in due sottotipi. Il sottotipo inclusivo statalista del modello assimilativo (per esempio il caso francese) attua politiche di integrazione volte all'omogeneità culturale. Il sottotipo inclusivo societario del modello assimilativo (come il caso statunitense) presuppone che le minoranze si amalgano nel *melting pot* grazie ai meccanismi di mercato, e applica politiche finalizzate alle pari opportunità nell'occupazione e nell'istruzione. Queste politiche caratterizzano anche la versione inclusiva del modello multiculturale (per esempio i casi britannico e olandese), che ammette le differenze religiose e culturali degli immigrati, garantendo loro al contempo un agevole accesso alla nazionalità. Il sottotipo esclusivo o funzionalista del modello multiculturale (per esempio il *Gastarbeiter* tedesco) consente agli immigrati di mantenere le loro culture d'origine, e di godere delle stesse condizioni di lavoro degli autoctoni, ma esige la loro partenza nel momento in cui non sono più produttivi per l'economia del paese ospitante.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> GOLINI, Antonio, *La popolazione del pianeta*. Bologna, Il Mulino, 2003, p. 116.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

stratificazione sociale, b) interazione positiva fra gruppi etnici e fra questi e autoctoni, cioè assenza di conflitti fra gruppi e coesione sociale<sup>14</sup>, e c) impatto positivo dell'immigrazione sul sistema nel suo insieme<sup>15</sup>. Gli indicatori dell'integrità degli immigrati (e degli autoctoni) dovrebbero tener conto delle politiche e dei diritti degli immigrati, delle loro effettive condizioni socio-economiche rispetto a quelle degli autoctoni, e dei loro reati, detenzioni e condanne. Oltre ai diritti degli immigrati e alla loro effettiva integrazione socio-culturale e politica, gli indicatori di interazione positiva dovrebbero considerare gli atteggiamenti reciproci degli immigrati e degli autoctoni nei loro contatti sociali. Gli indicatori dell'impatto positivo sul sistema dovrebbero stimare gli effetti dell'immigrazione sul sistema economico e sulla struttura per età della popolazione ospitante, nonché stabilire se le diversità culturali favoriscano o minaccino la coesione sociale<sup>16</sup>.

Riprendendo la teoria di integrazione proposta da Zincone, in questo studio si suddivide la coesistenza in tre ambiti: 1) accesso legale ed effettivo degli immigrati a diritti e opportunità socio-economiche nel paese ospitante, 2) relazioni interpersonali fra gli immigrati e fra questi e gli autoctoni, e 3) interazioni fra immigrazione e sistema sociale nel suo insieme. Il primo ambito della coesistenza riguarda i diritti riconosciuti agli immigrati e le loro effettive condizioni socio-economiche e socio-culturali, compresa la loro partecipazione alla società civile (sindacati, partiti politici, ecc.) e ai processi politici decisionali (a livello locale e nazionale). Il secondo ha a che fare con le relazioni informali, non istituzionalizzate, fra immigrati e fra questi e popolazione ospitante. Il terzo concerne gli effetti dell'immigrazione sul sistema sociale nel suo insieme, dal punto di vista demografico, socio-economico e culturale.

## Cenni sul contesto dell'immigrazione straniera in Italia

Alla fine del 2006, anno in cui si è svolta questa ricerca, la popolazione straniera residente costituiva il 5% della popolazione totale in

<sup>14</sup> Questi due aspetti-obiettivo erano già stati promossi nell'ambito dalla Commissione Italiana per l'Integrazione degli Immigrati, quali dimensioni fondamentali dell'"integrazione ragionevole" (ZINCONC, Giovanna, *Introduzione e sintesi. Un modello di integrazione ragionevole*. In: EAD. (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*. Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 13-120).

<sup>15</sup> ZINCONC, G., *Introduzione. Il passaggio al primo piano*, op. cit., pp. 7-67. Un quarto aspetto-obiettivo, cioè la capacità di produrre benefici transnazionali o almeno di evitare danni per i paesi di origine degli immigrati, esula dalla portata del lavoro della studiosa e viene, pertanto, trascurato.

<sup>16</sup> ZINCONC, Giovanna; CAPONIO, Tiziana; CARASTRO, Rosella, *Touchstones. Indicators*, relazione commissionata nell'ambito del progetto EU INTI 2003 *Promoting Equality in Diversity. Integration in Europe*, coordinato dall'ILO di Ginevra. 2006.

Italia<sup>17</sup>. Si stimava che circa il 10% degli immigrati presenti fosse irregolare<sup>18</sup>. Quasi la metà degli immigrati proveniva dall'Europa centro-orientale. Le cinque nazionalità più numerose erano in ordine Romania, Albania, Marocco, Repubblica popolare cinese e Ucraina<sup>19</sup>. La composizione per sesso delle diverse nazionalità variava notevolmente; le donne costituivano la maggioranza degli immigrati residenti che provenivano, per esempio, da Ucraina, Polonia ed Ecuador<sup>20</sup>. Gli immigrati si concentravano in Lombardia, Emilia-Romagna, Veneto e Lazio<sup>21</sup>. Si osservava un aumento di ricongiungimenti familiari, di stranieri che acquisivano la cittadinanza italiana, di nascite da genitori stranieri residenti e di iscrizioni di studenti stranieri alle scuole pubbliche<sup>22</sup>.

Sul piano economico, si stimava che gli immigrati avessero contribuito per il 9,2% del PIL totale; alcuni avevano aperto proprie imprese<sup>23</sup>. In generale, industria manifatturiera e costruzioni erano e sono tutt'ora i settori che assorbono più lavoro immigrato nel Centro-Nord Italia, mentre nel Mezzogiorno lo sono quello alberghiero, l'agricoltura, e il commercio<sup>24</sup>. Le donne sono concentrate nel settore dei servizi domestici, come servizi di pulizia, cura degli anziani e dei bambini e, soprattutto nelle grandi città, suppliscono l'assistenza pubblica nel soddisfare le esigenze dei cittadini. Molti immigrati sono assunti con contratti a breve

<sup>17</sup> ISTAT, *L'immigrazione tra nuovi flussi e stabilizzazioni*. In: ISTAT, *Rapporto annuale 2007. La situazione del Paese nel 2007*, pp. 251-306, [http://www.istat.it/dati/catalogo/20080528\\_00/volume.html#cap5](http://www.istat.it/dati/catalogo/20080528_00/volume.html#cap5), ultimo accesso: 3.11.2008.

<sup>18</sup> La presenza irregolare in Italia è aumentata nel 2007 (BLANGIARDO, Giancarlo, *Gli aspetti quantitativi della presenza straniera in Italia: aggiornamenti e prospettive*. In: FONDAZIONE ISMU - Iniziative e Studi sulla Multietnicità, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*. Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 33-54).

<sup>19</sup> ISTAT, *L'immigrazione tra nuovi flussi e stabilizzazioni*, op. cit.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 265. Roma e Milano, in particolare, figuravano come principali città di destinazione.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 295-300. Nel corso del 2007 e del 2008 la popolazione straniera ha confermato le caratteristiche e le dinamiche descritte. Inoltre, sono aumentati gli stranieri provenienti da Paesi dell'Unione europea di nuova adesione, come Romania e Polonia, e la proporzione di popolazione straniera nelle regioni meridionali (ISTAT, *L'immigrazione straniera: stabilità e trasformazioni*, op. cit. ISTAT, *La popolazione straniera residente in Italia al 1° gennaio 2009*, op. cit.).

<sup>23</sup> Nel 2007 il valore aggiunto dell'occupazione straniera è stato pari al 9,7% sul totale dell'economia (CENTRO STUDI UNIONCAMERE, *Imprese, occupazione e valore aggiunto dell'immigrazione*. In: IDEM, *Rapporto Unioncamere 2009. L'economia reale dal punto di osservazione delle Camere di commercio*. Roma, Retecamere, 2009, pp. 211-217).

<sup>24</sup> Sugli immigrati nel sistema economico italiano, cfr., fra altri, AMBROSINI, Maurizio, *The Role of Immigrants in the Italian Labour Market*, «International Migration», (39), 3, 2001, pp. 61-83; CALAVITA, Kitti, *Immigrants at the Margins. Law, race and Exclusion in Southern Europe*. New York, Cambridge, University Press, 2005; PUGLIESE, Enrico, *Il lavoro degli immigrati*. In: CORTI, P.; SANFILIPPO, M. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali vol. 24. Migrazioni*, op. cit, pp. 573-592.

termine o a tempo parziale, oppure lavorano nel sommerso. Altri aspetti indicati come problematici per gli immigrati sono: situazione abitativa, accesso all'assistenza sanitaria, apprendimento dell'italiano, condanne penali, e alti tassi di abbandono scolastico dei loro figli<sup>25</sup>.

Al tempo in cui si sono svolte le interviste, due testi normativi riguardavano principalmente gli immigrati stranieri. L'uno, il *Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero* (Decreto legislativo n. 286 del 25 luglio 1998)<sup>26</sup>, riunisce tutte le disposizioni della Legge n. 40 del 6 marzo 1998 (detta Turco-Napolitano)<sup>27</sup>, modificata dalla cosiddetta Legge Bossi-Fini (n. 189 del 30 luglio 2002)<sup>28</sup>. L'altro è intitolato *Nuove norme sulla cittadinanza* (n. 91 del 5 febbraio 1992)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> BASILI, Marzia, *Sull'integrazione della popolazione immigrata*. In: GOLINI, Antonio (a cura di), *L'immigrazione straniera: indicatori e misure di integrazione*. Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 9-52. CALAVITA, K., *Immigrants at the Margins. Law, race and Exclusion in Southern Europe*, op. cit., pp. 99-124. ZINCONE, G. (a cura di), *Immigrazione: segnali di integrazione*, op. cit.

<sup>26</sup> *Gazzetta Ufficiale* (GU), n. 191, 18 agosto 1998, Suppl. Ord. n. 40.

<sup>27</sup> Approvata da un governo di centro-sinistra, la Legge Turco-Napolitano stabilisce che la quota annuale di lavoratori stranieri ammessi nel paese sia fissata nel cosiddetto Decreto Flussi, e determinata in modo rigoroso sulla base di elenchi di assunzione, esigenze occupazionali e tassi di disoccupazione. I datori di lavoro devono fare richiesta di lavoratori stranieri. Questi, se già in Italia, devono tornare nei loro paesi di origine e rientrare con i documenti necessari. In generale, i permessi di soggiorno durano due anni e vengono rinnovati se l'immigrato continua a lavorare legalmente. Chi perde il posto di lavoro ha un anno per trovare un nuovo impiego prima di perdere il permesso di soggiorno. La legge introduce anche un sistema di sponsorizzazione: qualsiasi ente pubblico (associazioni padronali, sindacati, ecc.) può aiutare gli immigrati a trovare lavoro in Italia, posto che rientrino nella quota annuale, e che lo sponsor sia in grado di garantire sistemazione, sostegno finanziario e rimpatrio qualora non si trovi alcun lavoro entro un anno. Il riconciliamento familiare si applica anche ai membri della famiglia estesa. Si prevede la possibilità di ottenere una carta di soggiorno a lungo termine dopo cinque anni di residenza legale in Italia, a patto che siano disponibili un reddito e una sistemazione abitativa adeguati. Per favorire l'integrazione degli immigrati, si concede ai regolari la parità di diritti civili e sociali con gli italiani, per esempio circa l'iscrizione nelle liste di collocamento, i servizi sanitari, l'edilizia popolare e il pensionamento. Agli irregolari sono riconosciuti diritti fondamentali come l'assistenza sanitaria e le cure mediche di primo soccorso gratuite, e il diritto/dovere all'istruzione dei bambini. La legge prevede inoltre disposizioni specificamente volte a favorire il pluralismo e la comunicazione interetnica, come fondi per l'insegnamento dell'italiano e delle lingue madri degli immigrati, e misure anti-discriminazione.

<sup>28</sup> GU, n. 199 del 26 agosto 2002, Suppl. Ord. I decreti attuativi sono raccolti nel Decreto del Presidente della Repubblica n. 334 del 18 ottobre 2004, *Regolamento recante modifiche ed integrazioni al decreto del Presidente della Repubblica 31 agosto 1999, n. 394, in materia di immigrazione*, pubblicato sulla GU, n. 33 del 10 febbraio 2005, Suppl. Ord. n. 17.

<sup>29</sup> GU, n. 38 del 15 febbraio 1992. I decreti attuativi sono raccolti nel Decreto del Presidente della Repubblica n. 362 del 18 aprile 1994 (GU, n. 136 del 13 giugno 1994, Suppl. Ord. n. 91).

Approvata da un governo di centro-destra, la Legge Bossi-Fini ha rafforzato le disposizioni volte alla sicurezza<sup>30</sup>. Per esempio, ha reso un reato il rientro a seguito di espulsione e ha eliminato la possibilità di entrare in Italia per cercare un impiego nominando uno *sponsor-garante*. Per ottenere un permesso è necessario dimostrare un rapporto professionale con un datore di lavoro legalmente residente in Italia e rientrare nella quota di immigrati ammessi all'ingresso nel paese. La legge ha ridotto le possibilità per gli immigrati di insediarsi in Italia. Infatti, ha rinsaldato il legame fra occupazione e *status* giuridico, tramite il contratto di soggiorno tra datore di lavoro e lavoratore straniero: concessi generalmente per un anno, i permessi di soggiorno scadono al termine della collaborazione, momento in cui è obbligatorio lasciare il paese a meno che non si ottenga un nuovo impiego entro sei mesi. Inoltre, ha portato a sei il numero di anni necessari per fare domanda della carta di soggiorno<sup>31</sup>. Infine, ha ristretto il diritto di ricongiungimento familiare a coniugi e figli minorenni. Nonostante gli sforzi di controllo delle frontiere, permane il problema di un'irregolarità favorita da disfunzioni strutturali del mercato del lavoro italiano<sup>32</sup>.

Circa il quadro normativo relativo all'integrazione degli immigrati, la Legge Bossi-Fini ha mantenuto le disposizioni della Turco-Napolitano (cfr. nota 28), ma ha diminuito i finanziamenti per l'integrazione. Sono state confermate le norme che garantiscono diritti fondamentali agli irregolari, quelle che concedono ai regolari gli stessi diritti civili e sociali dei cittadini italiani, e quelle volte specificamente a favorire l'integrazione. Regioni, province e comuni continuano ad avere un ruolo centrale nell'applicazione delle normative nazionali. Alle regioni si richiede di adottare politiche atte a facilitare l'integrazione, che devono successivamente essere attuate da province e comuni in collaborazione con organizzazioni non governative, istituti di beneficenza e associazioni di immigrati. Gli interessi degli immigrati a livello locale sono rappresentati da loro specifici organismi di rappresentanza. La

<sup>30</sup> Per analisi dell'evoluzione delle politiche di immigrazione in Italia e del dibattito che le ha accompagnate cfr., fra altri, BASILISI, M., *Sull'integrazione della popolazione immigrata*, op. cit.; EINAUDI, Luca, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità ad oggi*, Bari, Edizioni Laterza, 2007, 433 p.

<sup>31</sup> Il Decreto legislativo 8 gennaio 2007 n. 3 (GU, n. 24 del 30 gennaio 2007), in attuazione della direttiva 2003/109/CE, ha riportato a 5 gli anni di residenza richiesti per avanzare la domanda di ottenimento della carta di soggiorno, rinominata con "permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo".

<sup>32</sup> FINOTELLI, Claudia; SCIORTINO, Giuseppe, *The importance of Being Southern: The Making of Policies of Immigration Control in Italy*, «European Journal of Migration and Law», 11, 2009, pp. 119-138. Gli autori indicano la radicata economia sommersa italiana quale principale causa del riformarsi di componenti irregolari dopo ogni regolarizzazione.

capacità di questi organismi di elaborare progetti concreti di integrazione appare limitata alla maggior parte degli esperti<sup>33</sup>. Gli immigrati possono partecipare soltanto indirettamente alla vita politica italiana, iscrivendosi ad associazioni, sindacati e partiti politici<sup>34</sup>. Recentemente, la Legge del 15 luglio 2009 n. 94, *Disposizioni in materia di sicurezza pubblica*, ha introdotto nuove misure per contrastare più efficacemente irregolarità, clandestinità ed elusione delle norme preesistenti, e per favorire un accordo di integrazione<sup>35</sup>.

Circa l'acquisizione della cittadinanza italiana, la Legge 91/1992 predilige i legami familiari: le vie principali per ottenerla sono lo *ius sanguinis*, ovvero la consanguineità con un cittadino, e lo *ius connubii*, ovvero il matrimonio con un cittadino<sup>36</sup>. Gli italiani espatriati hanno il diritto di mantenere la cittadinanza, e i loro discendenti l'acquisiscono automaticamente pur risiedendo all'estero. I coniugi stranieri di cittadini italiani possono acquisire la cittadinanza dimostrando la coabitazione *more uxorio* per sei mesi in Italia (periodo innalzato a due anni dalla Legge 94/2009, cfr. nota n. 36) per tre anni all'estero. Al contrario, gli stranieri che vivono e lavorano in Italia e non hanno legami familiari con cittadini italiani possono ottenere la naturalizzazione a condizione che forniscano permessi di soggiorno validi rinnovati per dieci anni, che

<sup>33</sup> BASILI, M., *Sull'integrazione della popolazione immigrata*, op. cit. CALAVITA, K., *Immigrants at the Margins. Law, race and Exclusion in Southern Europe*, op. cit., pp. 75-97. Fra gli organismi di rappresentanza degli immigrati, Consulte regionali e Consigli territoriali, costituiti da gruppi di interesse italiani e associazioni di immigrati, dovrebbero tutelare i diritti degli immigrati e proporre strategie per risolvere i loro problemi. Tuttavia, si tratta di esperienze rare e con poco peso nella vita locale. Inoltre, i Consiglieri Aggiunti nei Consigli comunali, eletti da immigrati regolari, hanno il compito di proporre strategie di integrazione, pur non avendo diritto di voto nelle decisioni del Consiglio. Solo alcune municipalità (come Padova, Roma, Rimini) hanno provveduto ad istituire tali organismi.

<sup>34</sup> Su questi argomenti cfr. PALLIDDA, Salvatore, *Socialità e associazionismo degli immigrati*. In: CORTI, P.; SANFILIPPO, M. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali vol. 24. Migrazioni*, op. cit., pp. 623-636.

<sup>35</sup> GU, n. 170 del 24 luglio 2009 (Suppl. Ord.). Tra le principali novità introdotte dalla legge: reato di ingresso e soggiorno illegale punito con ammenda, trattenimento degli irregolari nei centri di identificazione ed espulsione da 60 fino a 180 giorni, associazioni di cittadini che segnalino situazioni a danno della sicurezza urbana o di disagio sociale, carcere per chi affitta a irregolari, superamento di un test di lingua italiana per il rilascio del permesso di soggiorno CE di lungo periodo, obbligo di sottoscrivere un accordo di integrazione per crediti la cui perdita integrale comporta la revoca del permesso, richiesta di due anni di convivenza (al posto di sei mesi) e del permesso di soggiorno per ottenere la cittadinanza per matrimonio con cittadino italiano.

<sup>36</sup> Per l'evoluzione delle leggi sulla cittadinanza, cfr. TINTORI, Guido, *Nuovi Italiani e italiani nel mondo. Il nodo della cittadinanza*. In: CORTI, P.; SANFILIPPO, M. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali vol. 24. Migrazioni*, op. cit., pp. 743-764. ZINCONE, Giovanna, *Due pesi e due misure: pronipoti d'Italia e nuovi immigrati*. In: EAD. (a cura di), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 3-51.

non sia rilevato alcun reato a loro carico e che il loro reddito sia giudicato sufficiente. Gli anni di residenza legale si riducono a quattro se i richiedenti sono cittadini dell'Ue (Unione europea) e a tre se sono in grado di dimostrare origini italiane. La decisione sulle domande di naturalizzazione spetta ai funzionari pubblici. È possibile che, al termine di una lunga fila amministrativa, la naturalizzazione venga negata<sup>37</sup>. È difficile acquisire la cittadinanza anche per i figli di stranieri nati e cresciuti in Italia. A questi la cittadinanza non può essere negata qualora ne facciano richiesta fra il 18° e il 19° compleanno; tuttavia, sono tenuti a dimostrare di aver risieduto legalmente in Italia dalla nascita, senza interruzioni.

La Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati ha sostenuto la necessità di concedere agli immigrati regolari il diritto di voto amministrativo attivo e passivo, come strumento per favorirne l'"integrazione ragionevole". La Commissione ha anche promosso la riduzione degli anni di residenza legale continuativa in Italia richiesti per la naturalizzazione, e l'introduzione dello *ius soli*, ovvero la concessione della cittadinanza italiana per nascita sul territorio nazionale<sup>38</sup>. Questi suggerimenti sono stati sostenuti da studiosi<sup>39</sup> e politici di diversi schieramenti<sup>40</sup>. I media *mainstream* hanno dato spazio al dibattito relativo a queste proposte di riforma.

In Italia, la stampa ha svolto un ruolo chiave nel dibattito pubblico sull'immigrazione straniera<sup>41</sup>. Le agenzie di stampa ufficiali, la stampa nazionale e locale e le emittenti radio-televisive tendono a sottolineare le dimensioni illecite e criminali dell'immigrazione, e a omettere le opinioni degli immigrati sulle questioni sociali<sup>42</sup>. L'immagine degli immigrati che

<sup>37</sup> Nel 2005, la durata media delle procedure di naturalizzazione era stimata in 3,8 anni (*ibidem*, p. 22).

<sup>38</sup> ZINCONE, G., *Introduzione e sintesi. Un modello di integrazione ragionevole*, op. cit. La Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati, incaricata dalla Legge Turco-Napolitano di riferire con cadenza annuale sui progressi dell'integrazione degli immigrati e presieduta da Giovanna Zincone, è rimasta in attività fino al 2001. Pur non essendo stata formalmente eliminata dalla Legge Bossi-Fini, non è stata più nominata.

<sup>39</sup> Per esempio: CODINI, Ennio; D'ODORICO, Marina, *Una nuova cittadinanza. Per una riforma della legge del 1992*, Milano, Franco Angeli, 2007; GOLINI, Antonio, *Considerazioni conclusive*. In: Id. (a cura di), *L'immigrazione straniera: indicatori e misure di integrazione*, op. cit., pp. 163-172; TINTORI, G., *Nuovi Italiani e italiani nel mondo. Il nodo della cittadinanza*, op. cit.; ZINCONE, Giovanna, *Il perché del presente e gli auspici per il futuro che potrebbe essere migliore*. In: EAD. (a cura di), *Familiismo legale. Come (non) diventare italiani*, op. cit., pp. 139-164.

<sup>40</sup> Oltre a politici di centro e di sinistra, Gianfranco Fini, già segretario del partito di destra Alleanza nazionale, si è dichiarato in varie occasioni a favore del diritto di voto amministrativo agli immigrati residenti.

<sup>41</sup> SCIORTINO, Giuseppe; COLOMBO, Asher, *The flows and the flood: the public discourse on immigration in Italy, 1969-2001*, «Journal of Modern Italian studies», (9), 1, 2004, pp. 94-113.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

ne risulta può influire sfavorevolmente sulle relazioni etniche<sup>43</sup>. Da alcune indagini sociali è emerso che gli italiani, pur considerando utile il contributo degli immigrati all'economia del paese e auspicabile un ampliamento dei loro diritti sociali e politici, sono diffidenti nei loro confronti e preoccupati per i nuovi ingressi. A loro volta, gli immigrati ritengono che i media *mainstream* italiani stimolino atteggiamenti intolleranti verso gli stranieri<sup>44</sup>. Accanto a norme generali anti-discriminatorie, specifiche dichiarazioni di principio (come la *Carta di Ercolano* del 1995) impegnano i giornalisti a fornire informazioni imparziali sull'immigrazione<sup>45</sup>.

Rispetto ai media *mainstream*, quelli diretti e dedicati agli immigrati offrono più visibilità alle loro culture e alle loro opinioni<sup>46</sup>, trattando l'immigrazione in tutti i suoi aspetti socio-economici e culturali, e dando la possibilità agli immigrati di esprimere le proprie opinioni sull'immigrazione e su questioni sociali generali. La maggior parte di questi media è a carattere locale, e i programmi televisivi sono trasmessi per lo più in orari notturni. Ai sensi della legge italiana (n. 69 del 3 febbraio 1963, *Ordinamento della professione di giornalista*), solo ad alcuni stranieri è permessa l'attività giornalistica e posizioni di responsabilità negli organi di stampa<sup>47</sup>. Inoltre, le normative sull'editoria non prevedono sostegni per media diretti e dedicati<sup>48</sup>. Un tipo di

<sup>43</sup> COTESTA, Vittorio, *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2005; LOSITO, Gianni, *Il potere dei media*. Roma, Carocci Editore, 2007.

<sup>44</sup> COTESTA, Vittorio, *Con occhi stranieri*. In: ID., *Lo Straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2002, pp. 81-136; MAKNO & CONSULTING; MINISTERO DELL'INTERNO, *Osservatorio sociale sulle immigrazioni in Italia 2008, 2° edizione*, [www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/15/0674\\_ricerca\\_abis\\_aprx.ppt](http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/15/0674_ricerca_abis_aprx.ppt), ultimo accesso: 4.11.2009.

<sup>45</sup> COSPE (COOPERAZIONE PER LO SVILUPPO DEI PAESI EMERGENTI), *Libertà di stampa e discriminazione razziale. Rassegna sulla normativa in materia e analisi dei codici di condotta in Italia*. Firenze, 2003, [www.cospe.it/uploads/documents/allegati/tuning\\_into\\_diversity\\_normativa\\_kb194.pdf](http://www.cospe.it/uploads/documents/allegati/tuning_into_diversity_normativa_kb194.pdf), ultimo accesso: 4.11.2009.

<sup>46</sup> CORTE, Maurizio, *Comunicazione e giornalismo interculturale. Pedagogia e ruolo dei mass media in una società pluralistica*. Padova, Cedam, 2006; COSPE, *Media & Informazione. Pratiche e realtà della diversità in Italia*. 2006, [www.mediamrad.it/attachments/MediaInfo\\_It\\_Web\\_Bassedef.pdf](http://www.mediamrad.it/attachments/MediaInfo_It_Web_Bassedef.pdf), ultimo accesso: 4.11.2009; MANERI, M.; MELI, A. (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturali in Italia*, op. cit.

<sup>47</sup> GU, n. 49 del 2 febbraio 1963. Solo i cittadini italiani e dell'Ue sono ammessi all'Ordine dei Giornalisti. I cittadini di paesi terzi possono registrarsi all'Ordine soltanto se i loro paesi d'origine hanno firmato un accordo con il governo italiano che consente loro di esercitare la professione giornalistica in Italia.

<sup>48</sup> La Legge 5 agosto 1981 n. 416, *Disciplina delle imprese editrici e provvidenze per l'editoria*, GU, n. 215 del 6 agosto 1981, e successive modifiche, prevede contributi per la stampa italiana all'estero, ma non per quella in lingua estera in Italia. Tuttavia, alcuni enti locali (come Emilia-Romagna e Friuli Venezia Giulia) hanno destinato so-

studi su questi media individua tipologie di iniziative editoriali sulla base delle loro caratteristiche principali (contenuti, obiettivi, composizione della redazione, tiratura e diffusione)<sup>49</sup>; un altro ne confronta i contenuti con quelli *mainstream*, ed elabora indicazioni per un nuovo giornalismo rivolto sia agli immigrati che agli autoctoni<sup>50</sup>.

## Dati e metodo

In questo studio, non si analizzano né le iniziative editoriali né i contenuti della stampa diretta e dedicata; ci si propone, invece, di esplorare opinioni di giornalisti-immigrati di questa stampa sulla coesistenza con gli italiani. Per il loro lavoro, si presume che tali giornalisti conoscano i problemi degli immigrati stranieri nelle loro interazioni con gli italiani e la società italiana.

Si rilevano 35 testate della stampa diretta e dedicata, contattando le redazioni identificate in studi precedenti<sup>51</sup>, alcune ambasciate e associazioni di immigrati<sup>52</sup>. Si considerano solo le testate dichiarate dai rispettivi direttori conformi alla definizione di stampa diretta e dedicata, omettendo quelle a diffusione locale, caratterizzate da circoscritti bacini di lettori. La Tabella 1 riassume le principali caratteristiche delle testate rilevate.

steigni a media multiculturale locali; MANERI, M.; MELI, A. (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturale in Italia*, op. cit., pp. 106-107.

<sup>49</sup> CNEL (CONSIGLIO NAZIONALE DELL'ECONOMIA E DEL LAVORO), *La comunicazione interculturale. Indagine e riflessioni sulla stampa di immigrazione in Italia e sulla stampa italiana all'estero*. Roma, 2004, [www.portalecnel.it/Portale/documenti.nsf/vwPerONC?Openview](http://www.portalecnel.it/Portale/documenti.nsf/vwPerONC?Openview), ultimo accesso: 4.11.2009; COSPE, *Offerta multiculturale nella stampa, tv e radio in Italia*. Firenze, 2002, [www.cospe.it/uploads/documenti/allegati/tuning\\_into\\_diversity\\_monitor\\_kb330.pdf](http://www.cospe.it/uploads/documenti/allegati/tuning_into_diversity_monitor_kb330.pdf), ultimo accesso: 4.11.2009; GABELLERI, Felicita, *L'informazione degli immigrati*. In: SORRENTINO, Carlo (a cura di), *Il giornalismo in Italia. Aspetti, processi produttivi, tendenze*. Roma, Carocci, 2003 pp. 261-272; LICATA, Delfina, *Immigrazione e mass media*. In: CARITAS - MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier statistico 2003. XII rapporto sull'immigrazione*. Roma, Nuova Anterem, 2003, pp. 205-215; LOMBARDI, Bruno, *La nascita e lo sviluppo del mercato editoriale etnico in Italia*, «Affari sociali internazionali», 3, 2004, pp. 41-52; MANERI, M.; MELI, A. (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturale in Italia*, op. cit.; MAURI, Luigi; LAFFI, Stefano; COLOGNA, Daniele, *Così vicini, così lontani. Per una comunicazione multiculturale*. Roma, Rai-Eri, 1999.

<sup>50</sup> CORTE, M., *Comunicazione e giornalismo interculturale. Pedagogia e ruolo dei mass media in una società pluralistica*, op. cit.; COSPE, *Media & Informazione. Pratiche e realtà della diversità in Italia*, op. cit.; MANERI, Marcello, *Dentro il messaggio: un'informazione*. In: MANERI, M.; MELI, A. (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturale in Italia*, op. cit., pp. 91-101.

<sup>51</sup> CNEL, *La comunicazione interculturale. Indagine e riflessioni sulla stampa di immigrazione in Italia e sulla stampa italiana all'estero*, op. cit.; COSPE, *Offerta multiculturale nella stampa, tv e radio in Italia*, op. cit.

<sup>52</sup> Anche internet, negozi etnici ed edicole specializzate i situate nel quartiere Esquilino di Roma (un'area ad alta densità di abitanti immigrati) sono stati consultati.

Tabella 1: Testate rilevate per paese o area geografica d'origine delle comunità cui sono rivolte (al 30/06/2006)

Paese o area di origine delle comunità cui sono rivolte	N. di testate	Lingua madre	Lingua italiana	Copie mensili stampate (a)	Copie mensili disponibili per 100 immigrati (%) (b)	Ripartizione geografica con il maggior numero di copie
Africa anglofona	3	3	1	33.000	55,2	Lazio, Nordest, Napoli
Africa francofona	1	1		20.000	25,8	Nordest
Maghreb	1	1		20.000	6,4	d.a. (c)
Bangladesh	1	1		2.000	5,5	Brescia
Cina	5	5		158.000	140,6	Milano, Roma, Prato, Torino
India	1	1		10.000	19,4	Venezia
Pakistan	1	1		5.000	14,7	Lombardia
Filippine	3	3		192.000	249,3	Milano, Roma
Sri Lanka	1	1		5.000	11,8	Lombardia
America latina	2	2	1	28.500	15,9	Milano, Roma
Brasile	1	1		7.000	22,8	Milano, Roma
Brasile e Africa lusofona	1	1		12.000	33,5	Venezia
Albania	3	3	3	44.750	17,5	Lecce, Bologna, Rimini
Bulgaria	1	1		10.000	57,2	Lombardia
Polonia	2	2	1	12.667	17,5	Lazio, Milano, Torino
Romania	1	1		40.000	14,7	Roma
Russia	1	1		10.000	49,8	Lazio
Ucraina	2	2	1	30.000	25,4	Lazio, Campania
Paesi arabi	2	2		30.000	8,1	Lombardia
Tutti i paesi di origine	2		2	1.005.000	44,2	Roma
<b>Totale</b>	<b>35</b>	<b>33</b>	<b>9</b>	<b>1.674.917</b>	<b>73,7</b>	

Note: (a) Si assume 1 mese = 4 settimane; (b) Per ogni comunità di destinazione, calcoliamo la percentuale del numero totale di copie stampate mensilmente al 30 giugno 2006 sul numero totale di cittadini dei paesi d'origine delle comunità di destinazione che erano presenti in Italia al 31 dicembre 2005 (Fonte: CARITAS - MIGRANTES, Immigrazione. Dossier statistico 2006. XVI rapporto sull'immigrazione. Roma, Edizioni Idos, 2006); (c) Dato assente.

Le testate si rivolgono a 20 diverse collettività di immigrati. La maggior parte ha cadenza mensile ed è scritta nella lingua madre della comunità di destinazione. Sulla base di una stima di larga massima, si osserva che alle collettività numericamente più importanti in Italia, non sempre corrisponde una quantità di informazione stampata altrettanto significativa. Per esempio, per i romeni e gli albanesi, la disponibilità mensile di copie per 100 membri delle comunità è inferiore a quella di gruppi numericamente meno importanti, come i bulgari o i russi. La disponibilità sul territorio delle testate appare nettamente sbilanciata a favore delle regioni settentrionali. Le testate si possono acquistare in negozi etnici o edicole specializzate (per € 1,50 circa), o sono disponibili gratuitamente presso *phone centers*, agenzie di *money transfer*, consolati, associazioni, biblioteche<sup>63</sup>. I principali argomenti trattati riguardano la vita degli immigrati in Italia (notizie e tradizioni italiane, norme sull'immigrazione, feste e incontri delle comunità straniere) e avvenimenti nei paesi di origine.

Per ciascun giornale, si intervista il direttore o un giornalista-immigrato da lui indicato. Si svolgono in tutto 31 interviste. In quattro casi l'intervistato fa parte di due diverse redazioni; in un caso due intervistati hanno partecipato alla stessa conversazione. Gli intervistati sono complessivamente 32, e provengono da 21 paesi diversi (Tabella 2). La Tabella 3 riassume le loro principali caratteristiche socio-demografiche.

Gli intervistati variano per sesso, età, cittadinanza e religione, nonché per numero di anni trascorsi in Italia fino al momento dell'intervista. La maggior parte è in possesso di un permesso di soggiorno, e tutti hanno un grado di istruzione medio-alto.

Le interviste semi-strutturate sono state svolte fra dicembre 2005 e luglio 2006, quasi tutte in lingua italiana.

Tabella 2: Area geografica e paese d'origine dei 32 intervistati

Area geografica	Paese d'origine	Intervistati (N=32)
Africa	Camerun, Costa d'Avorio, Kenya, Nigeria	5
Asia	Bangladesh, Cina, India, Pakistan, Filippine, Sri Lanka	10
America centro-meridionale	Argentina, Brasile, Cile	6
Europa	Albania, Bulgaria, Polonia, Romania, Russia, Ucraina	9
Africa settentrionale e Medio Oriente	Giordania, Marocco	2

<sup>63</sup> Le principali fonti di finanziamento sono: donazioni e abbonamenti dei lettori, inserzioni pubblicitarie di imprese di immigrati, come negozi di generi alimentari, negozi di abbigliamento, saloni di parrucchieri, e inserzioni pubblicitarie relative a prodotti italiani rivolti agli immigrati, come servizi telefonici e di *money transfer*. La Federazione dei Media Culturali Stranieri è un'associazione di giornalisti-immigrati il cui obiettivo principale è reperire fonti di finanziamento per i media prodotti dagli immigrati. Inoltre, la *Piattaforma italiana dei media multiculturali* è un documento inteso a dare visibilità alle rivendicazioni dei media diretti e dedicati.

Tabella 3: Caratteristiche socio-demografiche dei 32 intervistati al momento dell'intervista

Caratteristiche	Intervistati	Caratteristiche	Intervistati	Caratteristiche	Intervistati
<b>Sesso</b>		<b>Anni trascorsi in Italia</b>		<b>Istruzione</b>	
Maschi	18	< = 5	8	Università	21
Femmine	14	6-10	7	Medie superiori	9
		11-15	8	Medie inferiori	1
		16-20	5	Dato assente	1
<b>Età</b>				<b>Religione</b>	
< = 25	2	21-25	3	Animista	2
25-30	4	Dato assente	1	Ateo	6
31-35	4			Buddista	1
36-40	9	<b>Permesso di soggiorno</b>	14	Cattolico	7
41-45	5	Breve termine	8	Anglicano	4
46-50	6	Lungo termine	2	Musulmano	3
> = 51	1	In corso di approvazione	7	Cristiano ortodosso	4
Dato assente	1	Cittadini italiani	1	Sikh	1
		Dato assente		Dato assente	4

Le domande delle interviste sono elaborate in base alla domanda di ricerca<sup>54</sup> e ai tre ambiti di coesistenza sopra descritti. Si esplorano le opinioni degli intervistati in quattro aree tematiche principali: 1) motivazioni e aspirazioni alla base delle esperienze migratorie degli immigrati, e principali difficoltà che ne impediscono la realizzazione; 2) atteggiamenti reciproci di immigrati e italiani nelle relazioni interpersonali, e rispettive percezioni degli effetti demografici, socio-economici e culturali dell'immigrazione sulla società ospitante; 3) normativa italiana sull'immigrazione e auspicabili riforme; 4) normativa italiana sulla cittadinanza e auspicabili riforme. Le opinioni degli intervistati sono studiate in due prospettive: a) percezioni degli intervistati circa i problemi di coesistenza fra immigrati e italiani (problemi percepiti), e b) opinioni degli intervistati sulle strategie che potrebbero essere impiegate per migliorare la coesistenza fra le due popolazioni (soluzioni proposte). Nelle conversazioni faccia a faccia, gli intervistati hanno sollevato questioni riguardo le politiche nel campo dell'istruzione e dei media che non erano contemplate nelle linee guida originarie dell'intervista. Le interviste sono state registrate con il consenso degli intervistati e successivamente trascritte e analizzate applicando il metodo della codificazione tematica<sup>55</sup>.

## Risultati

Nei paragrafi che seguono si analizzano le opinioni degli intervistati in riferimento a ciascuno dei tre ambiti della coesistenza precedentemente definiti.

<sup>54</sup> WENGRAF, Tom, *Qualitative research interviewing*. London, Sage, 2001, p. 424.

<sup>55</sup> FLICK, Uwe, *An introduction to qualitative research*. London, Sage, 2009.

## *Accesso legale ed effettivo degli immigranti a diritti e opportunità nel paese ospitante*

Relativamente al primo ambito della coesistenza, gli intervistati sollevano questioni inerenti a: permesso di soggiorno, occupazione, alloggio, sanità, lingua italiana, scuola, informazione, partecipazione politica e cittadinanza.

Riguardo al permesso di soggiorno, gli intervistati osservano che gli immigrati incontrano difficoltà nell'ottenere e nel mantenere lo *status* legale. Si richiede loro di dimostrare di avere un'occupazione legale se vogliono ottenere o rinnovare un permesso per motivi di lavoro. Tuttavia, pochi datori di lavoro sono disposti a firmare contratti, perché ciò implica oneri aggiuntivi, come il pagamento di contributi previdenziali. Gli intervistati osservano che spesso gli immigrati versano loro stessi le imposte richieste dallo Stato, e che, in molti casi, ricevono documenti già scaduti. Secondo loro, tutto ciò, unito alla breve validità del permesso (quasi sempre un anno), rende lo *status* legale una preoccupazione costante per gli immigrati. Oltre all'estensione della validità del permesso, gli intervistati suggeriscono di incoraggiare i datori di lavoro e i funzionari pubblici italiani a rispettare la legge nelle loro interazioni con gli immigrati.

Gli intervistati denunciano il fatto che i datori di lavoro italiani spesso ignorano il diritto degli immigrati a ricevere lo stesso trattamento degli italiani sul posto di lavoro. Gli immigrati sono tendenzialmente pagati meno degli italiani à parità di mansioni, e non ricevono promozioni. Per gli intervistati, è necessario che i datori di lavoro conoscano i diritti riconosciuti agli immigrati, e giudichino gli individui sulla base dei loro meriti e a prescindere dalle loro origini. Gli intervistati riferiscono, inoltre, che i diritti degli immigrati sono spesso violati anche relativamente all'affitto e all'acquisto di abitazioni, e all'assistenza sanitaria. Gli affittuari italiani spesso rifiutano le richieste di affitto degli immigrati, o chiedono loro prezzi più alti di quelli applicati agli italiani. Molti immigrati, per questo, sono costretti a condividere l'alloggio e spesso vivono in condizioni di sovraffollamento. Le banche italiane a volte negano agli immigrati il diritto di ottenere mutui per l'acquisto di una casa, o chiedono loro maggiori garanzie finanziarie rispetto agli italiani. Inoltre, gli intervistati osservano che gli immigrati si vedono talora negare o limitare il diritto di ricevere assistenza sanitaria. Nella citazione che segue, un intervistato, con riferimento alle opportunità lavorative, propone di incoraggiare gli italiani a rispettare la legge nelle loro interazioni formali istituzionalizzate con gli immigrati:

*Quello che conta è avere un rispetto reciproco tra le persone. Magari uno si siede volentieri a tavola con te per bere qualche bicchiere insieme. Ma poi, quando si tratta di opportunità di lavoro te le negano, perché danno per scontato che non le meriti. Tutti dovrebbero avere le stesse*

*opportunità, a prescindere da qualsiasi differenza fisica o culturale. Tutto dovrebbe dipendere soltanto dal carattere degli individui, come diceva Martin Luther King.*

Per gli intervistati, la scarsa conoscenza della lingua italiana da parte degli immigrati è una delle cause principali che impedisce loro di rivendicare i propri diritti. A loro parere, i corsi di lingua italiana dovrebbero essere disponibili su vasta scala e obbligatori; inoltre, i figli degli immigrati che arrivano nel paese in età scolare dovrebbero frequentare questi corsi prima dell'inizio dell'anno scolastico, per colmare in tempo le loro difficoltà linguistiche, a causa delle quali spesso risultano bocciati o abbandonano la scuola.

Gli intervistati sottolineano anche che gli immigrati sono insufficientemente informati sui propri diritti e sulle proprie responsabilità in Italia. Pochi sanno di avere diritto a richiedere mutui bancari per l'acquisto della casa, o di iscriversi a corsi gratuiti di lingua. Quasi nessuno sa affrontare le procedure amministrative richieste per godere di alcuni diritti, in particolare l'assistenza gratuita sanitaria di base. I rispondenti suggeriscono di potenziare i servizi informativi sulle normative italiane nella lingua madre degli immigrati. Inoltre, poiché anche la stampa diretta e dedicata fornisce queste informazioni, propongono un sostegno finanziario statale per aumentarne la sua tiratura e diffusione. Gli intervistati auspicano anche una riforma delle norme italiane che rendono difficile a cittadini non-Ue di praticare la professione giornalistica e assumere posizioni di responsabilità presso organi di stampa.

Per quanto riguarda la partecipazione politica, gli intervistati osservano che i rappresentanti degli immigrati a livello locale hanno coltà assai limitate. Inoltre, secondo gli intervistati, mancano le precondizioni necessarie alla concessione del diritto di voto amministrativo attivo e passivo agli immigrati. Essi ritengono che, da un lato, gli italiani non sono ancora pronti per votare candidati di origine straniera; dall'altro, gli immigrati sono troppo impegnati a risolvere i problemi della loro vita quotidiana per interessarsi al voto amministrativo. Nella seguente citazione, un intervistato sottolinea l'urgenza di risolvere tali problemi, piuttosto che concedere il diritto di voto locale:

*...i tempi non sono ancora maturi. Sarebbe inutile dare loro il diritto di voto. Per chi voterebbero? (...) Su mille immigrati, quanti avrebbero interesse a votare? Quattrocento? Senti, se ancora la gente lotta per il permesso di soggiorno, per la casa, io credo che il voto sia l'ultima delle loro preoccupazioni.*

Gli intervistati esprimono opinioni differenti circa l'acquisizione della cittadinanza italiana da parte degli immigrati. Alcuni ritengono

che, dando a chi la consegue la sensazione di appartenere alla società ospitante, essa migliori le sue interazioni con gli italiani. Altri, invece, attribuiscono all'acquisizione della cittadinanza un valore puramente simbolico («È solo un cambiamento del tuo *status legale*, da cittadino di serie Z a cittadino di serie A»): essa libera chi la consegue dall'obbligo dei rinnovi periodici dei documenti di soggiorno e comporta il conseguimento degli stessi diritti dei cittadini italiani, ma non comporta il sentimento di appartenenza alla società ospitante. Tutti gli intervistati auspicano la semplificazione dei requisiti di naturalizzazione in Italia, ma al contempo richiamano l'urgenza di raccomandare maggiore rispetto della legge e delle qualifiche formative e professionali degli immigrati. La mancanza di rispetto degli italiani nelle interazioni con gli immigrati può impedire anche a chi ha ottenuto la naturalizzazione di accedere effettivamente ai propri diritti e opportunità legali.

*Perché l'integrazione abbia luogo, è necessario riconoscere i contributi degli immigrati allo sviluppo della società. È necessario far capire alle persone l'utilità degli immigrati, e dare agli immigrati la possibilità di svolgere le proprie professioni. La cosa più importante è accettare gli immigrati come esseri umani, diversi perché provenienti da un'altra cultura, ma anche uguali, perché fanno le stesse cose, vivono nello stesso paese, e in ultima analisi condividono la stessa cultura. L'integrazione degli immigrati passa attraverso questo processo. Non ha nulla a che vedere con la cittadinanza.*

Gli intervistati osservano che gli immigrati mantengono contatti con i loro paesi d'origine. Per questo, molti di loro sono più interessati a ottenerne la carta di soggiorno, che li solleva dall'obbligo di rinnovare periodicamente i documenti di soggiorno, senza recidere i legami affettivi con il paese d'origine, piuttosto che la cittadinanza. Gli intervistati considerano, invece, fondamentale l'acquisizione della cittadinanza italiana da parte dei figli di immigrati cresciuti e scolarizzati in Italia, poiché essa li aiuta ad acquisire un senso di appartenenza al paese in cui vivono. Essi sostengono l'introduzione dello *ius soli*, e la riduzione dei (dieci) anni di residenza legale continuativa in Italia richiesti per la naturalizzazione.

### *Relazioni interpersonali fra immigrati e fra immigrati e italiani*

Le opinioni dei rispondenti circa il secondo ambito della coesistenza riguardano: gli atteggiamenti degli italiani verso gli stranieri, gli atteggiamenti degli stranieri verso gli italiani, i rapporti intra-comunitari e intercomunitari, e i rapporti fra figli di immigrati e italiani.

Con riferimento agli atteggiamenti degli italiani verso gli immigrati, gli intervistati percepiscono calore e gentilezza verso i nuovi ar-

rivati. Tuttavia, considerano l'ospitalità degli italiani come una sorta di "cordialità apparente". Secondo loro, gli italiani tendono a stringere solo amicizie superficiali con gli stranieri, e sono diffidenti nei confronti di coloro che non conoscono in prima persona. Inoltre, hanno pregiudizi nei confronti di intere collettività (alcuni accennano ad una generalizzata sfiducia verso gli albanesi e simpatia verso i filippini). Gli intervistati ritengono che la mancanza di fiducia degli italiani verso gli immigrati derivi dalla rappresentazione distorta degli immigrati da parte dei media *mainstream*. I giornalisti italiani tendono a concentrarsi sulle attività illecite e criminali degli immigranti, e di rado parlano dei loro problemi quotidiani, delle loro storie di vita e delle loro culture. I messaggi mediatici parlano principalmente di quegli immigrati che infrangono la legge. Gli intervistati auspicano politiche che richiedano ai media *mainstream* di coinvolgere gli immigrati come fonti e testimoni di notizie e come produttori, progettisti e *performer*. A loro parere, in questo modo si promuoverebbe l'interesse degli italiani a rapporti autentici con gli immigrati.

Per quanto riguarda gli atteggiamenti degli immigrati verso gli italiani, gli intervistati osservano che, parlando di tradizioni e normative italiane, la stampa diretta e dedicata può incoraggiare l'interesse degli immigrati a migliorare le proprie interazioni con gli italiani. Secondo loro, tale stampa può anche favorire le relazioni intra-comunitarie e intercomunitarie degli immigrati, poiché offre informazioni su iniziative culturali, incontri e feste delle comunità immigrate. Gli intervistati affermano che questi rapporti possono essere ostacolati da atteggiamenti di diffidenza degli immigrati verso membri appartenenti ad altre o alle loro stesse comunità. Molti tendono ad assimilare la diffidenza degli italiani verso intere collettività.

Gli intervistati suggeriscono anche politiche volte a favorire lo sviluppo di rapporti improntati al rispetto fra figli di immigrati e loro coetanei italiani. Nonostante le amicizie che possono nascere a scuola, gli italiani e gli immigrati adulti mostrano sovente diffidenza reciproca. Gli intervistati ritengono che soltanto formando alla conoscenza e all'apprezzamento delle differenze culturali sia possibile sradicare la sfiducia reciproca e stimolare relazioni rispettose e autentiche. Secondo loro, in particolare, è necessario che la scuola italiana non solo insegni la cultura italiana, ma introduca anche alle altre culture europee e extra-europee:

*Le scuole dovrebbero aprire a diverse realtà. Dovrebbero insegnare un po' di tutto. Non soltanto la storia d'Italia, ma anche che cosa è successo e sta succedendo in altre parti del mondo (...) Se si insegnano soltanto l'Italia e l'italiano, trascurando le altre culture, l'integrazione sarà difficile. I bambini non capiranno mai perché gli immigrati vengono in Italia e in cosa consistono le loro culture.*

## **Le interazioni fra immigrazione e sistema sociale nel suo complesso**

Le opinioni dei rispondenti sul terzo ambito della coesistenza riguardano questioni come il contributo dell'immigrazione alla società e la coesione sociale.

Secondo gli intervistati, la società italiana trae beneficio dal contributo demografico e socio-economico dell'immigrazione. Gli immigrati contribuiscono alla crescita demografica del paese e al suo sistema pensionistico; inoltre, essi sostengono sia la domanda che l'offerta del mercato e rappresentano una forza-lavoro a basso costo per occupazioni poco qualificate e poco pagate, che i lavoratori italiani non sono disposti a svolgere. Per potenziare il contributo degli immigrati alla società, gli intervistati auspicano che i politici si impegnino a risolvere le difficoltà nell'ottenimento e nel mantenimento dello *status* legale. Solo se si consente agli immigrati di ottenere uno *status* legale certo, essi contribuiranno in maniera duratura alla crescita economica del paese:

*...come crede che viva un immigrato che è qui da sette, otto, dieci anni e ha ancora un permesso di soggiorno valido per un anno? Questo immigrato sicuramente non ha voglia di spendere una lira per comprare mobili, elettrodomestici, ecc. Vive, mette i soldi da parte e basta. Non investe in questo paese. (...) Il paese come può svilupparsi se la forza-lavoro, che manda avanti il sistema, spedisce tutti i guadagni all'estero?*

Per il mantenimento della coesione sociale, gli intervistati auspicano il rispetto della cultura, delle tradizioni e delle leggi italiane da parte degli immigrati, e una migliore gestione degli ingressi da parte degli italiani. L'arrivo illegale di forza lavoro straniera a buon mercato alimenta il timore di perdere il posto di lavoro non soltanto fra gli italiani, ma anche fra gli immigrati che si sono insediati in Italia. Per gli intervistati, la procedura che i lavoratori stranieri devono seguire per ottenere i documenti necessari a entrare in Italia è impraticabile. Essa richiede che il dipendente straniero, prima di entrare in Italia, firmi un contratto di lavoro con un datore di lavoro che risiede regolarmente in questo paese. Tuttavia, nessun datore di lavoro assumerebbe un lavoratore straniero prima di averlo incontrato. Tale procedura viene utilizzata da chi già si trova in Italia per regolarizzarsi. Per gli intervistati, dovrebbe essere reintrodotto il meccanismo dello sponsor-garante (cfr. nota n. 28), e consentire l'ingresso legale di lavoratori stranieri selezionati, allo scopo di cercare un posto di lavoro. Infine, la polizia italiana dovrebbe rafforzare l'attuazione delle espulsioni di immigrati irregolari che commettono reati.

## **Riassunto e discussione**

Con riferimento all'ambito della coesistenza riguardante l'accesso legale ed effettivo degli immigrati a diritti e opportunità, gli intervistati

suggeriscono di migliorare le interazioni formali istituzionalizzate fra immigrati e italiani. Gli italiani dovrebbero rispettare la legge e i diritti individuali nelle loro interazioni con gli immigrati; gli immigrati dovrebbero migliorare la loro conoscenza della lingua e delle normative italiane. Questi sviluppi sono, secondo gli intervistati, precondizioni necessarie per il riconoscimento agli immigrati del diritto di voto amministrativo attivo e passivo, per la semplificazione dei requisiti di naturalizzazione e l'introduzione del principio dello *ius soli*. Dall'analisi delle opinioni degli intervistati riguardo l'ambito della coesistenza concernente le relazioni interpersonali, si evince che essi considerano la promozione della conoscenza e dell'apprezzamento di culture diverse la strategia più adatta per alleviare la reciproca diffidenza fra italiani e stranieri, e per accrescere il rispetto reciproco. Essi suggeriscono di adottare politiche nel campo dei media e dell'istruzione volte a promuovere il dialogo interculturale. Queste politiche vengono promosse anche con riferimento all'ambito della coesistenza relativo alle interazioni fra immigrazione e sistema sociale. Da una parte, gli italiani dovrebbero riconoscere la rilevanza demografica e socio-economica dell'immigrazione per l'Italia e impegnarsi a migliorare la condizione degli immigrati in Italia, nonché la gestione degli ingressi; dall'altra gli immigrati dovrebbero rispettare la cultura, le tradizioni e le normative italiane. Si può dunque concludere che, per gli intervistati, la promozione della comunicazione interculturale, mediante politiche nel campo dei media e dell'istruzione, rappresenta la principale strategia per favorire una piena e fruttuosa coesistenza fra immigrati e italiani.

Rispetto al concetto di integrazione di Zincone<sup>66</sup>, secondo gli intervistati si dovrebbero adottare politiche volte a perseguire interazioni positive fra gruppi etnici, e fra questi e gli autoctoni. Secondo loro, lo sviluppo della coesistenza «cioè del vivere insieme da parte della popolazione autoctona e dei vari gruppi etnici con scambi culturali che mirino ad arricchire il patrimonio di ognuno dei popoli»<sup>67</sup> è realizzabile tramite politiche nel campo mediale e dell'istruzione. Questi suggerimenti vanno interpretati alla luce delle specificità degli intervistati. Si tratta di immigrati con documenti di soggiorno regolari e livelli di istruzione medio-alti, che lavorano come giornalisti in Italia. I loro background formativi e interessi professionali di giornalisti-immigrati possono essere alla base della loro insistenza sugli effetti dei messaggi mediatici e della scuola sugli atteggiamenti reciproci di immigrati e autoctoni, e sulla necessità di potenziare la stampa diretta e dedicata.

<sup>66</sup> ZINCONE, G., *Introduzione. Il passaggio al primo piano*, op. cit., pp. 7-67.

<sup>67</sup> GOLINI, A., *La popolazione del pianeta*, op. cit., p. 116.

Immigrati irregolari con un basso livello di istruzione, per esempio, potrebbero avere opinioni diverse sulla coesistenza con gli italiani.

Possiamo identificare tre spunti di riflessione: primo, la necessità di riformare la normativa italiana sulla cittadinanza; secondo, la possibilità di promuovere la comunicazione interculturale mediante provvedimenti sull'istruzione; terzo, l'opportunità di incoraggiare il dialogo interculturale anche tramite politiche sui media.

Gli studiosi italiani hanno sottolineato la necessità di semplificare i requisiti per l'acquisizione della cittadinanza da parte degli immigrati e dei loro figli<sup>58</sup>, tramite una riduzione del numero di anni di residenza legale continuativa in Italia richiesti per la naturalizzazione e lo *ius soli*. Le politiche dell'Ue evidenziano l'importanza dell'accesso degli immigrati stranieri alla cittadinanza per la loro piena integrazione nelle società ospitanti. La maggior parte degli Stati membri richiede in media cinque anni di residenza per ottenere la naturalizzazione, ammette la doppia cittadinanza per molte nazionalità di immigrati non Ue, e concede ai figli di immigrati nati nel proprio territorio un agevole accesso alla cittadinanza. Molti hanno introdotto il superamento di esami di lingua e/o di cultura generale quale ulteriore requisito per ottenere la cittadinanza<sup>59</sup>. Gli intervistati sottolineano l'importanza di semplificare l'accesso alla cittadinanza italiana, per promuovere una piena e fruttuosa coesistenza, ma osservano altresì che alcuni immigrati potrebbero essere più interessati a ottenere la carta di soggiorno permanente che la cittadinanza italiana. Grazie alla rapidità dei mezzi di trasporto e alle comunicazioni di massa, gli immigrati possono mantenere legami culturali e politici con i loro paesi d'origine<sup>60</sup>.

Gli intervistati suggeriscono anche la promozione del rispetto reciproco fra immigrati e autoctoni mediante politiche dell'istruzione volte a sviluppare la conoscenza e l'apprezzamento delle diversità culturali. Ciò migliorerebbe le relazioni interpersonali fra stranieri e italiani e, in conseguenza, favorirebbe l'accesso effettivo degli immigrati ai diritti

<sup>58</sup> Per esempio: CODINI, E.; D'ODORICO, M., *Una nuova cittadinanza. Per una riforma della legge del 1992*, op. cit.; GOLINI, A., *Considerazioni conclusive*, op. cit.; TINTORI, G., *Nuovi Italiani e italiani nel mondo. Il nodo della cittadinanza*, op. cit.; ZINCONI, G., *Il perché del presente e gli auspici per il futuro che potrebbe essere migliore*, op. cit.

<sup>59</sup> CAPONIO, Tiziana, *Gli stranieri e le naturalizzazioni*. In: MINISTERO DELL'INTERNO, *1° Rapporto sugli immigrati in Italia*, 2007, pp. 164-185.

<sup>60</sup> GEORGIOU, Myria; BAILEY, Olga G.; HARINDRANATH, Ramaswami (a cura di), *Transnational Lives and the Media: Reimagining Diasporas*. Basingstoke, Palgrave, 2007; GUARNIZO, Luis Eduardo; PORTES, Alejandro; HALLER, William, *Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants*, «American Journal of Sociology», (108), 6, 2003, pp. 1211-1248; AMBROSINI, Maurizio, *La costruzione di identità trasversali*. In: CORTI, P.; SANFILIPPO, M. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali vol. 24. Migrazioni*, op. cit., pp. 673-690.

ti e alle opportunità loro riconosciuti dal paese ospitante. Secondo gli intervistati questi sviluppi aumenterebbero il contributo degli immigrati alla società italiana, e creerebbero condizioni adeguate per concedere il diritto di voto amministrativo agli immigrati e semplificare i requisiti di accesso alla cittadinanza. Alcuni studiosi hanno avanzato suggerimenti simili. Per esempio, Cesareo sostiene che per la sopravvivenza delle società contemporanee occorre sviluppare un interesse universale per le diversità culturali<sup>61</sup>. Sen promuove la creazione di un'identità globale, tramite un approccio attento all'equità intellettuale nell'insegnamento della storia<sup>62</sup>. Gli intervistati suggeriscono, in particolare, programmi scolastici fondati sull'insegnamento della cultura italiana, ma anche sulla trattazione di altre culture europee ed extra-europee. Portera sostiene programmi analoghi<sup>63</sup>, quali esempi di attuazione di una Pedagogia interculturale, che contribuiscano a formare una cittadinanza democratica universalmente condivisa.

Gli intervistati propongono, inoltre, politiche nel campo dei media volte a sviluppare la comunicazione interculturale. A loro parere i messaggi mediatici, come l'istruzione scolastica, possono promuovere il rispetto reciproco fra immigrati e italiani. Essi ritengono che tali politiche dovrebbero incoraggiare il coinvolgimento degli immigrati come fonti e testimoni di notizie. Alcuni studiosi hanno proposto simili suggerimenti. Corte, per esempio, auspica la diffusione del giornalismo interculturale, una nuova disciplina che insegna a diversificare le fonti di informazione e a dare visibilità mediale agli immigrati<sup>64</sup>. Cottesta sostiene la necessità di rappresentazioni non distorte degli immigrati sui media, per contrastare il rischio di conflitti etnici<sup>65</sup>. Altri propongono un impegno dei media nazionali a coinvolgere gli immigrati nella produzione di tutti i programmi televisivi (telegiornali, quiz, talk show, soap opera)<sup>66</sup>. Gli intervistati suggeriscono anche politiche che promuovano la diffusione dei media diretti e dedicati. Alcuni paesi europei, come il Regno Unito, i Paesi Bassi e la Svezia, hanno attuato politiche che riservano specifici spazi mediatici su radio e TV e sostengono finanziariamente i media

<sup>61</sup> CESAREO, Vincenzo, *Società multietniche e multiculturalismi*. Milano, Vita e Pensiero, 2000.

<sup>62</sup> SEN, Amartya, *Identità e violenza*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2009.

<sup>63</sup> PORTERA, Agostino, *Globalizzazione e pedagogia interculturale. Interventi nella scuola*. Gardolo (TN), Erickson, 2006; ID.; DUSI, Paola (a cura di), *L'educazione interculturale alla cittadinanza. La scuola come laboratorio*. Roma, Carocci, 2009.

<sup>64</sup> CORTE, M., *Comunicazione e giornalismo interculturale. Pedagogia e ruolo dei mass media in una società pluralistica*, op. cit.

<sup>65</sup> COTESTA, V., *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, op. cit. IDEM, *Con occhi stranieri*, op. cit.

<sup>66</sup> Per esempio, MAURI, L.; LAFFI, S.; COLOGNA, D., *Così vicini, così lontani. Per una comunicazione multiculturale*, op. cit.

diretti e dedicati agli immigrati<sup>67</sup>. In Italia sono necessarie politiche che aprano il sistema mediale agli immigrati<sup>68</sup>. Per esempio, la Legge 60/1963 potrebbe essere riformata in modo tale da permettere ai cittadini non-Ue di lavorare come giornalisti e di assumere la responsabilità principale di prodotti mediali. Infine, si vuole richiamare l'invito a promuovere il dialogo interculturale da parte del Consiglio d'Europa e dell'Ue<sup>69</sup>: il 2008 è stato istituito anno europeo del dialogo interculturale<sup>70</sup>.

Arianna CAPORALI

arianna.caporali@uniroma1.it

Dipartimento di Studi Sociali  
Economici Attuariali e Demografici,  
Sapienza, Università di Roma

<sup>67</sup> HUSBAND, Charles, *Ethnicity and Media Democratization within the Nation-state*. In: ID. (ed.), *A Richer Vision: The Development of Ethnic Minority Media in Western Democracies*. London, UNESCO Publishing, 1994, pp. 1-19; GEORGIOU, Myria, *Diasporic Media Across Europe: Multicultural Societies and the Universalism-Particularism Continuum*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», (31), 3, 2005, pp. 481-498.

<sup>68</sup> CNEL, *La comunicazione interculturale. Indagine e riflessioni sulla stampa di immigrazione in Italia e sulla stampa italiana all'estero*, op. cit.; COSPE, *Offerta multiculturale nella stampa, tv e radio in Italia*, op. cit.; GABELLIERI, F., *L'informazione degli immigrati*, op. cit.; LICATA, D., *Immigrazione e mass media*, op. cit.; LOMBARDI, B., *La nascita e lo sviluppo del mercato editoriale etnico in Italia*, op. cit.; MAURI, L.; LAFFI, S.; COLOGNA, D., *Così vicini, così lontani. Per una comunicazione multiculturale*, op. cit.; MANERI, M.; MELI, A. (a cura di), *Un diverso parlare. Il fenomeno dei media multiculturali in Italia*, op. cit.

<sup>69</sup> Cfr. Raccomandazione CM/Rec(2007)2, adottata il 31 gennaio 2007, del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa agli stati membri *Sul pluralismo dei media e diversità dei contenuti mediatici*; Comunicazione, COM (2005) 389 definitivo, adottata il 1 settembre 2005, della Commissione delle Comunità europee, *Un'agenda comune per l'integrazione. Quadro per l'integrazione dei cittadini di paesi terzi nell'Unione europea*.

<sup>70</sup> Cfr. <http://www.interculturaldialogue2008.eu/>, ultimo accesso: 10.11.2009.

## **Abstract**

### **Coexistence between Italians and immigrants in Italy: the opinions of immigrant journalists**

In the last two decades Italy has been home to a rising number of immigrants. To formulate policies for fostering positive coexistence, it is necessary to gain a better understanding of immigrants' opinions on living together with Italians. In this study, we give voice to a segment of the foreign population. We analyse the transcripts of 31 semi-structured interviews with immigrant journalists of the press directed and dedicated to immigrants, i.e., newspapers spread nationwide and centred on socio-political as well as cultural topics concerning immigration, and targeting foreign ethnic minorities. We explore how, in these journalists' opinions, it would be feasible to foster positive coexistence between immigrants and Italians. We explain what it is meant by "coexistence" and describe facts, regulations and discourses about immigration and the press dedicated to this issue in Italy at the time of the interviews. We then discuss the respondents' views on the following issues: 1) immigrants' legal and actual access to rights and opportunities; 2) interpersonal relationships among immigrants, and between immigrants and Italians; and 3) interactions between immigration and the Italian social system as a whole. We capture two perspectives: a) the interviewees' perceptions of coexistence problems between immigrants and Italians, and b) their views on how the coexistence between the two populations might be improved. Together with the facilitation of access to Italian citizenship, our informants insist on enhancing immigrants' and natives' mutual knowledge and respect by means of education and media policies.

# La mediazione linguistico-culturale ad un giro di boa?

## Mediare, nonostante

Diffusasi a macchia d'olio dai primi anni 1990 come pratica spontanea, prodotta dal basso, ad opera dei membri delle associazioni di immigrati, del volontariato, con le caratteristiche della sperimentazione e dell'innovazione, dalle grandi città ai piccoli centri urbani a seguito del diffondersi sul territorio degli insediamenti di migranti; e poi prevista, richiamata, invocata come soluzione nelle situazioni di accoglienza e di inserimento da una abbondante normativa nazionale e regionale, sia generale che di settore, la mediazione linguistico-culturale sembra giunta oggi ad un punto di svolta.

Mai come in questi tempi si è assistito ad un fiorire di iniziative che la riguardano direttamente: iniziative di tutto rilievo promosse da più attori istituzionali – CNEL, Conferenza Regioni e Province Autonome, deputati della Repubblica, un nutrito gruppo di Ministeri, un sindacato –, che hanno condotto alla costituzione di gruppi di lavoro, alla presentazione di proposte di legge, all'elaborazione di documenti-indirizzo, finalizzati al riconoscimento ufficiale del profilo professionale e formativo del mediatore, quale figura cardine dei processi di integrazione, partecipazione e sostegno alla cittadinanza attiva.

Obiettivo dichiarato di tali iniziative è superare lo stato di frammentazione e caos normativo in cui da tempo versa la mediazione linguistico-culturale, evidenziato ad esempio dalla grande differmità, tra regione e regione, di profili, compiti, percorsi formativi, così da giungere al riconoscimento della figura professionale e a definire regole e criteri validi su tutto il territorio nazionale. Un'azione di razionalizzazione che necessariamente prende avvio dal ricco e assai diversificato patrimonio di esperienze accumulato in molti anni dai tanti attori della mediazione.

Anche se oggi non è possibile sapere quale sarà l'esito delle iniziative promosse – se saranno in grado di aprire una fase più matura della mediazione o se si risolveranno in un fuoco di paglia –, possiamo invece rintracciare le motivazioni che le sospingono. La ragione immediata è che «*si ha sempre più necessità di mediare, di "andare incontro", di trovare lu-*

*ghi reali e simbolici in cui costruire altre modalità comunicative»<sup>1</sup>, e si tende a convogliare domande e aspettative nella figura del mediatore linguistico-culturale. Non senza eccessi ed equivoci, come vedremo.*

Nella parte conclusiva di questo contributo ci soffermeremo specificamente su queste novità, cercando di evidenziarne le ragioni, i percorsi, i contenuti, i limiti. Prima ancora, pare utile affrontare gli aspetti che danno senso e prospettiva a questa rinnovata attenzione alla mediazione e alle iniziative in corso. Cercheremo di rispondere alle seguenti domande: quali cambiamenti si sono prodotti in questi anni intorno e nella mediazione? Perché la funzione della mediazione linguistico-culturale, aggiornata e rivista, resta oggi utile e importante nei servizi per tutti? Quali acquisizioni discendono dalle molteplici pratiche realizzate nei vari contesti e territori? E ancora: quali prospettive professionali e lavorative sembrano delinearsi per i mediatori linguistico-culturali?

La mediazione è un tema paradigmatico per ragionare sulle implicazioni delle trasformazioni in senso pluriculturale della società odier- na; sulle contraddizioni, i luoghi comuni e i quotidiani fraintendimenti che caratterizzano il dibattito sull'immigrazione e il multiculturalismo. È anche un tema molto concreto che ha a che fare con domande, bisogni, aspettative, cui occorre quotidianamente dare una risposta; necessita dunque più di proposte e soluzioni operative che di grandi teorie e modelli astratti. La cifra di questa concretezza sono alcune migliaia di mediatori – soprattutto donne e immigrate – che, con fatica e impe- gno, dopo aver seguito corsi di formazione di base e specialistici, opera- no nelle istituzioni, nei servizi, nel privato (sociale e non) con forme di estremo precariato, e attendono un riconoscimento della professionalità e del suo valore sociale in termini di progettualità politica per il futuro.

### Gli aspetti del mutamento, intorno e nella mediazione

Se intendiamo realmente inaugurare una fase più matura per la mediazione culturale, occorrerà misurarsi su alcune sue criticità e sul nuovo contesto in cui siamo immersi. Oggi, la mediazione linguistico- culturale *non può non fare i conti*, da un lato, con il mutato clima storico e culturale e con i cambiamenti che sono intervenuti nell'immigrazione (con un trend più maturo e dinamico, e si pensi alle risorse delle seconde generazioni), nel dibattito sul multiculturalismo (contenuti quali cultura, appartenenza, identità, etnicità continuamente tradotti e attraversati in ogni inter- vento di mediazione hanno conosciuto radicali trasformazioni teoriche

<sup>1</sup> FUMAGALLI, Manuela, *La comunicazione mediata*. In: BETTERELLI, Licia; TODDE, Donatella (a cura di), *Una rete passeggiata. Per una comunicazione efficace in contesti multiculturale*. Milano, Fausto Lupetti, 2009, p. 59.

negli ultimi anni), nelle professioni del sociale (si pensi al proliferare di nuove figure professionali e alla successiva azione istituzionale di contenimento), nelle pratiche di mediazione (ampiamente pluralizzatesi, nelle aree di intervento, tipologia, soggetti che ne fanno richiesta, che ne promuovono la formazione), nella riflessione della ricerca (piuttosto statica, ma con segnali interessanti e originali di rinnovamento).

Dall'altro lato, occorre fare i conti con alcune criticità della relazione mediata, in passato trascurate in ragione di una emergenza cui occorreva dare concreta e immediata risposta, ma che oggi non possono essere più occultate; pur nella consapevolezza che non vi è critico della mediazione culturale, anche il più severo, che non ne riconosca i vantaggi, potenziali e reali, il suo ruolo positivo nel facilitare e fluidificare l'attuale complessità, nei processi di integrazione sociale degli immigrati, di promozione della cittadinanza e di riconoscimento delle differenze nei servizi per tutti. E non perché vi siano ricerche scientifiche a dimostrare la bontà (e l'efficacia) degli interventi di mediazione culturale – anzi, qui siamo ancora carenti e molto occorre fare –; i riconoscimenti provengono dal ricco patrimonio di esperienze e testimonianze dirette (soprattutto degli operatori dei servizi, molto meno dagli utenti immigrati) e dalla letteratura specialistica.

È tuttavia nella figura del mediatore linguistico-culturale che confluiscono molti degli equivoci e dei luoghi comuni del multiculturalismo attuale<sup>2</sup>: essi vanno, per citarne solo alcuni, dall'incaricato alle relazioni con gli stranieri (tuttofare, beninteso), al testimone di una certa cultura (che sarà autentico, preferibilmente madrelingua); dalla supposta imparzialità e neutralità del suo intervento (quando invece non sembra sfuggire alla logica assimilazionista dei servizi, contribuendo, in modo più o meno inconsapevole, all'adattamento passivo dello straniero), al fatidico ruolo ponte tra utente e servizio (quando invece a reggere il ponte è una dinamica che richiede l'apporto di più operatori con una formazione specifica alla mediazione).

Nelle pratiche quotidiane queste rappresentazioni e «mitologie» del mediatore hanno finito per diffondere (e riproporre), da una parte, *deresponsabilizzazione e delega nei servizi*, in luogo di un'idea forte di mediazione come compito e competenza diffusa tra tutti i soggetti della relazione; dall'altra, *approssimazioni di stampo «culturalista»*, cioè semplificazioni che intrappolano entro routine strutturate su stereotipi diffusi, rischiando di introdurre prassi discriminatorie, rafforzate dalla voluta etnicizzazione della professione di mediatore culturale.

<sup>2</sup> AIME, Marco, *Eccessi di culture*. Torino, Einaudi, 2004, pp. 60 ss.; ZOLETO, Davide, *Straniero in classe. Una pedagogia dell'ospitalità*. Milano, Cortina, 2007, pp. 58 ss.; BARALDI, Claudio, *Comunicazione, intercultura e diversità*. Roma, Carocci, 2003, pp. 199 ss.; VILANO, Paola; RICCIO, Bruno, *Culture e mediazioni*. Bologna, il Mulino, 2008, pp. 99 ss.

Quanto al primo punto va osservato che i servizi, quando hanno potuto contare con un operatore dotato, almeno sulla carta, di super poteri – in pratica un jolly, come è stato disegnato il mediatore da gran parte delle relative normative regionali –, hanno spesso affidato la cura dell'accoglienza e del contatto iniziale con l'utente straniero a questa sorta di aiutante o di intermediario con le diversità, anziché ripensare in profondità le modalità e i tempi del dialogo. Esternalizzando e demandando ad altri compiti e impegni che sono invece propri, le istituzioni e i servizi hanno dichiarato «l'incapacità, o almeno la difficoltà, a confrontarsi con tutti i soggetti presenti sul [proprio] territorio di competenza, e potenziali utenti delle proprie prestazioni (più che mai con i più deboli e bisognosi di intervento), pur senza ammettere esplicitamente che la diversità culturale si traduce in potenziale fallimento della propria funzione»<sup>3</sup>.

E dunque, in non pochi casi gli operatori dei servizi hanno sviluppato ridotte capacità e competenze di mediazione, talvolta le hanno atrofizzate, abdicando al mettersi in gioco: ci riferiamo alla capacità di stare positivamente e da protagonisti nell'incontro, che oggi dovrebbe entrare nel bagaglio professionale e umano di ogni persona.

Poco importa se poi quelle stesse normative regionali si sono rivelate vere e proprie grida manzoniane, giacché i tanti corsi di formazione fioriti – spesso in risposta alla spiccata mobilità lavorativa dei mediatori – non hanno seguito e né potevano seguire alla lettera la durata del percorso formativo e il disegno del profilo professionale da esse previsti. Ciò è potuto accadere perché i servizi, in mancanza di un riconoscimento giuridico della figura del mediatore linguistico-culturale, in un sistema del lavoro non direttamente collegato con quello della formazione professionale, e in un mercato senza regole e controlli come quello della mediazione, hanno richiesto (e richiedono) la funzione sganciata dalla figura professionale. Manca difatti un vincolo per cooperative e associazioni che si occupano di mediazione a far lavorare solo i mediatori qualificati, come invece succede per le professioni sociali regolamentate; sicché, i mediatori, anche con un breve percorso formativo alle spalle, si sono autoqualificati tali, o è stata attribuita loro la qualifica dalla stessa agenzia che li ha formati e alla cui serietà sono state totalmente demandate le garanzie di professionalità del mediatore e del servizio di mediazione offerto. Non dovrebbe stupire, considerando quanto sopra, se poi le retribuzioni sono rimaste ad un livello molto basso e i mediatori si sentono sottovalutati e sfruttati.

Da più parti ormai si sottolinea correttamente la necessità di una riappropriazione dei compiti di mediazione da parte dei servizi, di una

<sup>3</sup> CECCATELLI GURRIERI, Giovanna, *Ripensare le identità, ripensare la mediazione*. In: LUATTI, Lorenzo (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*. Milano, FrancoAngeli, 2006, p. 44.

ricollocazione di responsabilità, come se in questi anni, con l'inserimento della figura del mediatore – comunque inteso, anche in buona fede, come il delegato alle relazioni e alle questioni con gli immigrati – si sia assistito ad un esautoramento dei compiti di mediazione degli operatori. Una ricollocazione di responsabilità che va a profitto di tutti: del servizio, del mediatore e degli utenti.

Si stanno diffondendo in ambito sanitario e scolastico processi di empowerment degli operatori per la comunicazione interculturale, per favorire una maggiore consapevolezza e una riappropriazione dei compiti di mediazione dei servizi, per promuovere una «cultura della mediazione» ad ogni livello<sup>4</sup>. È un processo che va sostenuto, è una sfida difficile che rimette al centro il tema della formazione (interculturale) continua degli operatori dei servizi: «è in questo campo che andrebbero concentrati i maggiori sforzi in termini di investimenti formativi»<sup>5</sup>. È la mediazione come dispositivo complessivo a contribuire alla costruzione della relazione, non il singolo mediatore. È l'insieme delle risorse professionali, organizzative, comunicative messe in gioco che costituiscono la relazione, non un singolo soggetto, il mediatore. Egli è figura importante della relazione, ma il ponte si regge grazie ad una pluralità coordinata di singoli contributi messi in campo nell'intervento<sup>6</sup>.

Rispetto al secondo punto merita osservare che non vi è studioso e disciplina che non sottolinei come l'eccesso di enfasi sulla specificità culturale dei migranti e sulla loro presunta monolitica identità, possa portare il mediatore a reificare la cultura, a fossilizzarla e diventarne una sorta di rappresentante ufficiale istituzionalizzato, sottraendola alla sua natura aperta, dinamica e fluida, e impedendo allo stesso tempo, ai soggetti coinvolti, di esercitare altre opzioni identitarie o a creare di proprie, per contaminazione. A causa di questa rigidità, il significato stesso di mediazione – che mira invece a mettere in relazione, scomporre rigidi confini, rendere più fluido il dialogo e il reciproco riconoscimento – rischia di essere in parte vanificato. E pertanto «l'argomentazione culturalista, il rimando, in funzione esplicativa, ad una

<sup>4</sup> Cfr. PELLEGRINO, Vincenza, *La mediazione culturale: istituire nuove figure professionali?* In: EAD. (a cura di), *La mediazione interculturale nei servizi socio-aziendali e con il paziente migrante*. Milano, Unicopli, 2007, pp. 13-25.

<sup>5</sup> FIORUCCI, Massimiliano, *La mediazione interculturale e le sue forme: contesti, esperienze e proposte*, «Studi Emigrazione», 165, 2007, p. 66. Più approfonditamente, dello stesso Autore: *La mediazione culturale. Strategie per l'incontro*. Roma, Armando, 2000; *Livelli della mediazione e percorsi formativi per i mediatori*. In: LUATTI, L. (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, op. cit., pp. 106-121; SUSI, Francesco; FIORUCCI, Massimiliano (a cura di), *Mediazione e mediatori. La mediazione linguistico-culturale per l'inserimento socio-lavorativo dei migranti*. Roma, Anicita, 2004.

<sup>6</sup> CIMÀ, Rosanna, *Incontri possibili. Mediazione culturale e pedagogia sociale*. Roma, Carocci, 2009, p. 75.

*cultura intesa come "origine e tradizione" blocca la relazione e produce la differenza*<sup>7</sup>. Vero è che ogni persona, indipendentemente dal contesto in cui è nata e vissuta, si muove secondo propri orizzonti, propri punti di vista suscettibili di cambiamento; tanto più in situazione di migrazione, le culture si incarnano in persone in profondo mutamento e trasformazione. Per questo i mediatori dovrebbero riuscire a portare sulla scena della comunicazione e dell'incontro i diversi significati, le interpretazioni e i punti di vista di ciascun interlocutore, senza rendere solido e rigido ciò che è fluido, negoziabile, permeabile.

## **Mediatori senza mediazione? La mediazione «pluralizzata»**

Nel corso di questi anni si è assistito ad una pluralizzazione della mediazione, cioè ad un processo di crescente frammentazione delle sue componenti e ad una molteplicità di rappresentazioni e modi di intenderla e utilizzarla: rispetto alle forme, alle finalità, ai contesti e ai tipi di intervento, alle agenzie di formazione, ai soggetti che ne fanno richiesta... È un processo che peraltro evidenzia sconfinamenti e ibridazioni, sovrapposizioni e confusioni con mansioni e funzioni di altre figure professionali del sociale, dovuto alle tante sollecitazioni e aspettative intorno a questo nuovo operatore, alimentate e stimolate dalla pervasività del fenomeno migratorio e dai bisogni emergenti, in generale, e dalle domande delle istituzioni e dei servizi, dalla sensibilizzazione promossa dall'associazionismo e dalle agenzie di formazione, in particolare. È in questa «pluralizzazione» degli interventi e delle professioni nell'area mediazione che risiede il principale ostacolo ad una visione unitaria della mediazione stessa. Vediamo, in particolare, di cosa si tratta<sup>8</sup>.

*Rispetto alle tipologie di mediazione.* Quante tipologie di attività riconducibili (o ricondotte) alla mediazione linguistico-culturale e agite dai mediatori si sono sviluppate in questi anni? Moltissime, per il vero. Vi è ormai un ventaglio di situazioni, contesti, modalità di intervento che interpellano competenze e capacità differenti: si pensi alla mediazione triadica (cioè a tre, operatore-mediatore-utente immigrato), alla mediazione a due (fissa, a «sportello», mediatore-utente), alla mediazione interpretativa (che si sostanzia in una pura attività di traduttore e/o interpretariato), alla mediazione culturale intesa come «testi-

<sup>7</sup> FAVARO, Graziella, *I paradossi della mediazione*. In: LUATTI, L. (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, op. cit., p. 29.

<sup>8</sup> Non mi soffermo, per ragioni di spazio, sugli aspetti di pluralizzazione che attengono alle azioni e ai ruoli del mediatore, ai nomi della mediazione, alla provenienza del mediatore.

*monianza culturale*» (presentazione di alcuni tratti «culturali» del Paese di origine), alla mediazione socio-culturale per facilitare i rapporti tra autoctoni e migranti negli ambienti di vita comune.

La mediazione triadica è considerata generalmente la vera e propria «*mediazione*», con la «M» maiuscola, poiché implica un'attività di traduzione linguistica e di interpretariato culturale allo scopo di facilitare la relazione/comunicazione interculturale. È il caso, ad esempio, del mediatore che interviene nei reparti ospedalieri o a scuola in situazione dove è difficile comunicare, poiché i pazienti o i genitori dell'alluno straniero hanno scarsa conoscenza della lingua italiana o non la conoscono affatto. Questa tipologia di mediazione, caratterizzata dal triangolo comunicativo fra operatore, mediatore e utente, per quanto essenziale e decisiva, risulta oggi minoritaria e di norma fornita con modalità su chiamata o con presenza programmata del mediatore.

Ben più diffusa, quantitativamente, è la figura del mediatore-operatore di sportello (di *front office*) che troviamo nei servizi sanitari, nelle questure, nei centri per l'impiego, negli uffici anagrafe: qui la relazione è diadica, e l'intervento del mediatore avviene indipendentemente da una corrispondenza di codici linguistici e culturali con l'utente immigrato. In questi casi, la sottolineatura sulla traduzione linguistica come aspetto prioritario della mediazione pare marginale, se non addirittura fuori luogo. L'operatore-mediatore, generalmente straniero, si rivolge agli immigrati in generale e non a un gruppo o a una comunità specifica, con il compito di informare e accompagnare l'utente straniero nell'accesso ai servizi e alle opportunità offerte dal territorio. Il «*mediatore straniero*» viene percepito, almeno dall'utente, come un vero e proprio operatore, al pari dei suoi colleghi italiani, mentre dal servizio viene considerato come un «*operatore/ospite*»<sup>9</sup>.

Sono note le ragioni che hanno portato, via via, alla maggiore diffusione della mediazione diadica, e che sono il frutto di una *reciproca convenienza*: del servizio/ente, per cui è praticamente impossibile disporre di mediatori che coprono tutte le lingue e le provenienze culturali dei propri utenti stranieri (per ragioni economiche e di oggettiva disponibilità del mediatore), considerando che c'è una fortissima pluralità di provenienze nazionali, tratto caratteristico dell'immigrazione in Italia.

<sup>9</sup> PICCININI, Cristina, *Mediazione e mediatori: le acquisizioni, i nodi critici, le prospettive*. In: LUATTI, L. (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, op. cit., p. 97. Occorre tuttavia, osservare che sia nella relazione a tre che, a maggior ragione, nella mediazione a due, «*la relazione tra operatore e utente implica e presuppone sempre un altro attore, il servizio, che condiziona il rapporto, in quanto rappresenta un'istituzione che stabilisce i compiti degli operatori, delinea i percorsi per gli utenti, offre risorse e introduce limiti*» (cfr. FUMAGALLI, M., *La comunicazione mediata*, op. cit., p. 56).

lia; per convenienza del mediatore e di coloro che gestiscono i servizi di mediazione che con questa tipologia di intervento – che indubbiamente offre maggiore stabilità (in quanto spesso incardinato all'interno del servizio) –, traggono relativa sicurezza economica (rispetto al servizio sull'emergenza, e anche a quella programmata), e maggiori *chance* per un cambiamento in senso interculturale del servizio stesso (con un inserimento del mediatore nell'équipe interna di lavoro).

Potremmo anche sostenere che in questo caso non si tratta di mediazione, ma di sostituzione del mediatore all'operatore del servizio, così come potremmo sostenere che la mediazione culturale, intesa come «*testimonianza culturale*», è una sorta di «*animazione culturale*»; e così che l'attività prevalente svolta dal mediatore in ambito giudiziario (ad es., nei tribunali) è puro e semplice attività di interpretariato e traduttorato (scritto e orale). Potremmo forse affermare che oggi, al di fuori della mediazione triadica, siamo di fronte a *mediatori senza mediazione* o, nella migliore delle ipotesi, *con poca mediazione*? Oppure, che stiamo riconducendo alla mediazione linguistica-culturale tipologie di intervento che vanno chiamate con altro nome? Una attenta studiosa con una lunga esperienza sul campo come Marta Castiglioni, ha osservato, alcuni anni fa, che al di là della mediazione a tre, «*tutte le altre forme di utilizzo del mediatore linguistico-culturale oggi presenti nei differenti servizi – animatore culturale, orientatore, operatore di sportello, accompagnatore – sono dei compiti possibili che egli può svolgere sicuramente con grande competenza, ma che non possono e non devono essere confuse e/o considerate interventi di mediazione linguistico-culturale*»<sup>10</sup>.

Questo, peraltro notorio e variegato panorama di tipologie di «mediazione» – sommariamente descritto e certamente non esaustivo –, costituisce il bagaglio della pratica lavorativa di moltissimi mediatori, previsto espressamente da documenti nazionali e regionali; esso ci dice che siamo in presenza di più livelli e dimensioni di mediazione, ciascuno dei quali chiama in causa abilità e competenze differenti.

*Rispetto alle aree di intervento e ai soggetti che ne fanno richiesta.* Sono sempre più numerosi gli enti e i servizi, pubblici e privati, che fanno richiesta del mediatore linguistico culturale. Se inizialmente i mediatori hanno svolto un ruolo di mediazione tra le istituzioni territoriali italiane e i cittadini immigrati con l'obiettivo di accoglierli, di facilitare loro la conoscenza, l'accesso e l'uso dei servizi esistenti sul territorio,

<sup>10</sup> CASTIGLIONI, Marta, *Riflessioni sulla mediazione linguistico-culturale: dieci anni di esperienze in Italia*. In: RENZETTI, Roberta; LUATTI, Lorenzo (a cura di), *Facilitare l'incontro. Il ruolo e le funzioni del mediatore linguistico-culturale*. Arezzo, Ucodep, 2001, p. 143. Del medesimo avviso sono anche altri autori che più recentemente hanno osservato che «*senza la presenza di una terza parte, non si ha nessuna mediazione*» (cfr. VILLANO, P.; RICCI, B., *Culture e mediazioni*, op. cit., p. 39).

oggi i mediatori linguistici sono presenti non solo nei vari servizi pubblici, ma sempre più negli spazi urbani (piazze, quartieri, condomini) e nei servizi di prossimità e vicinato (ad es. sicurezza urbana e territoriale<sup>11</sup>, aziende di trasporto urbano<sup>12</sup>), presso soggetti privati, soprattutto nella modalità della mediazione «a due» (istituti di credito, poste italiane, associazioni di categoria...): una presenza, quest'ultima, che pare detta, oltre che da un bisogno di rendere più fluida e agevole la comunicazione con la clientela immigrata, da specifiche esigenze commerciali e di marketing, in considerazione del crescente rilievo degli immigrati nella società italiana, anche da un punto di vista economico e lavorativo.

Nel corso degli anni, poi, accanto ai tradizionali ambiti di intervento dei mediatori culturali (scuola, sanità, prima accoglienza, formazione e lavoro), se ne sono aggiunti ulteriori (ad esempio, all'interno di istituzioni culturali come biblioteche e musei), riferiti anche a problematiche tipiche dei processi migratori più anziani (il tema dell'identità e della valorizzazione delle seconde generazioni, consulenze di tipo et-nopsichiatrico). Per ogni area di intervento cambiano le richieste poste a chi si occupa di mediazione, il modo di intendere e di fare il lavoro di mediazione, se non altro perché cambiano il luogo in cui avviene l'incontro, i bisogni, gli obiettivi istituzionalmente perseguiti, le culture organizzative dei servizi entro cui il mediatore culturale è chiamato ad operare. Vi è un repertorio assai differenziato di prestazioni e strumenti per la mediazione nei quartieri con i gruppi, misti e monolingue, oppure nella scuola con le famiglie migranti, i loro figli e i docenti; nella sanità o in prefettura, nei centri per l'impiego o nel carcere<sup>13</sup>.

Vi sono poi altre funzioni dei mediatori linguistico-culturali sviluppabili in percorsi specialistici come la mediazione familiare (dove la richiesta di intervento da parte di famiglie straniere o miste è in crescita)<sup>14</sup>, il *counselling* interculturale, la gestione dei conflitti, l'animazione so-

<sup>11</sup> Si veda ad esempio l'iniziativa del Comune di Padova che ha previsto l'affiancamento di facilitatori culturali ai vigili urbani, quali figure di contatto e mediazione culturale su strada tra la Polizia municipale e le comunità straniere (cfr. *Facilitatori culturali. Un servizio per favorire la legalità, la sicurezza e l'integrazione*, in [www.padowanet.it](http://www.padowanet.it) dove si trovano vari documenti sul progetto; vedi anche il paper di ROMANIA, Vincenzo; ZAMPERINI, Adriano, *I facilitatori culturali: un esempio di comunicazione interculturale su strada*, 2009, in [www.aipass.org/paper/romania.pdf](http://www.aipass.org/paper/romania.pdf).

<sup>12</sup> Si veda ad esempio l'iniziativa del Comune di Firenze che ha previsto l'utilizzo di mediatori culturali sui bus della linea urbana, con il compito di affiancare i controllori e contemporaneamente di svolgere funzioni di mediazione sociale e di informazione (cfr. *Gli angeli neri salgono sul bus e Angeli neri sul bus: bilancio positivo*, in [www.ataf.net](http://www.ataf.net)).

<sup>13</sup> Tra gli altri FAVARO, Graziella; FUMAGALLI, Manuela, *Capirsi diversi. Idee e pratiche di mediazione interculturale*. Roma, Carocci, 2004.

<sup>14</sup> Questo ambito di intervento richiama all'attenzione la significativa presenza di mediatrici immigrate sposate con un italiano: v. MENTASTI, Laura, *Donne e pratiche di mediazione interculturale*, «Studi di sociologia», 1, 2002, pp. 67-86.

cio-culturale. Tutti ambiti che hanno a che fare con la cura degli aspetti relazionali e le diversità. A parte qualche caso isolato di impiego del mediatore, queste funzioni sono ancora marginali e l'evoluzione della professione non sembra aver preso queste strade, se non per casi isolati dovuti più a competenze personali di alcuni mediatori che per un progetto sociale condiviso. È ragionevole pensare, tuttavia, che possono esservi sviluppi importanti anche nel breve periodo.

Da quanto sopra comunque si evince che esiste, almeno potenzialmente, un ampio spettro di figure di mediatore linguistico-culturale che si differenziano per ambiti di impiego, livelli di specializzazione e qualificazione raggiunti.

*Rispetto alle agenzie formative.* Storicamente, come abbiamo già ricordato, la mediazione è sorta per iniziative di associazioni di immigrati o miste, del femminismo, del volontariato, della cooperazione. La formazione dei mediatori è stata per un decennio appannaggio delle agenzie formative del privato sociale che hanno gestito corsi prevalentemente finanziati dalle regioni e dagli enti locali (soprattutto attraverso le risorse del Fondo sociale europeo).

L'entrata in campo delle Università, con una pluralità di offerte sulla mediazione (laurea breve, laurea specialistica, master di I e II livello), è destinata a produrre cambiamenti nel tradizionale profilo del mediatore linguistico-culturale<sup>15</sup>. Di fatto, alcuni cambiamenti si stanno già producendo. Ai mediatori «migranti» che hanno seguito un corso di formazione regionale di un numero variabile di ore, si vanno affiancando mediatori «autoctoni», ai mediatori «professionalizzati», i mediatori «laureati».

Certo, permane la difficoltà di dire chi sia il mediatore che esce da un corso universitario, quanto sia riconducibile alla figura professionale del mediatore linguistico-culturale. Difatti, dietro la medesima denominazione si nascondono figure professionali che operano in settori diversi – da quelli economico e commerciale, a quelli internazionale, turistico, culturale, socio-sanitario, scolastico –, il mediatore dei conflitti e l'interprete linguistico, con competenze e professionalità differenti. Forme e contesti diversi di mediazione. Quando il riferimento si fa più specifico alle istituzioni e ai servizi del territorio, caratterizzati da crescente multiculturalità e plurilinguismo, allora la figura del mediatore laureato sembra assumere almeno due potenzialità spendibili; l'operatore/experto dei servizi multiculturali (con compiti di progettazione, gestione) e il facilitatore delle relazioni e della comunicazione interculturale. Quest'ultima possibilità, in particolare, sembra coincidere con la figura

<sup>15</sup> Per un primo bilancio critico sulla riforma del 2000 che ha introdotto la classe delle lauree in Scienza della mediazione e l'utilizzo di questo termine anche a livello universitario, v. MARRAS, Gianna Carla; MORELLI, Mara (a cura di), *Quale mediazione? Lingue, traduzione, interpretazione e professione*, Cagliari, CUEC, University press, 2005.

del mediatore-operatore nei servizi di sportello e orientamento, dove il mediatore interagisce, faccia a faccia, con il cittadino immigrato, per facilitare la comunicazione, occupandosi di rispondere a questioni precise e puntuali. Possiamo pensare che tale collocazione/ruolo svolto attualmente da molti mediatori usciti dai corsi professionali, sia legittimamente rivendicato dai mediatori laureati, italiani o stranieri.

Come già abbiamo osservato in un precedente contributo<sup>16</sup>, la scarsa congruenza tra le funzioni affidate ai futuri mediatori laureati e i piani di studio dei corsi in mediazione, ha fatto pensare ad una entrata sul tema da parte delle Università poco meditata, affrettata, non pienamente elaborata, in corso di definizione; in questi anni, difatti, l'offerta accademica ha cercato di aggiustare il tiro, ampliando i tempi per i tirocini e diversificandone le sedi, inserendo materie più adeguate ai compiti del mediatore, aprendo spazi e modalità di collaborazione con il privato sociale che da tempo si occupa di mediazione e di servizi di mediazione linguistico-culturale. Insomma, si tratta di tentativi per uscire da una sorta di autoreferenzialità in cui sembrava inizialmente adagiarsi la prospettiva accademica.

### **Neutrale, interculturale, costruttore di «ponti»: ciò che il mediatore non è, è poco, si vorrebbe che fosse**

Nei vari studi e, in generale, nei corsi di formazione sulla mediazione culturale è costantemente segnalata, quale attributo di deontologia professionale, la posizione di neutralità e imparzialità che il mediatore deve assumere. Egli, si afferma, dovrebbe configurarsi come un «terzo» neutro tra gli immigrati e gli operatori dei servizi; al mediatore, forte della sua qualificazione professionale e della sua esperienza migratoria, si richiedono una posizione di equilibrio e di equidistanza, di mantenere distanze emotionali dalle situazioni, di svolgere un ruolo di non potere<sup>17</sup>. Da tempo, tuttavia, la letteratura in argomento ha evidenziato che i legami che si instaurano tra i diversi soggetti della relazione non hanno la stessa intensità e lo stesso potenziale, e ciò renderebbe poco neutrale il lavoro di mediazione e ogni intervento del mediatore linguistico-culturale<sup>18</sup>. L'ambivalenza

<sup>16</sup> LUATTI, Lorenzo; INSERO, Letizia, *La mediazione nelle università. I risultati dell'indagine*. In: LUATTI, L. (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, op. cit., pp. 193-211.

<sup>17</sup> Tra gli altri: SIX, Jean-François, *Dynamique de la médiation*. Paris, Desclée de Brouwer, 1995; COHEN-EMÉRIQUE, Margalit, *La médiation interculturelle, les médiateurs et leur formation*. In: FERRERO, Anna (a cura di), *Corpi individuali e contesti interculturali*. Torino, L'Harmattan Italia, 2003, pp. 58-88.

<sup>18</sup> Tra gli altri, cfr. BALSAMO, Franca, *Famiglie di migranti. Trasformazioni dei ruoli e mediazione culturale*. Roma, Carocci, 2003, p. 156 ss.; SANTAGATI, Mariagrazia, *Mediazione e integrazione. Processi di accoglienza e di inserimento dei soggetti migranti*. Mi-

del significato di neutralità applicato al mediatore è ben sottolineata da Baraldi quando nota che: «da una parte si richiede al mediatore un decentramento culturale, che eviti uno schieramento (advocacy) in favore di una delle parti; dall'altra parte, si richiede al mediatore di promuovere le opportunità di partecipazione dei gruppi minoritari (empowerment). Al mediatore, si richiede dunque di non prendere posizione, ma nel contempo anche di cambiare la struttura asimmetrica della comunicazione»<sup>19</sup>.

Altri autori, come Villano e Riccio, hanno sottoposto a critica l'obiettivo della neutralità del lavoro di mediazione, evidenziando la posizione di potere del mediatore: «il fatto che i mediatori possiedano tecniche adeguate ed efficaci di mediazione e possano trovare delle buone soluzioni al problema (seppur in maniera discreta e non condizionante), ci sembra un elemento di potere che le parti non possiedono e che rendono questa pratica non totalmente priva di elementi di asimmetria»<sup>20</sup>. E questo è un potere che l'operatore e l'utente immigrato riconoscono nella comunicazione del mediatore culturale. Al mediatore, poi, si chiede di svolgere una funzione di cambiamento – sulla relazione e sul servizio – ad alta valenza politica: cioè gli si chiede di essere un operatore di *metissages*, un produttore e riproduttore di incroci e riproduzioni interculturali nuove.

Dalle più recenti e innovative ricerche basate sull'analisi dell'interazione mediata in ambito sanitario, attente ad esaminare le sequenze dei turni di parola tra i soggetti della comunicazione interlinguistica, emerge che il mediatore tende ad allineare le sue aspettative a quelle dei rappresentanti istituzionali e agisce di conseguenza. L'eccessiva identificazione con il servizio, l'alleanza professionale tra operatore e mediatore che può prodursi fa sì che – come evidenzia l'osservazione delle dinamiche comunicative – l'intervento del mediatore porti ad una limitazione dell'espressione e della partecipazione attiva dell'utente<sup>21</sup>.

lano, FrancoAngeli, 2004; CASTIGLIONI, Marta, *Il ruolo del mediatore linguistico-culturale in un progetto di promozione comunitaria della salute*, «Studi Emigrazione», 165, 2007, p. 131; BARALDI, Claudio, *Il significato della mediazione con bambini e adolescenti*. In: BARALDI, Claudio; MAGGIONI, Guido (a cura di), *La mediazione con bambini e adolescenti*. Roma, Donzelli, 2009, pp. 4-5; PATTARIN, Elio, *Mediazione e mediatori linguistico-culturali*. In: BARALDI, C.; MAGGIONI, G. (a cura di), *La mediazione con bambini e adolescenti*, op. cit., p. 66; VILLANO, P.; RICCIO, B., *Culture e mediazioni*, op. cit.; CIMA, R., *Incontri possibili. Mediazione culturale e pedagogia sociale*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>19</sup> BARALDI, Claudio, *Il significato sociologico della mediazione interculturale nei servizi per la salute*. In: BARALDI, Claudio; BARBIERI, Viola; GIARELLI, Guido (a cura di), *Immigrazione, mediazione culturale e salute*. Milano, FrancoAngeli, 2008 p. 211.

<sup>20</sup> VILLANO, P.; RICCIO, B., *Culture e mediazioni*, op. cit., p. 86.

<sup>21</sup> GAVIOLI, Laura; ZORZI, Daniela, *La partecipazione del paziente nell'interazione mediata da un traduttore: note linguistiche sulla dimensione informativa e sulla dimensione interpersonale*. In: BARALDI, C.; BARBIERI, V.; GIARELLI, G. (a cura di), *Immigrazione, mediazione culturale e salute*, op. cit., pp. 155-174; BARBIERI, Viola, *Forme di comunicazione interculturale nell'incontro medico mediato*. In: Ibid., pp. 175-190.

Il legame più stretto e coinvolgente tra servizio e mediatore sta nella concretezza dei fatti, e che possiamo sintetizzare in queste linee:

– l'istituzione e il servizio sono in genere il «datore di lavoro», diretto o indiretto del mediatore (o dell'agenzia che fornisce servizi di mediazione). In molti casi, il mediatore è un terzo che appartiene e risponde a uno dei due interlocutori;

– le logiche organizzative e burocratiche del servizio comprimono l'agire del mediatore impedendogli un ruolo neutrale, e lo trascinano a identificarsi con gli operatori;

– l'operatore italiano mantiene una collocazione di potere per il ruolo, ma anche (rispetto al mediatore immigrato) in quanto appartenente al gruppo dominante;

– se con l'istituzione, con il servizio e i suoi operatori il mediatore culturale ha una relazione di lungo termine, più o meno costante e di sistema, con l'utente immigrato la relazione può essere di pochi minuti.

Il carattere orientato del lavoro di mediazione è ben evidenziato anche da quelle ricerche che hanno approfondito il rapporto tra mediazione e integrazione. Da questi studi emerge come la mediazione operi prevalentemente in una ottica integrazionista e assimilazionista, che spinge all'adattamento dell'utente immigrato. Raramente la mediazione risponde, in un'ottica di pluralismo culturale, ai bisogni dello straniero che avanza le proprie rivendicazioni in quanto appartenente ad una minoranza svantaggiata. Ancora più rari sono i casi in cui la mediazione si colloca in una prospettiva di scambio interculturale: è questo semmai un orizzonte a cui la mediazione vorrebbe tendere «piuttosto che una pratica realizzata e diffusa nel tessuto sociale dei servizi pubblici e privati della città, perché non si è ancora arrivati ad una situazione di parità di diritti e doveri tra autoctoni e stranieri, a livello lavorativo, sociale, culturale, politico»<sup>22</sup>.

Da queste ricerche ci sembra fortemente ridimensionata la funzione del mediatore come costruttore di ponti, e dunque risulta poco servibile l'abusatissima metafora del ponte per descrivere funzione e ruolo dei mediatori. Un'immagine, a dire il vero, che forse ha stancato gli stessi mediatori e le stesse mediatici (quanti si vedono ancora come un ponte tra due rive?).

La prima riflessione critica fa riferimento a quanto abbiamo già osservato in precedenza: la relazione mediata è «corale», o non è; è frutto di più risorse dialogiche e non del singolo mediatore. Vi è poi una seconda riflessione critica. La mediazione (inter)culturale ha sempre mirato a conseguenze di natura pratica, intendendo risvegliare la consapevo-

<sup>22</sup> SANTAGATI, M., *Mediazione e integrazione. Processi di accoglienza e di inserimento dei soggetti migranti*, op. cit., p. 174.

lezza che nella quotidianità professionale ci si deve confrontare attivamente con l'interculturalità, dimostrandosi pronti a rapportarsi con modi di vedere anche completamente differenti dai nostri. In base all'esperienza maturata fino ad oggi, è difficile sostenere che il mediatore abbia assolto o assolva ad una funzione di costruttore di ponti sul quale transita la reciprocità, inteso come agente interculturale, che intenzionalmente persegue lo scopo di uno scambio interculturale, su basi di reciprocità tra «nativi» e immigrati. Se il suo intervento è, in prevalenza, di tipo assimilatorio, più spostato sulla cultura del servizio che spinge all'adattamento dell'utente, è difficile che si producano cambiamenti interculturali nel servizio, negli operatori e negli utenti immigrati.

Del resto, dopo circa venti anni di lavoro di mediazione, di presenza più o meno instabile del mediatore nei servizi, chiediamoci quanto sono cambiati i servizi medesimi, in termini di metodologie operative, culture organizzative e comunicative; occorrerebbe capire quale contributo la mediazione professionale ha apportato all'auspicata apertura interculturale del servizio medesimo. Certo, alcuni passi importanti sono stati compiuti, e non mancano esperienze di eccellenza, ma complessivamente la mediazione ad oggi, nonostante i molti desiderata, ha agito in un'ottica di tipo compensatorio, colmando vuoti e lacune, e si è rivelata realmente poco interculturale.

Questi rilievi evidenziano la necessità di un approfondito lavoro formativo, sia prima che dopo l'inserimento lavorativo, affinché il mediatore acquisisca maggiore consapevolezza, autorevolezza, credibilità e capacità di azione sui fronti dell'interazione professionale.

## Mediazione e mediatori: significati e prospettive delle più recenti iniziative istituzionali

Come abbiamo ricordato in apertura di contributo, per la mediazione e per i mediatori culturali è questo un momento di rinnovata attenzione, sia per la quantità delle iniziative istituzionali promosse, sia per la convergenza di intenti che esse esprimono. Questa vivacità di iniziative si colloca tuttavia su un terreno dissodato, ultimamente oggetto di più sollecitazioni. Tra il 2006 e il 2008 si è prodotto un vero e proprio sciame sismico sul terreno della mediazione culturale.

Merita ricordare, in primo luogo, il gruppo di lavoro Professioni sanitarie e mediazione culturale, all'interno della Commissione Salute e immigrazione, istituita con DM 27/11/2006 presso il Ministero della salute, con l'incarico di indicare strategie per la standardizzazione dei servizi alla popolazione straniera. Nella sua relazione di sintesi del luglio 2007, alla parte sulla mediazione, la Commissione aveva evidenziato che, da un punto di vista normativo, occorre «*approfondire il tema*

della mediazione culturale, di cui si è appurata la necessità nell'ambito del SSN, in particolare degli aspetti che riguardano l'istituzionalizzazione della figura»<sup>23</sup>.

In quel mentre, nel giugno del 2007, l'APIMEC – la neonata Associazione professionale italiana dei mediatori culturali –, chiedeva ufficialmente il riconoscimento giuridico della professionalità dei mediatori tramite una legge che doveva fissare a livello nazionale i requisiti per l'esercizio della professione, il percorso formativo, i criteri, le regole d'accesso e il trattamento economico. Proponeva inoltre la costituzione di un albo nazionale di categoria e un sindacato proprio<sup>24</sup>.

Quest'ultima proposta è stata recepita dal sindacato nazionale Ugl (Unione Generale del Lavoro) poiché, a maggio 2008, esso ha costituito al suo interno il Sindacato dei mediatori linguistico-culturali, nato dalla sinergia tra il Sindacato emigrati immigrati Ugl (Sei Ugl) e l'associazione lavoratori emergenti Ugl (Ale Ugl). In occasione della prima riunione del Coordinamento nazionale del Sindacato dei Mediatori interculturali è stata lanciata una piattaforma volta a ottenere il riconoscimento a pieno titolo della figura del mediatore interculturale<sup>25</sup>.

Solo alcuni mesi prima, in occasione del parere relativo al *Documento programmatico sull'immigrazione* (2007-2009), elaborato dal Governo Prodi, sia la Conferenza unificata Regioni e Province autonome, sia il CNEL avevano evidenziato il tema della mediazione come centrale nei processi di integrazione e inclusione sociale e la necessità di giungere ad un quadro più chiaro<sup>26</sup>.

La necessità di potenziare e valorizzare la figura del mediatore linguistico-culturale è stata a sua volta prevista dal Disegno di legge delega 2976 C della XV Legislatura, *Disciplina dell'immigrazione*, che fissava i principi e i criteri con i quali il Governo era delegato ad adottare, entro dodici mesi dall'entrata in vigore della legge e non prima del gennaio 2008, un decreto legislativo di riforma del Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione giuridica dello straniero (D. Lgs. 286/1998)<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> La relazione conclusiva è rinvenibile sul sito [www.ministerosalute.it](http://www.ministerosalute.it), nella sezione Commissioni e Comitati.

<sup>24</sup> Cfr. ERMINI, Livia, *Lo Stato riconosca i mediatori culturali*. In «Metropoli», suppl. domenicale de «la repubblica», n. 21, 17 giugno 2007, p. 7.

<sup>25</sup> Si veda il Documento nella sua interezza sul sito del Sei UGL, parte «Mediazione» ([www.seiugl.it](http://www.seiugl.it)).

<sup>26</sup> *Documento programmatico relativo alla politica dell'immigrazione e degli stranieri nel territorio dello Stato per il triennio 2007-2009*, reperibile nel sito della Camera dei Deputati ([www.camera.it](http://www.camera.it)), XV Legislatura, sezione Documenti-Atti del governo presentati per il parere, n. 209. Il parere della Conferenza unificata è datato 6 dicembre 2007; il parere del CNEL è datato 14 settembre 2007.

<sup>27</sup> Cfr. art. 1, lett. o) del Disegno di legge delega 2976 C, «Disciplina dell'immigrazione».

Queste iniziative possono essere considerate precorritrici – in buona parte almeno – di quelle di seguito elencate:

- il 2 febbraio 2009 è stata presentata la proposta di legge d'iniziativa del deputato Aldo Di Biagio, *Delega al Governo per l'istituzione dell'Albo dei mediatori interculturali* (Camera dei Deputati, n. 2138);
- solo otto giorno più tardi, il 10 febbraio 2009, probabilmente ignorando che una proposta sul medesimo tema e con simili finalità era già stata presentata da un suo collega della maggioranza, l'on. Jean Leonard Touadi ha presentato, insieme a circa altri settanta deputati, la Proposta di legge *Disciplina della professione di mediatore interculturale e delega al Governo in materia di ordinamento dei corsi di formazione per il suo esercizio* (Camera dei Deputati, n. 2185);
- l'8 aprile 2009 la Conferenza delle Regioni e delle Province Autonome ha approvato definitivamente il documento *Riconoscimento della figura professionale del Mediatore interculturale* (documento 09/030/CR/C9);
- nel dicembre 2008 si è costituito presso l'ONC-CNEL un Gruppo di lavoro sulla mediazione culturale, con il compito di rivedere e aggiornare il precedente Documento del 2000 sulla mediazione;
- nel marzo 2009 si è costituito il Gruppo di lavoro sulla mediazione culturale, presso il Ministero dell'Interno, Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione. Direzione centrale per le politiche dell'immigrazione e dell'asilo, in base al Programma Operativo per l'utilizzo dei Fondi Europei per le politiche di integrazione 2007-2012<sup>28</sup>.

Perché proprio oggi si assiste a questa pluralità di iniziative (senza regia comune) intorno alla mediazione culturale? Provo ad indicarne alcune. In primo luogo, occorre considerare la percezione *bipartisan* che si ha della mediazione linguistico-culturale, come testimonia la presentazione «in contemporanea», da parte di deputati della maggioranza e dell'opposizione, di due proposte di legge con medesima finalità e contenuti. Così come per l'apprendimento dell'italiano ai nuovi cittadini, anche verso la mediazione non vi sono obiezioni rilevanti, perché considerata – erroneamente – attività «neutra», che favorisce l'integrazione della popolazione straniera e il miglior funzionamento dei servizi. E tutti si trovano d'accordo sull'integrazione, pur attribuendo a questo abusato termine significati e sfumature diverse. Sono poi da includere le sollecitazioni che provengono dai mediatori, ora organizzatisi in Asso-

<sup>28</sup> Le attività di questo Gruppo di lavoro, che si avvalgono della consulenza tecnica dell'ISFOL, sono finalizzate alla definizione della figura professionale del mediatore culturale relativamente ai seguenti aspetti: a) percorsi di studio ed esperienze necessarie a qualificarne il profilo; b) procedure necessarie al riconoscimento di tale figura; c) strategie per la sua valorizzazione nell'ambito delle politiche di integrazione.

ciazione nazionale e sindacato, e dai servizi, soprattutto quelli socio-sanitari. Vi sono poi le sollecitazioni provenienti dall'Europa, dove è in corso un importante processo europeo per la costruzione di un quadro comune delle qualifiche; esse spingono verso la definizione di percorsi, repertori di competenze comuni e la riconoscibilità delle qualifiche (E.Q.F., European Qualification Framework)<sup>29</sup>.

Soffermiamoci adesso sui principali contenuti del Documento delle Regioni e delle due Proposte di legge presentate alla Camera dei Deputati. Un aspetto comune alle tre iniziative è la condivisione di una stessa denominazione: nei tre documenti, difatti, si opta per mediazione/mediatore interculturale, sottolineando quello che si vorrebbe fosse la mediazione, piuttosto quello che è stata (prevalentemente) fino ad oggi.

Il Documento della Conferenza Regioni e Province Autonome, dopo una lunga premessa sul contesto (normativo) di riferimento, presenta una dettagliata scheda tecnica redatta secondo le caratteristiche del data base ISFOL per le figure professionali; essa si articola in cinque Aree di attività e in cinque profili di Competenze del mediatore, e per ogni Area e Competenze sono indicati nei dettagli i relativi parametri<sup>30</sup>. Al di là dei suoi contenuti più tecnici, merita sottolineare il suo importante rilievo politico, in quanto vede Regioni e Province Autonome – titolari della formazione professionale – riconoscere ufficialmente un profilo istituzionalmente condiviso di mediatore culturale. Si concretizza così l'opportunità di aprire un confronto in sede nazionale con i vari Ministeri, nella prospettiva di un accordo istitutivo della professione a livello nazionale.

Le Proposte di legge Di Biagio e Touadi presentano forti coincidenze nelle finalità, benché siano scritte con uno stile molto diverso (asciutto e chiaro la prima, prolisso e impreciso la seconda)<sup>31</sup>. Gli elementi in comune sono:

a) il riconoscimento ufficiale a livello nazionale della professione di mediatore interculturale;

<sup>29</sup> Questa attenzione sembra essere presente nell'iniziativa regionale, anche se essa ha capitalizzato l'esperienza di un progetto interregionale finalizzato al riconoscimento ufficiale e nazionale della figura professionale del mediatore interculturale. Si tratta del progetto *Interventi finalizzati alla qualificazione della competenze e delle figure professionali operanti nell'Area umanitaria-Operatore/trice di pace e Mediatore/trice interculturale*, promosso e avviato dalla Provincia Autonoma di Bolzano, a cui hanno partecipato, attraverso la firma di un protocollo di intesa, le Regioni Campania, Marche, Piemonte, Toscana, Umbria, Sardegna, con il coordinamento tecnico di Tecnostruttura per le Regioni (cfr. [www.pacedifesa.org/canale.asp?id=339](http://www.pacedifesa.org/canale.asp?id=339)).

<sup>30</sup> Il Documento in versione integrale è reperibile online all'indirizzo: [www.regioni.it/upload/xDOCCRp15DocMediatoreItercult.pdf](http://www.regioni.it/upload/xDOCCRp15DocMediatoreItercult.pdf).

<sup>31</sup> Peraltro quest'ultima è largamente riproduttiva del Documento ONC-CNEL sulla mediazione culturale del 2000.

b) l'istituzione dell'Albo dei mediatori, a cui occorre essere iscritti per esercitare la professione<sup>32</sup>;

c) l'intervento razionalizzatore in ambito formativo, al fine di attenuare le notevoli difformità che si registrano tra le Regioni;

d) il fattivo coinvolgimento dei tanti attori istituzionali della mediazione in questo processo di riforma.

A partire da questi punti di ampia convergenza, occorrerebbe trovare una linea comune di lavoro, al momento assente, tra i promotori delle varie iniziative in corso, coinvolgendo direttamente tutti gli attori della mediazione.

### L'impiego dei mediatori: tra vecchie e nuove (in)certezze

In questi anni il futuro della mediazione è apparso spesso a tinte fosche, come un futuro a tempo determinato, caratterizzato, sostanzialmente, da una mancanza di finanziamenti adeguati per i progetti, dal mancato riconoscimento ufficiale delle figure di mediatore, dalla dipendenza e dallo sfruttamento dei singoli da parte delle cooperative, da una scarsa retribuzione economica e dalla precarietà dei contratti e dei progetti. Come ha scritto un attento studioso del tema «*[...] il tempo ha dimostrato che il mediatore non può essere una valida risorsa occupazionale. Precari, mal pagati, costretti a formarsi di continuo, soggetti a un fortissimo turnover hanno sempre abitato una professione debole nella quale le competenze richieste quand'anche maturate in lunghi percorsi formativi, non trovano adeguato riconoscimento professionale e retributivo»<sup>33</sup>.*

Col trascorrere degli anni, tra i mediatori si è sempre più diffuso un senso di malessere e frustrazione, proprio perché il loro status giuridico, professionale e retributivo non è stato definito adeguatamente. L'elenco delle criticità si è via via allungato e aggravato.

È possibile scorgere segnali di cambiamento? Le iniziative in corso sembrano offrirne alcuni, almeno sul fronte del riconoscimento della figura professionale e sul profilo formativo e su quanto, a cascata, potrebbe discendere (maggiore chiarezza sui compiti, ruoli, professionalità). È legittimo chiedersi quanto il pur indispensabile riconoscimento

<sup>32</sup> Una proposta che sembra andare nella direzione opposta da quella indicata dall'Unione Europea che, per evitare rigidità al sistema delle professioni che un Albo potrebbe invece favorire, affronta la questione più che altro in termini di ordini e qualifiche professionali. Si veda la Direttiva 2005/36/CE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 7 settembre 2005, relativa al riconoscimento delle qualifiche professionali.

<sup>33</sup> TAROZZI, Massimiliano, *Mediatori a scuola, dieci anni dopo*. In: LUATTI, L. (a cura di), *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, op. cit., p. 136.

possa in concreto incidere positivamente sugli altri aspetti di sofferenza. Favorirà un maggior investimento sulla figura del mediatore da parte degli enti e dei servizi?

Non è da essere ottimisti, almeno dal lato delle risorse finanziarie a disposizioni degli enti locali e dei servizi, tra i principali «richiedenti» i servizi di mediazione: i continui tagli al *welfare state* e ai bilanci degli enti locali stanno determinando un assottigliamento delle politiche di integrazione.

Nel contempo, gli ambiti in cui è richiesto il mediatore culturale si sono moltiplicati e specializzati, non uscendo peraltro da una logica di progettazione sperimentale *una tantum*. Per alcuni ambiti, si può ragionevolmente pensare che vi siano maggiori prospettive di sviluppo e di domanda di mediazione. Pensiamo, in primo luogo al ruolo strategico che la mediazione potrebbe assumere nei percorsi di rigenerazione urbana, nelle sue molteplici forme di mediazione dei conflitti, nella forma di mediazione sociale e di comunità in luoghi inediti. Sono sempre più frequenti i conflitti di vicinato, tra gestori stranieri di locali (ristoranti, phone center, bar, kebab) e vicini italiani; così come sono date in crescita le tensioni tra proprietari e affittuari, tra condòmini autoctoni e immigrati, per cause varie quali assembramenti, rumori fino a tarda ora, odori sgraditi... I mediatori culturali possono svolgere un ruolo di informazione e un ruolo di interpretariato e di affiancamento del mediatore sociale.

Il futuro lavorativo del mediatore culturale pare dunque basarsi su un equilibrio fra trasversalità e specializzazione delle competenze professionali. Occorre inoltre che i mediatori culturali – migranti e autoctoni – conquistino un'autonomia maggiore sia come singoli (ad esempio, esercitando la libera professione), sia organizzandosi in associazione, così da essere «capaci di negoziare con più forza il servizio e di definire con maggiore identificazione le caratteristiche di questa nuova categoria socioprofessionale»<sup>34</sup>.

Per vedersi riconosciuto uno spazio e un ruolo di maggiore rilievo, è necessario lavorare sul piano dell'efficacia del processo e degli interventi di mediazione, cioè dei cambiamenti prodotti o innescati dalla mediazione professionale in termini di risultati, trasformazione di saperi, modalità di lavoro, qualità delle relazioni. Cambiamenti, esiti, ricadute e benefici che a loro volta devono trovare una «evidenza»: richiedono cioè di essere dimostrati e dimostrabili attraverso strumenti e modi ancora da definire. Perché è di cruciale importanza identificare il lavoro ben fatto in modo che esso venga riconosciuto e valorizzato, che sia uno strumento per imparare e per riuscire a far bene più spesso.

Il tema delle buone pratiche e degli indicatori che consentono di individuarle, è aspetto nuovo (mai affrontato in profondità) e radicalmente

<sup>34</sup> VILLANO, P.; RICCIO, B., *Culture e mediazioni*, op. cit., p. 15.

necessario se vogliamo che la mediazione faccia passi in avanti: sia in termini di valutazione, sia per una formazione più innovativa, poiché si configura come un primo passo per sviluppare una pratica riflessiva e un pensiero introspettivo nei mediatori. La ricerca potrebbe contribuire in modo determinante a meglio individuare e riflettere sulle caratteristiche/indicatori di buone pratiche per la mediazione. Si è scritto molto, forse troppo, sulla mediazione, e si è fatta poca ricerca sulla mediazione e i mediatori culturali. Le poche ricerche svolte negli anni scorsi hanno privilegiato gli aspetti dei vissuti personali, la ricostruzione dei percorsi identitari e professionali dei mediatori. Dobbiamo invece capire meglio qual è nelle pratiche il valore aggiunto della mediazione, i cambiamenti prodotti nelle relazioni e nei servizi, le modalità con cui concretamente avviene l'interazione linguistica tra i soggetti della mediazione e così via. Su questo fronte siamo solo agli inizi ed occorre recuperare il ritardo accumulato.

Lorenzo LUATTI

[lorenzo.luatti@ucodep.org](mailto:lorenzo.luatti@ucodep.org)

*Centro di Documentazione  
Città di Arezzo - UCODEP*

## **Abstract**

### **Is the socio-linguistic mediation at a turning point?**

Cultural and linguistic mediation became widespread at the beginning of the 90's and was subsequently adopted in sectors where migrants arrived for the first time and required assistance in being integrated due to the passing of national and regional laws. Today, cultural and linguistic mediation is the focus of many initiatives set up by institutional bodies that officially recognise the professional status of mediators. To embark on a new era however, cultural and linguistic mediation has to respond to the changing political and cultural climate as well as to the changes that have taken place in immigration issues, the multicultural debate, in social professions as well as in mediation practices. This article seeks to explore the reasons for these changes, examines the contents and significant aspects of current discussions regarding cultural and linguistic mediation and outlines some possible future employment prospects for mediators. To conclude, using outcomes of the most recent researches carried out in the field, it looks at the difficult relationship between mediation and integration and between mediation and interculturalism.

# Politics, ethnicity and the Catholic Church in Australia. Issues of identity and engagement: the case of the Federazione Cattolica Italiana\*

## Introduction

The Italian Catholic Federation (FCI) was founded in Melbourne in 1960. On recalling the historic event, Ivano Ercole states: «*It was during an evening at the end of August 1960, in a former storeroom of the All Saints parish in Melbourne, that a Scalabrinian missionary launched a project which he had been nurturing since his arrival in Australia*»<sup>1</sup>. The exact date of the foundation of the FCI still remains unclear and elusive<sup>2</sup>. According to one of the founding members, Ugo Romanin, the first members of the FCI were: Guerrino Perisinotto (First President), Rino Mancini (†), Tony Siracusa, Giovanni e Anna

\* I wish to gratefully acknowledge the very helpful suggestions given by Prof. Desmond O'Connor (Flinders University, Adelaide, SA) and the technical assistance offered by Elena Moffa.

<sup>1</sup> ERCOLE, Ivano, *Un'infinità di esperienze. Un'unica storia*. Bulleen (Vic.), Thomas Carlyle Printing, 1985, p. 1: «*Una sera di fine agosto del 1960, in un ex-magazzino adibito a sala parrocchiale della Chiesa di All Saints di Fitzroy, a Melbourne, un missionario scalabriniano dava avvio ad un progetto che lo aveva appassionato fin dal suo arrivo in Australia*». On Aldo Lorioli, the missionary, see CAMPION, Edmund, *Great Australian Catholics*. Richmond (Vic.), Aurora Books, 1997, pp. 179-181.

<sup>2</sup> BIROLLO, Remigio, *Scalabriniani in Australia 1952-1977. 25 anni tra i migranti*, 1978, Padri Scalabriniani (ad uso interno). According to Birollo, the project took on the form of an organization on Dec. 11, 1960. Birollo states that the lay apostolic organization was supported by all the Scalabrinians residing in the parish of All Saints in Fitzroy (Vic.), patterned after the Italian Catholic Federation which had been active in California (USA), (p. 37). The date suggested by Birollo varies notably from the one proposed by Lorioli: Dec. 10, 1959: see LORIGIOLA, Aldo, *Migranti Apostoli Laici*. Dolo (VE), Istituto Tipografico Editoriale, 1972, p. 105 (footnote 106).

Maria Cremasco, Tony e Biagio Sinopoli, Ugo e Federico Romanin, Mario Martin e Piero Dalla Zuanna<sup>3</sup>.

The present contribution does not intend to chronicle the struggles and achievements of what is now an almost fifty-year old Church organization in the context of international migrations. Rather, it attempts to contextualize the beginning of the FCI within the broad historical trends both in society and within the Catholic Church. The paper highlights the originality and relevance of the Italian Catholic Federation, situating it within the framework of the principal national social and political issues, and the religious activities of the Church in Australia in those years.

## Historical developments within Australian society

### *The fear of Communism<sup>4</sup>*

Long before the Bolshevik Revolution, in Australia the ideology of Communism had begun to be discussed with some concern. It came to be regarded with suspicion by some members of the Catholic hierarchy, who anticipated that members of the Labor Party's left-leaning wing might pose some danger. Bishop Dunne of Brisbane was so gravely disturbed by what he regarded, in 1895, «as the threat to property posed by the rapid advance of the "democratico-socialist party" that he was enquiring about means of transferring church investments and funds for holding in Ireland»<sup>5</sup>.

The more influential Cardinal Patrick Francis Moran of Sydney (1884-1911) took a more detached view. He wanted basically to be left alone to get on with the work of salvation, undistracted and unhindered by political and social battles. In 1891 he had noted with approval the appearance of the Labor Party to «protect the working man and to defend his rights in a constitutional manner»<sup>6</sup>. Finding themselves increasingly involved with the Labor Party, Catholics were, however, divided: there were those who desired to justify their

<sup>3</sup> This information was obtained during a telephone conversation with Ugo Romanin.

<sup>4</sup> For various publications and documents on Communism in Australia, 1920-1950, see the 719 titles in Google Books. Of special interest is the policy statement contained in a pamphlet written by DIXON, Reginald, Assistant Secretary to the Australian Communist Party, *Immigration and the "White Australia Policy"*, Sydney, Current Book Distributors, 1945.

<sup>5</sup> O'FARRELL, Patrick, *The Catholic Church and Community. An Australian History*, Kensington (NSW), NSW University Press, 1985, p. 289.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 288.

political leaning towards the Labor party<sup>7</sup>, as there were Catholics who were increasingly distrustful. Particularly in Queensland, they were convinced that this political party was socialist in the condemned sense or that its risk of becoming socialist was so great as to warrant its repudiation by Catholics. Either because of their low economic status or because of the Irish working masses' distrust and antagonism towards the ruling Protestant classes, the vast majority of the Irish were pro-labor.

Owing to this duality of positions among members of the Catholic Hierarchy, the Catholic press and the rank and file members of the Catholic community, Catholics remained prisoners of the political situation for several decades. If labor was not good, the non-Labor parties were definitely worse and, in the mind of the Irish, were mostly supported by their historical antagonists: the British. Given that Catholics at this stage were not prepared to consider a party of their own (this would come about much later with the establishment of the Democratic Labor Party (DLP), alliance with Labor was the lesser of two evils.

As time progressed, with the commencement of the Spanish Civil War and then of the Second World War in Europe, a crusade was mounted with the establishment of several Catholic Action organizations – the Young Christian Workers, the Young Christian Students movement, the National Catholic Girls' Movement and the National Catholic Rural Movement – under the umbrella of the National Secretariat for Catholic Action. The leadership and expertise provided by Bartolomeo Agostino Santamaria<sup>8</sup> and of the Campion Society<sup>9</sup>, with the tacit, and at times not so tacit, approval of Archbishop Daniel Mannix, was to prove crucial<sup>10</sup>.

This does not mean that Australian Catholics and Australian people in general maintained a healthy interest in events overseas. For the Catholics, who were mostly of Irish origin, their interest was largely confined to Ireland. But even that, in spite of the efforts of the

<sup>7</sup> FORD, Patrick, *The Socialist Trend in the Catholic Church in Australia and in New Zealand*. Melbourne, John XXIII Fellowship Co-op, 1988.

<sup>8</sup> CAPPELLO, Anthony, *A brief Survey of the Italian Catholic in Australia Until the Second World War: an Italian Problem?*. In: PAGANONI, Anthony (ed.), *The Pastoral Care of Italians in Australia: Memory and Prophecy*. Ballan (Vic.), ConnorCourt Publishing, 2007, pp. 28-30.

<sup>9</sup> JORY, Colin, *The Campion Society and the Catholic Social Militancy in Australia, 1929-1939*. Sydney, Harpham, 1986.

<sup>10</sup> DUNCAN, Bruce, *Crusade or Conspiracy? Catholics and the anti-Communist Struggle in Australia*. Sydney (NSW), University of New South Wales Press, 2001. The first part of the book, *Mounting a Crusade 1930s-1945* (pp. 7-95), is particularly informative and enlightening. The Papal Encyclical *Divini Redemptoris* of March 1937 denouncing Communism sold an astonishing 87,000 copies.

Archbishop of Melbourne, Daniel Mannix, and the Archbishop of Brisbane, Sir James Duhig, weakened and eventually waned in the years following the Second World War.

At the time, Australians in general, and even more so Catholics, perceived themselves as a homogeneous nation of Anglo-Celtic stock that lived in relative geographical isolation. With the threat of possible invasion from the over-populated neighboring Asian countries, their suspicion of outside influences was heightened, no matter whether they were political, social, religious or cultural. Like the Germans and Japanese, some Italians (about 20% of the total) were interned during the war. Little distinction was made by the National Security between those who had been naturalized and those who had not.

Under the National Security regulations, there were special restrictions for immigrants who were classed as «*enemy aliens*», because they had not naturalized by taking the British citizenship. There were restrictions on travel, work, residence, the sale or transfer of land, as well prohibitions on the possession of items such as cameras, wireless, carrier pigeons or petrol, together with motorcars, yachts and airplanes. It was an offence to speak a language other than English on the telephone, and freedom of assembly was denied. However these prohibitions and restrictions on enemy aliens were extended to those who had taken citizenship by naturalization, by means of regulation 28 which contained the provision that Naturalized British Subjects of Enemy Origin could be subject to the same orders as Enemy Aliens, while Regulation 26 provided the power to intern citizens, whether they were naturalized British subjects or Australian born<sup>11</sup>.

Italy's entry into the war, on June 10, 1940, had drastic consequences for a number of Italians who had settled in Australia<sup>12</sup>. Many of them, ordinary folk, had emigrated to Australia with the hope of ameliorating their condition and had little, if any, interest in political events. Out of a total population of 26,000, 4,721 Italians, mostly male and bread winners for their families, were interned for varying periods of time<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> MARTINUZZI-O'BRIEN, Ilma, *Internments in Australia during World War Two: Life Histories of Citizenship and Exclusion*. In: ELKNER, Kate; O'BRIEN-MARTINUZZI, Ilma; RANDO, Gaetano; CAPPELLO, Anthony, *Enemy Aliens. The Internment of Italian Migrants in Australia during the Second World War*. Bacchus Marsh (Vic.), Connor Court Publishing, 2005, p. 19.

<sup>12</sup> NARDIZZI, Adele, *Italian Internment in Western Australia during the Second World War*. B.A. Thesis, Fremantle, University of Notre Dame, 2005, pp. 127.

<sup>13</sup> FRANKLIN, James, *Foreword*. In: ELKNER, K.; O'BRIEN-MARTINUZZI, I.; RANDO, G.; CAPPELLO, A., *Enemy Aliens. The Internment of Italian Migrants in Australia during the Second World War*, op. cit., p. III.

The fact that the reaction of the local Australian authorities was exaggerated and at times irrational is well documented<sup>14</sup>. However, Australian police authorities could have been placed on the alert: in the years leading up to the outbreak of the Second World war, there had been some, even if isolated, violent clashes between Left-leaning and Fascist representatives within the Italian community in Australia<sup>15</sup>. Most social commentators and historians concur with the fact that national security regulations were not always applied with the same severity in all states. Enormous discrepancies occurred in the number of internees in the states of Queensland, Western Australia and the states of South Australia, and particularly Victoria. But even in the state of Victoria, with the lowest ratio of internees when compared to other states, Werribee, a small rural community, now almost a part of the greater Melbourne area, contributed almost 40% of the 170 people of Italian origin interned in Victoria<sup>16</sup>.

Suspicions would linger on, as, after the conclusion of the War, Australian Consular authorities in Italy, as elsewhere, were determined to discern throughout their selection process whether the political leanings of potential applicants applying for migration to Australia could pose a danger to the cohesion of the Australian society.

<sup>14</sup> MARTINUZZI-O'BRIEN, Ilma, *The Enemy within: Wartime Internment of Enemy Aliens*. In: CROTTY, Martin; ROBERTS, David (eds.), *The great mistakes of Australian History*. Sydney, UNSW Press, 2006, p. 143; BEVEGE, Margaret, *Behind Barbed Wires: Internment in Australia during World War II*. St. Lucia (Qld.), University of Queensland Press, 1995, p. 227; BOSWORTH, Michael, *Fremantle Interned: the Italian Experience*. In: ID.; UGOLINI, Romano (eds.), *War, Internment and Mass Migration: The Italo-Australian Experience 1940-1990*. Rome, Gruppo Editoriale Internazionale, p. 85; O'CONNOR, Desmond, *No Need to be Afraid. Italian Settlers in South Australia between 1839 and the Second World War*. Kent Town (SA), Wakefield Press, 1996; CRESCIANI, Gianfranco, *Fascism and anti-Fascism and Italians in Australia: 1922-1945*. Canberra, Australian National University Press, 1980; MARTINUZZI-O'BRIEN, Ilma, *Nationality, Citizenship and Rights in Wartime Australia*. In: KERR, Lorraine (ed.), *Cultural Citizenship: Challenges of Globalisation*, Conference Proceedings, Deakin University, Melbourne, 5-8 December 2002. Geelong (Vic.), Deakin University, 2003, pp. 132-139.

<sup>15</sup> MONTAGNANA, Marcello, *Il movimento antifascista Italia Libera attraverso le pagine del giornale Il Risveglio*. In: RANDO, Gaetano; ARRIGHI, Michael, *Italians in Australia: Historical and Social Perspectives*. Wollongong (NSW), University of Wollongong-Dante Alighieri Society Wollongong Chapter, 1993, p. 142; ABIUSO, G.L., *An Italian in the Australian Militant Left 1927-1983*, «Newsletter of the Italian Historical Society», (2), 2, 1991, pp. 10-16. Of the numerous publications on the experience of Italian migrants in Australia during the Second World War, see ELKNER, K.; O'BRIEN-MARTINUZZI, I.; RANDO, G.; CAPPELLO, A., *Enemy Aliens. The Internment of Italian Migrants in Australia during the Second World War*, op. cit.

<sup>16</sup> ELKNER, Kate, *The Internment of Italian-Australians: a Perspective from Melbourne, Victoria*. In: EAD; O'BRIEN-MARTINUZZI, I.; RANDO, G.; CAPPELLO, A., *Enemy Aliens. The Internment of Italian Migrants in Australia during the Second World War*, op. cit., p. 5.

## *Assimilation, Integration, Multiculturalism and Retro-Assimilation<sup>17</sup>*

Without in any way discounting the millennial presence and influence of the Aboriginal communities in Australia<sup>18</sup>, the history of a developing national identity in Australia is well connected with contemporary mass migrations<sup>19</sup>. Prior to World War II, settlers came mostly from Britain and Ireland. At the time of Federation, in 1901, around 23% of the non-Aboriginal population were born overseas. Of these 57.7% originated from the United Kingdom and 21.5% from Ireland. Other birthplace countries of significance included Germany (4.5%), China (3.5%), New Zealand (3%) and Sweden (1.2%)<sup>20</sup>.

The Immigration Restriction Act 1901, with the introduction of the White Australia Policy and the further impact of the World Wars and the Great Depression reduced this diversity considerably. By 1947, only 9.8% of the Australian population had been born overseas. This trend would be reversed after the Second World War.

Since 1945 over six million migrants and humanitarian entrants have been settled in Australia from a wide range of countries in Europe<sup>21</sup>. By 1954, migrants from countries other than the main English-speaking countries had risen to 44% (20% in 1947) of the overseas-born population. The main source countries of this period included Germany, Greece, Hungary, Italy, Malta, The Netherlands and Poland<sup>22</sup>. The assimilation policy required «*New Australians*» to learn English, adopt existing cultural norms and become indistinguishable from the Australian-born population as rapidly as possible.

Concerns regarding Australia's low birthrate, a sustained demand for industrial labor and the need to populate a vast continent, so vulnerable to «*next door*» Asian over-populated nations were the main reason for this massive undertaking<sup>23</sup>. This had a notable impact not

<sup>17</sup> It is important to recognize that terms such as assimilation, integration and multiculturalism have a number of general meanings that are still in use today.

<sup>18</sup> FLOOD, Josephine, *The Indigenous People*, and ROSE, D.B., *Aboriginal Australia*. In: JUPP, James (ed.), *The Australian People. An encyclopedia of the Nation, its People and Their Origins*. Oakleigh (Vic.), Cambridge University Press, 2001, p. 4-5 and 6-9.

<sup>19</sup> SMOLICZ, Jerzy J. *Australia: From Migrant Country to Multicultural Nation*, *International Migration Review*, (31), 1, 1997, pp. 171-186.

<sup>20</sup> DEPARTMENT OF IMMIGRATION AND MULTICULTURAL AFFAIRS (DIMA), Statistic division, *Immigration: Federation to Century's end, 1901-2000*. Canberra, DIMA, 2001, p. 16.

<sup>21</sup> LACK, John; TEMPLETON, Jacqueline, *Bold Experiment: A Documentary History of Australian Immigration since 1945*. Melbourne, Oxford University Press, 1995.

<sup>22</sup> DIMA, *Immigration: Federation to Century's end, 1901-2000*, op. cit., p. 37.

<sup>23</sup> WALKER, David, *Anxious Nation: Australia and the rise of Asia 1850-1939*. St. Lucia (Qld.), University of Queensland Press, 1999. p. 312; JAYASURIYA, D.

only on the demographic composition of the Australian nation, but also on its self-awareness:

*In fact it is conceivable that, in a not too distant future, 1947 will be recognized as being more significant than 1788 for the foundation date of modern Australia [...] Arguably 1947 saw the commencement of what was to become the most revolutionary transformation of Australian social structure that we have yet experienced – perhaps one of the most revolutionary experiences of any modern nation-state<sup>24</sup>.*

It has been argued that Australia, during its assimilation period, had an essentially «two-class» immigration program and settlement practice. British migrants were treated as equals to the Australian-born, while non-British migrants were relegated to inferior positions in both the labor market and Australian society in general<sup>25</sup>.

Despite the increasing diversity of the migrant intake, the assimilation policies remained influential until the 1960s. It was at this time that, following several enquiries (Henderson Enquiry, The Questing Years, Departure of Settlers) that considered the inequalities experienced by people for whom the first language was not English and their relative isolation from the rest of society, the limitations of the assimilation policy became evident<sup>26</sup>. Particularly in academic circles, there was increased recognition that settlement by non-English speaking migrants was a more difficult process than at first anticipated, that it was unrealistic to expect migrants to disassociate themselves from their cultural and linguistic backgrounds, and that successful settlement of new arrivals required greater responsiveness to their needs. Immigrants cannot be expected to develop amnesia the moment they land in a country other than their own.

The shift away from integration policies towards multiculturalism<sup>27</sup> is evident in the Galbally report of 1978. Its four guiding principles were:

Laksiri; POKKONG, Kee, *The Asianisation of Australia? Some facts about the myths*. Carlton (Vic.), Melbourne University Press, 1999, p. 114.

<sup>24</sup> PATIENCE, Allan, *Towards a theology of the Australian Multicultural Experience*, «The Australasian Catholic Record», LXV, 4, 1988, pp. 424-425.

<sup>25</sup> COLLINS, Jock, *Migrant Hands in a Distant Land: Australia's Post-War Immigration*. Second edition, Sydney, Pluto Press, 1991, p. 23.

<sup>26</sup> BURNETT, Linda, *Issues in Immigrant Settlement in Australia*. Sydney, Macquarie University, National Centre for English Language Teaching and Research, 1998, pp. 6-7; ZUBRZYCKI, Jerzy, *The Questing Years*. Canberra, AGPS, 1968; COMMITTEE ON SOCIAL PATTERNS, *Inquiry into the Departure of Settlers*. Canberra, Immigration Advisory Council, 1973. Even if it deals with the U.S. case, see ALBA, Richard; NEE, Victor, *Rethinking assimilation theory for a new era of immigration*, «International Migration Review», (31), 4, 1997, pp. 826-874.

<sup>27</sup> CASTLES, Stephen, *Multiculturalism*. In: JUPP, J. (ed.), *The Australian People. An encyclopedia of the Nation, its People and Their Origins*, op. cit., pp. 809-811; see also LOPEZ, Mark, *The Origins of Multiculturalism in Australian*

1. All members of our society must have equal opportunity to realize their full potential and must have equal access to programs and services;
2. Every person should be able to maintain his or her culture without prejudice or disadvantage and should be encouraged to understand and embrace other cultures;
3. Needs of migrants should, in general, be met by programs and services available to the whole community, but special services and programs are necessary at present to ensure equality of access and provisions;
4. Services and programs should be designed and operated in full consultation with clients, and self-help should be encouraged as much as possible to help migrants to become self-reliant quickly<sup>28</sup>.

These principles, even if substantially respected in their vision, have since been reformulated in several later policy decisions<sup>29</sup>.

Since the beginning of the 21<sup>st</sup> century, unexpected forces, such as war on international terrorism, have been released around the globe and in Australia<sup>30</sup>. The geopolitical realities and profound shifts within domestic populations have demanded fresh policies. Reheated responses left over from the last century, it was argued, would no longer work. One of the key areas requiring reassessment was multicultural policies, implemented by public bodies to promote racial harmony.

In 2007 the Australian Federal Government introduced a contentious policy that clearly led, at least conceptually, to a «retro-assimilation»: a concept espoused particularly by Anna Haebich<sup>31</sup>. The Howard government introduced a *new citizenship test*, requiring immigrants to pass a twenty-question multiple choice test before

*Politics 1945-1975*. Carlton (Vic.), Melbourne University Press, 2000; HEALY, Justin (ed.), *Multiculturalism in Australia*. Thirroul (NSW), Spinney Press, 2005; LEVY, Jacob, *The Multiculturalism of Fear*. New York, Oxford University Press, 2000, pp. 268.

<sup>28</sup> GALBALLY, Frank, *Migrant Services and Programs. Review of Post-Arrival Programs and Services to Migrants*. Canberra, AGPS, 1978, p. 4. See also BERTELLI, Lidio, *It's not the thought that counts. Review of the Immigration situation before Galbally*, «Migration Action», IV, 1, 1979, pp. 4-13.

<sup>29</sup> OFFICE OF MULTICULTURAL AFFAIRS, *National Agenda for a Multicultural Australia*. Canberra, AGPS, 1989, p. 14; DIMA, *New Agenda for Multicultural Australia*. Canberra, DIMA, 1999, p. 8.

<sup>30</sup> DINYAR, Godrej, *Into the Vortex of Identity*, «New Internationalist», 422, 2009, pp. 1-5; GOOT, Murray, *Multiculturalists, Monoculturalists, and Many in Between: Attitudes to Cultural Diversity and their Correlates*, «Australian and New Zealand Journal of Sociology», (29), 2, 1993, pp. 226-253. The obsession of the government's security and border control is examined by HAGE, Ghassan, *Against Paranoid Nationalism: searching for hope in a shrinking society*. Annandale (NSW), Pluto Press, 2003, pp. 174.

<sup>31</sup> HAEBICH, Anna, *Spinning the Dream: Assimilation in Australia 1901-1970*. Fremantle, Fremantle Press, 2008.

gaining eligibility for Australian citizenship, in order to ensure that new citizens shared the nation's values and were therefore able to integrate into Australian society. Reminiscent of the White Australia dictation test and Anglo-Saxon interference, these changes suggest that contemporary politicians still support policies that seeks to assimilate non-white Australians despite the official rejection of assimilationism, at its zenith in the 1950s and 1960s, in favour of multiculturalism and self-determination. This boomerang effect had been foreshadowed by the relative success of the One-Nation party led by Pauline Hanson in the 1990s and, later, after the Tampa event, by the decision of the Australian government to isolate boat people and refugees in some Pacific countries. The Cronulla Beach riots between youth gangs have caused further concern<sup>32</sup>.

We have dealt with the government position first for the simple reason that the Church's position cannot be grasped unless it is set in bold contrast to developments occurring, over the years, within civil society. One could argue that, in fact, the Church, clinging to an identity which was not of its own making, has been stimulated and somehow indirectly monitored by the evolving policies of successive governments in Australia. As Gerald Arbuckle points out, the Church, when compared to the government, has been a reluctant partner in its handling of Catholic migrants:

*The decision by the Bishops was also not in harmony with an emerging policy of cultural pluralism by the Australian Federal Government [...] The Catholic Bishops did not accept even the transitional value for immigrants of retaining their cultural supports<sup>33</sup>.*

Arbuckle's position was further emphasized by a Redemptorist canon lawyer, H.M. O'Leary. In 1971, he stated:

*We are not free from the merely-save-the-faith or merely give-spiritual-aid-approaches or from looking at migration matters merely through the eyes of the inhabitants of a receiving country<sup>34</sup>.*

<sup>32</sup> POYNTING, Scott; NOBLE, Greg; TABAR, Paul; COLLINS, Jock, *Bin Laden in the suburbs: criminalizing the Arab other*. Sydney, Institute of Criminology, 2004.

<sup>33</sup> ARBUCKLE, Gerald, *Preface*. In: PAGANONI, Anthony, *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*. New York, CMS, 2003, pp. x-xi.

<sup>34</sup> As reported in PAGANONI, A., *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, op. cit., pp. 247-248. A similar position had been championed by LEWINS, Frank W., *The Myth of the Universal Church. Catholic Migrants in Australia*. Canberra, ANU, 1978. Lewins supports and documents the view that the opinions and prejudices of lay people, particularly active in their own parish communities, were conditioning the attitudes and practical decisions of their parish clergy.

Writing again in 1972, that is towards the end of migrations from Europe, the same author invited the local Church to highlight more forcibly the salient points of the migrants' cultural background (internal factors) and the degree of necessary interaction with the dominant cultural group (external factors). This one-sided view, according to the same author, did not reflect clearly Rome's willingness to listen, re-evaluate and change its stand, as observed in some of the major Vatican documents issued during the latter half of the 20<sup>th</sup> century<sup>35</sup>.

The ideological stand of the Catholic Church must not be confused with its practical judgment at the local level. The Catholic Church was neither unaware nor insensitive to the special needs of mostly European migrants at the time. In the Immigration Sunday statement of 1952, mention was made of close to one hundred migrant chaplains (which would grow to 167 by August 1987). These chaplains, particularly at the beginning of their ministry, were, in spite of official norms issued by the Vatican, without the necessary canonical faculties and were forced to travel long distances. Furthermore, in negotiating with local parish clergy, far too often they were not regarded as equals. It is also true that migrant children gained access to schools, Catholic orphanages, hospitals. But when it came to the cultural and religious needs of migrant communities, the local Church preferred to adopt the attitude that «*the quicker they get adjusted, the better for everybody*»<sup>36</sup>.

Even when the Australian government was in the process of shifting its policies from assimilation and integration to multiculturalism, a pragmatic «*wait and see*» attitude prevailed in the Catholic Church. The care of migrants was essentially left in the hands of migrant chaplains, many of whom belonged to religious congregations and a sizeable number were generous volunteers from the ranks of the diocesan clergy who had studied in Rome or in Europe. Inspired by the Australian government's open support for migrant associations, religious sodalities too flourished in the 1960s and 1970s<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> TASSELLO, Graziano; FAVERO, Luigi (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Roma, CSER, 1985. For a juridical viewpoint, see SABBARESE, Luigi, "Missio ad migrantes": missione della Chiesa. *Lineamenti di organizzazione della pastorale della mobilità umana*, «Euntes Docete», (57), 2, 2004 pp. 39-65.

<sup>36</sup> PITTARELLO, Adrian, *Migrants and the Catholic Church in Australia*, «The Australasian Catholic Record», (65), 2, 1988, p. 151. Adopting an Italian migrants' perspective, the same author had suggested earlier on that Catholicism in Australia for the incoming Italian migrants tasted like «*Soup without Salt*».

<sup>37</sup> GIROLA, Stefano, *Saints in a suitcase: Italian Popular Catholicism in Australia*, «Australasian Catholic Record», (80), 2, 2003, pp. 164-174. See also PAGANONI, Antonio; O'CONNOR, Desmond, *Se la Processione va bene... Religiosità Popolare Italiana nel Sud Australia*. Roma, CSER, 1999. The authors concur that

A «slowly-slowly approach» was followed by the Catholic Church, notwithstanding the fact that, in the meantime, due to the influx of so many Catholic migrants, it had become the most multicultural entity in Australia. The same assessment is applicable to other Christian denominations, with perhaps the Uniting Church standing out as an exception<sup>38</sup>.

The statement in the early 1980s by the historian Naomi Turner that «migrants have become the church» had a prophetic tone<sup>39</sup>. Recent trends in Catholic participation at the parish level indicate that, proportionately speaking, foreign-born Catholics in Australia have taken front position<sup>40</sup>. This is possibly due to the growing dissatisfaction of many locally-born Catholics with their parish communities.

If in the case of the Australian government, there had been an evolution of thought and policies over the latter half of the twentieth century, with different ideologies juggling for supremacy at any given time, the same cannot be said of the Catholic Church. The emergence of a new self-identity from a multicultural context is a greatly missed historical opportunity. Very little regard has been given to the objectives of *Exsul Familia* and *Pastoralis Migratorum Cura*. The same fate seems to be affecting the implementation of the spirit and guidelines, contained in the document produced in Australia: *Gifted by Migration*<sup>41</sup>.

### *Isolation*

Australia being so geographically isolated from the rest of the world, its discovery by the British and its gradual colonization with boatloads of convicts mostly from British jails<sup>42</sup>, including a sizeable number of Irish convicts, set in motion a form of dependency on the British Isles which was to remain undisturbed for many decades. And yet its geographical location is clearly within the most populous continent in the world: Asia.

the boom of Italian Festivals took place in the 1970s, following the leadership of Gough Whitlam at the national level and of Don Dunstan at the state level. Both politicians were ardent supporters of multiculturalism.

<sup>38</sup> RICHMOND, Helen; YANG, Myong Duk (eds.), *Crossing Borders: shaping faith, ministry and identity in multicultural Australia*. Sydney, UCA Assembly and NSW Board of Mission, 2006.

<sup>39</sup> TURNER, Naomi, *Catholics in Australia. A social history*. North Blackburn (Vic.), Collins Dove, 1992, vol. II, pp. 183-185.

<sup>40</sup> NOSEDA, Mary, *Belonging: The Case of Immigrants and the Australian Catholic Church*. PhD thesis, Fitzroy (Vic.), Australian Catholic University, 2006.

<sup>41</sup> Aside from manuscripts which have been made available to selected people, the document *Gifted by Migration* has not been published as yet.

<sup>42</sup> NICHOLAS, Steven; SHERGOLD, Peter R., *The Convict Period*. In: JUPP, J. (ed.), *The Australian People. An encyclopedia of the Nation, its People and Their Origins*, op. cit., pp. 16-25.

Writing again in 1972, that is towards the end of migrations from Europe, the same author invited the local Church to highlight more forcibly the salient points of the migrants' cultural background (internal factors) and the degree of necessary interaction with the dominant cultural group (external factors). This one-sided view, according to the same author, did not reflect clearly Rome's willingness to listen, re-evaluate and change its stand, as observed in some of the major Vatican documents issued during the latter half of the 20<sup>th</sup> century<sup>35</sup>.

The ideological stand of the Catholic Church must not be confused with its practical judgment at the local level. The Catholic Church was neither unaware nor insensitive to the special needs of mostly European migrants at the time. In the Immigration Sunday statement of 1952, mention was made of close to one hundred migrant chaplains (which would grow to 167 by August 1987). These chaplains, particularly at the beginning of their ministry, were, in spite of official norms issued by the Vatican, without the necessary canonical faculties and were forced to travel long distances. Furthermore, in negotiating with local parish clergy, far too often they were not regarded as equals. It is also true that migrant children gained access to schools, Catholic orphanages, hospitals. But when it came to the cultural and religious needs of migrant communities, the local Church preferred to adopt the attitude that «*the quicker they get adjusted, the better for everybody*»<sup>36</sup>.

Even when the Australian government was in the process of shifting its policies from assimilation and integration to multiculturalism, a pragmatic «*wait and see*» attitude prevailed in the Catholic Church. The care of migrants was essentially left in the hands of migrant chaplains, many of whom belonged to religious congregations and a sizeable number were generous volunteers from the ranks of the diocesan clergy who had studied in Rome or in Europe. Inspired by the Australian government's open support for migrant associations, religious sodalities too flourished in the 1960s and 1970s<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> TASSELLO, Graziano; FAVERO, Luigi (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*. Roma, CSER, 1985. For a juridical viewpoint, see SABBARESE, Luigi, "Missio ad migrantes": missione della Chiesa. *Lineamenti di organizzazione della pastorale della mobilità umana*, «Euntes Docete», (57), 2, 2004 pp. 39-65.

<sup>36</sup> PITTARELLO, Adrian, *Migrants and the Catholic Church in Australia*, «The Australasian Catholic Record», (65), 2, 1988, p. 151. Adopting an Italian migrants' perspective, the same author had suggested earlier on that Catholicism in Australia for the incoming Italian migrants tasted like «*Soup without Salt*».

<sup>37</sup> GIROLA, Stefano, *Saints in a suitcase: Italian Popular Catholicism in Australia*, «Australasian Catholic Record», (80), 2, 2003, pp. 164-174. See also PAGANONI, Antonio; O'CONNOR, Desmond, *Se la Processione va bene... Religiosità Popolare Italiana nel Sud Australia*. Roma, CSER, 1999. The authors concur that

A «slowly-slowly approach» was followed by the Catholic Church, notwithstanding the fact that, in the meantime, due to the influx of so many Catholic migrants, it had become the most multicultural entity in Australia. The same assessment is applicable to other Christian denominations, with perhaps the Uniting Church standing out as an exception<sup>38</sup>.

The statement in the early 1980s by the historian Naomi Turner that «migrants have become the church» had a prophetic tone<sup>39</sup>. Recent trends in Catholic participation at the parish level indicate that, proportionately speaking, foreign-born Catholics in Australia have taken front position<sup>40</sup>. This is possibly due to the growing dissatisfaction of many locally-born Catholics with their parish communities.

If in the case of the Australian government, there had been an evolution of thought and policies over the latter half of the twentieth century, with different ideologies juggling for supremacy at any given time, the same cannot be said of the Catholic Church. The emergence of a new self-identity from a multicultural context is a greatly missed historical opportunity. Very little regard has been given to the objectives of *Exsul Familia* and *Pastoralis Migratorum Cura*. The same fate seems to be affecting the implementation of the spirit and guidelines, contained in the document produced in Australia: *Gifted by Migration*<sup>41</sup>.

### *Isolation*

Australia being so geographically isolated from the rest of the world, its discovery by the British and its gradual colonization with boatloads of convicts mostly from British jails<sup>42</sup>, including a sizeable number of Irish convicts, set in motion a form of dependency on the British Isles which was to remain undisturbed for many decades. And yet its geographical location is clearly within the most populous continent in the world: Asia.

the boom of Italian Festivals took place in the 1970s, following the leadership of Gough Whitlam at the national level and of Don Dunstan at the state level. Both politicians were ardent supporters of multiculturalism.

<sup>38</sup> RICHMOND, Helen; YANG, Myong Duk (eds.), *Crossing Borders: shaping faith, ministry and identity in multicultural Australia*. Sydney, UCA Assembly and NSW Board of Mission, 2006.

<sup>39</sup> TURNER, Naomi, *Catholics in Australia. A social history*. North Blackburn (Vic.), Collins Dove, 1992, vol. II, pp. 183-185.

<sup>40</sup> NOSEDA, Mary, *Belonging: The Case of Immigrants and the Australian Catholic Church*. PhD thesis, Fitzroy (Vic.), Australian Catholic University, 2006.

<sup>41</sup> Aside from manuscripts which have been made available to selected people, the document *Gifted by Migration* has not been published as yet.

<sup>42</sup> NICHOLAS, Steven; SHERGOLD, Peter R., *The Convict Period*. In: JUPP, J. (ed.), *The Australian People. An encyclopedia of the Nation, its People and Their Origins*, op. cit., pp. 16-25.

In 1974, Stephen Castles argued:

*Today, the end of the Cold War, the economic decline of the United States, the move towards unification of Western Europe, the rise of Northeast Asia and the growing significance of transnational capital, are all leading to a realignment of political, economic and military structures... It is increasingly obvious that Australia needs to change its orientation away from Europe and the United States and toward the Asian-Pacific region<sup>43</sup>.*

It is due to European immigration that a notable shift occurred within Australian society. European immigrants showed that there were other ways of doing things and that these ways were often more successful and rewarding. European immigrants helped Australia to open not only to European values, but to new geo-political realities and, most specifically, to Asia and to its emerging super-powers<sup>44</sup>. The relative geographical proximity of Asian countries has resulted in an ever-increasing circularity of migrants between Australia and its Asian neighbors. Repeat and return migration and ongoing mobility are part of the new migration waves.

As we shall see, the Catholic Church was not immune from a dependency on Ireland. The «Irish model» was transplanted with remarkable success, since it became responsible for developing a substantial network of Catholic services throughout Australia.

## **Historical developments within the Catholic Church in Australia**

### *Irishism*

As we have seen, some sections of the Catholic Church in Australia reacted less than enthusiastically to the evolution of the government's policies from assimilation to multiculturalism. The fact is that the

<sup>43</sup> CASTLES, Stephen, *Italians in Australia*. In: TOMASI, Lydio F., et al. (eds.), *The Columbus People. Perspectives in Italian Immigration to the Americas and Australia*. New York, CMS and Fondazione Agnelli, 1994, pp. 342-367.

<sup>44</sup> CASTLES, Stephen; RANDO, Gaetano; VASTA, Ellie, *Italo-Australians and Politics*. In: CASTLES, Stephen; ALCORSO, Caroline; RANDO, Gaetano; VASTA, Ellie (eds.), *Australia's Italians: Culture and Community in a changing society*. Sydney, Allen and Unwin, 1992, p. 261. For an initial discussion about Italic Identity in Pluralistic Contexts, see BASSETTI, Piero, *Italic Identities and Pluralistic Contexts: Towards the Development of Intercultural Competencies*, and LOBIONDO, Gasper F., *Catholicity, Italicity and the Communication of Meaning*. In: BASSETTI, Piero; JANNI, Paolo (eds.), *Italic Identity in Pluralistic Contexts. Toward the Development of Intercultural Competencies*. Washington, The council for Research in Values and Philosophy, 2004, pp. 13-21 and 21-29.

Irish Catholics in Australia opted for a clear segregation from the Anglo-Australian elite in order to preserve their descendants' Catholic faith. Some even cultivated the dream of greater political influence in the public arena, never abandoning the hope, a rather «spiritual dream»<sup>46</sup>, of converting a very secular society, such as Australia has always been and still is.

In Ireland, particularly since 1829, within the popular psyche there has always been a well-connected and passionate militancy and alliance between the Church and the Irish people. It was then that the rapid politicization of Irish Catholics paved the way for Catholic emancipation. This ushered in the era for Irish Catholics to become a dominant force within the Irish national culture. All this occurred before the great migrations started, when the same feelings would be transplanted to several countries of destination<sup>47</sup>.

The Irish diaspora has been well documented. In Australia, Patrick O'Farrell has been at the forefront of a major effort to present a well-documented and complex picture not only of the principal players, but also of the nursemaids, laborers, farmers and shopkeepers<sup>48</sup>.

In 1838, Archbishop W.B. Ullathorne, OSB had predicted that Australia would become an Irish mission and that Irish-born clergy and bishops would remain in the majority<sup>49</sup>. His prediction was correct, as Irish-born clergy dominated the Australian ministry for about a century, dropping below half the Australian total only in the 1930s<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> «Actual numbers of Catholics had of course increased, but the vision of a Catholic Australia was growing dimmer, not brighter (O'FARRELL, P., *The Catholic Church and Community. An Australian History*, op. cit., p. 371).

<sup>47</sup> This is the assessment of Bishop J.L. Spalding, himself an Irishman. He speaks about the contribution of Irish people to the development of Catholicism in the United States of America: «"No other people", to repeat what I have written elsewhere, "could have done for the Catholic Church in the United States what the Irish people have done. Their unalterable attachment to their priests; their deep Catholic instincts, which no combination of circumstances has ever been able to bring into conflict with their love of country; the unworldly and spiritual temper of the national character; their indifference to ridicule and contempt and their unfailing generosity, all fitted them for the work which was to be done, and enabled them, in spite of the strong prejudices against their race which Americans have inherited from England, to accomplish what would not have been accomplished by Italian, French, or German Catholics"» (*The Irish (in countries other than Ireland)*. In: *Catholic Encyclopedia*, New York, Appleton, 1910, retrieved in <http://www.new-advent.org/cathen/08132b.htm>). The same sentiments were echoed in Australia by Catholic leaders at the turn of the 20<sup>th</sup> century.

<sup>48</sup> Some of the best known titles include: O'FARRELL, Patrick, *The Irish in Australia*. Kensington (NSW), NSW University Press, revised edition 1993.

<sup>49</sup> See a brief presentation in O'FARRELL, P., *The Catholic Church and Community. An Australian History*, op. cit., pp. 33-36.

<sup>50</sup> CLEARY, Patrick Scott, *Australia's debt to Irish nation builders*. Sydney, Angus and Robertson, 1933.

By 1914 the seminary of Manly (Sidney) had produced 160 priests, out of an Australian total of about 800, the rest being nearly all Irish<sup>50</sup>.

The push towards indigenization of the clerical forces (*«Australian-born clergy for a truly Australian Church»*) had its epicenter precisely in the seminary of Manly<sup>51</sup>. The dream of turning this facility into a national seminary<sup>52</sup> did not, however, come to fruition, due to differences of opinions existing among bishops as to whether to foster local vocations or keep relying on Irish-born and trained clergy. For several decades, practically until the 1950s and 1960s, promotion to positions of leadership, as, for example, in the case of Dr. Michael Sheehan, an Irishman who had been vice-president of the seminary, in Maynooth, Ireland, was watched intently and, at times, not without acrimony and clerical agitation by the colonial clergy.

It is not surprising that the appointment and presence of several non-Anglo priests to positions of responsibility for example, Elzear Torreggiani, bishop of Armidale (NSW); Joseph Augustine Canali, the legendary "Apostle of Brisbane", noted for untiring efforts in the care of sick Catholics; and John Cani, bishop of Rockhampton had all stirred considerable controversy and had met antagonism from both the locally born and Irish-born clergy<sup>53</sup>.

With the disappearance of Archbishops Mannix and Duhig and several other remaining Irish-born bishops in the 1960s, the Irish influence on Australian Catholicism would eventually weaken and vacate the public arena<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> O'FARRELL, P., *The Catholic Church and Community. An Australian History*, op. cit., p. 357.

<sup>51</sup> «The pro-Australian movement was vigorous and assertive within the politics of the priesthood, but culturally and intellectually it tended to be – with a few exceptions – both shallow and narrow», ibidem, pp. 367-368.

<sup>52</sup> The question as to whether or not the Manly Seminary should be made a national seminary was referred to Rome. Rome's reply in 1922 was that provincial and diocesan seminaries should be established to foster an Australian-born clergy. Archbishop Mannix was quick off the mark in establishing a seminary for the whole of Victoria in Werribee in 1923.

<sup>53</sup> BOSI, Pino, *On God's Command / Mandati da Dio. Italian Missionaries in Australia / Missionari Italiani in Australia*. Melbourne, CIRC, 1989; CECILIA, Tito, *Non siamo arrivati ieri*. Red Cliffs (Vic.), The Sunnyland Press, 1985. TYNAN, J. Patrick, *The Apostle of Brisbane. Joseph Canali*. Toowomba, Church Archivists' Press, 1992, pp. 140-141.

<sup>54</sup> Church archives and the bulletins of the various Catholic Historical Societies carry a considerable number of photos of public events, such as processions and rallies and the celebration of Eucharistic Congresses, both in Sydney and in Melbourne. However, as P. O'Farrell argues, «[The Church's] activities were directed towards generating its own vitality rather than with establishing a relationship between itself and an increasingly materialistic world» (O'FARRELL, P., *The Catholic Church and Community. An Australian History*, op. cit., p. 374).

Already in the 1940s the young Irish in Australia saw no relevance in Ireland whatsoever, even if they adopted to remain quiet, preferring to ignore rather than openly question any Irish orientation still regarded as a necessary part of an ordered religious world. Ireland could no longer be sustained comfortably as a model, as a measure by which Australia could be assessed. And if there was a semblance of Irishism in the Catholic Church, it was mostly due to those occupying positions of authority in the Catholic community and in the influence they could exercise over Irish descendants through Church and school.

*Numerically the Irish-born in Australia, were at their peak presence in 1891, with 227,698. By Federation in 1901, they had dropped to 184,085 in a population of 4.5 million (4%). By 1921 it was 105,033 bottoming at 44,813 in 1947 with a population of 7.5 million. There was a slight increase after the Second War [...] These new arrivals replaced the number of deaths of the old Irish. This was in the context of a migrant avalanche which pushed the Australian population from 7.5 million in 1947 to 15.5 million in 1986 [...] The figure of 69,962 Irish born in 1986 (around 0.4% of the population) was about the same as the number of Poles and significantly below that of the Vietnamese<sup>55</sup>.*

In reviewing the impact of Irishism in Australia, particularly its historical role within the Catholic Church, Patrick O' Farrell states quite categorically:

*The expression of Irish nationalism in Australia was never simply an expression of loyalty to Ireland: it was always a part of the processes of settlement, a mode of testing the Australian environment and of Irish-Australian interaction with it, a way of defining who and where Irish Australians were [...] Irish nationalism was never strong in Australia: Ireland as a symbol was<sup>56</sup>.*

In fact, Irish nationalism in Australia has always met with limited success. It was rather Ireland as a symbol of the Catholic faith that had been the rallying point for people and priests alike. The latter had been acting as unifiers, pacifiers and referees, settling the ongoing disputes like the one that threatened the Hibernian organization in 1901 and taking Irish matters into the high areas of government that were not accessible to lowly Irish plebeians.

<sup>55</sup> ID., *The Irish in Australia*, op. cit., pp. 317-318.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 197.

## *What form of assimilation in the Catholic Church?*

That Roman documents spelled out in great detail the conduct of any local Church in relation to migrants had little influence in Australia<sup>57</sup>. The prime reason seems to stem from the lack of appreciation of alien cultures and mentalities, even in a Catholic Church that has traditionally placed great emphasis on the welcoming of the stranger and the alien<sup>58</sup>.

During the early phase of European migrations, it was rather common to hear the remark that new immigrants were expected to assimilate, even those, such as the Italians for example, who did not show a great inclination to attend Church services<sup>59</sup>. The statement was correct in the 1950s and 1960s, at the time when the Italian Catholic Federation was founded. Minority groups in the Church were expected to conform to the standards followed by the majority. But today the situation has changed dramatically.

The assimilation patterns or monocultural view of the Church, be it local or imported from Ireland, is now showing signs of weakness. On the basis of statistical evidence, resulting from several Church Life Surveys, the International Congregational Life Survey<sup>60</sup> and the regular Mass Count, the level of participation by Catholics in parish affairs and, more specifically, attending Mass on Sunday is now well-known. The vast and growing majority of Catholics are and remain unchurched, a sizeable number drift in and out of Catholic Churches on special occasions, such as funerals, weddings and special celebrations, while at the present time some 14% show up for Sunday Mass regularly<sup>61</sup>. The increasing number of empty pews in Catholic

<sup>57</sup> See PAGANONI, A., *Valiant Struggles and Benign Neglect. Italians, Church and Religious Societies in Diaspora. The Australian Experience from 1950 to 2000*, op. cit., pp. 237-261.

<sup>58</sup> UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Who are my Sisters and Brothers? A Catholic Educational Guide for Understanding and Welcoming Immigrants and Refugees*. Washington, Office for the Pastoral Care of Migrants and Refugees, 1996; DIREZIONE GENERALE DEI PADRI SCALABRINIANI, *Teologia e mobilità umana in dialogo*, Roma, Direzione Generale dei Padri Scalabriniani, 1998.

<sup>59</sup> The «*Italian problem*» in Australia has never reached the level of discussions and positions that have been documented in the Catholic Church in the United States of America.

<sup>60</sup> CHAVES, Mark; KONIECZNY, Mary Ellen; BAYERLEIN, Kraig; BARMAN, Emily, *The National Congregations Study: background, methods and selected results*, «Journal for the Scientific Study of Religion», 38, 1999, pp. 458-476.

<sup>61</sup> DIXON, Robert, et al., *Research Project on Catholics who have stopped attending Mass. Final report*. Fitzroy (Vic.), Catholic Bishops of Australia, 2007, pp. 3-9 ([www.ppo.catholic.org.au/pdf/DCReport.pdf](http://www.ppo.catholic.org.au/pdf/DCReport.pdf)).

Churches in Australia over the average weekend is not a transformation that is occurring solely in Australia<sup>62</sup>.

From the statistical information available regarding Mass attendance, it is clear that specific but diverse groupings are now emerging, reflecting factors such as ethnic background, diverse upbringing patterns, and varied experiences within the universal Catholic Church. This has leadership implications: can it all somehow coalesce into an Australian Way?<sup>63</sup>

The one-page media release by the Pastoral Project Office of Australian Catholic Bishops' Conference (June 5, 2008), based on a random sample of around 70,000 Mass attenders from 229 Catholic parishes from every Australian diocese, reveals «that Mass attenders are on average older, better educated and more likely to be female, married and born overseas than Catholics in general...Mass attenders were also more likely than Catholics in general to be born overseas: among those aged 20 or more, 36% of Mass attenders were born overseas compared to 29% of the Catholic population».

In an address given during the national congress of migrant chaplains on October 2007, Bishop Joseph Grech, chairman, responsible for migrant affairs within the Conference of Australian Bishops, highlighted a shift that is occurring in Australia. The Bishop's statement was well summarized by Frank Devoy. The final results from the Mass attendees surveyed in 2001 were as follows:

- The majority of Australian-born Mass attendees were over 60, while for overseas-born Mass attendees the majority were aged between 40 and 59;
- By a factor of 21% Catholics born overseas were better Mass attendees than Australian-born attendees;

<sup>62</sup> For some selected Western countries see VAN TUBERGEN, Frank, *Religious Affiliation and Attendance among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (45), 1, 2006, pp. 1-22. Also, DUDLEY, Carl S., *Where have all our people gone?* New York, The Pilgrim Press, 1979; FRANCIS, Leslie J.; RICHTER, Philip, *Gone for good? Church-leaving and returning in the 21<sup>st</sup> century*. Peterborough, Epworth, 2007; NATIONAL CHURCH LIVE SURVEY, *Initial Impressions 2001*. Adelaide (SA), Openbook Publishers, 2002. This latter publication lists reasons for dissatisfaction with the Catholic Church in England and Wales. PRESSER, Stanley; CHAVES, Mark, *Is Religious Service Attendance declining?*, «Journal for the Scientific Study of Religion», (46), 3, 2007, pp. 417-423. Attempts have also been made to identify successful strategies in Church building in Australia: see, for example, KALDOR, Peter, et al., *Build my Church. Trends and Possibilities for Australian Churches*. Adelaide (SA), Openbook Publishers, 1999.

<sup>63</sup> DIXON, Robert E., *The Catholic Community in Australia*. Adelaide (SA), Openbook Publishers, 2005.

– 26.3% of Catholics were born overseas. But the percentage of Catholics in Australia born overseas – when their children are included – swells to between 40%-45%. The best attendees were women born overseas<sup>64</sup>.

It is not the case to comment here on what appears to be a very severe loss to the Catholic Church of the locally-born, schooled and bred Catholics. According to Lewins, the assimilation theory was the result of a symbiotic relationship between clerics and lay people<sup>65</sup>. It would seem that, at the moment, the latter ones have grown greatly dissatisfied with «their» Church.

## Federazione Cattolica Italiana (FCI)

### *Genesis and identity*

The Federazione Cattolica Italiana was conceived, born and, during its first fifty years of existence, has functioned as a lay Catholic movement, with its national, state and local committees. As the founder, Aldo Lorigiola, stated:

*It is a movement of migrants for migrants. These would have to be committed in the same way as they build a new future for themselves [...] A movement of lay apostolate, under lay responsibility, acting in close collaboration with the shepherds of the Church or missionaries<sup>66</sup>.*

The Scalabrinians have been offering their spiritual guidance and support to it over the years, even if, particularly during the first two decades of its existence, some of them had ambiguous feelings about the organization<sup>67</sup>.

In the Catholic Church, lay movements have never been without a good degree of controversy and tension in their connection with either civil or Church authorities<sup>68</sup>. The main contentious issue seems to

<sup>64</sup> «Information Bulletin», 85, November 2007, published by the Office for Clergy Life and Ministry, Homebush South (NSW).

<sup>65</sup> LEWINS, F.W., *The Myth of the Universal Church. Catholic Migrants in Australia*, op. cit., pp. 164; ID., *Ethnic Diversity within Australian Catholicism: A Comparative and theoretical Analysis*, «The Australian and New Zealand Journal of Sociology», (12), 2, 1976, pp. 126-136.

<sup>66</sup> LORIGIOLA, A., *Migranti Apostoli Laici*, op. cit., pp. 106-107: «Il movimento di emigrati per gli emigrati che nel nuovo ambiente dovevano impegnarsi nella fede come si impegnavano nella costruzione della nuova vita...un movimento d'apostolato laico, organizzato, con responsabilità laica, che agiva in stretta collaborazione con i pastori della Chiesa, in pratica con i missionari».

<sup>67</sup> ERCOLE, I., *Un'infinità di esperienze. Un'unica storia*, op. cit.

<sup>68</sup> MELLONI, Alberto, *Movements. On the significance of Words*, «Concilium», 3, 2003, pp. 7-26.

have been the balancing of opposing views and trends between accepting the «tight reins of the Catholic hierarchy» and following the independent path of «each one with his gift, each one with its burden».

The classical case in question is the Catholic Action, with its varied shapes in the different countries in which it has flourished (for example, the Belgian Jocism, the American National Councils of Catholic Men and Women). Whether it should receive the official mandate from the local bishop or, instead, proceed on the basis of competence based upon the development of natural talents by gifted lay people has been a constant issue<sup>69</sup>. The issue was laid to rest by the Second Vatican Council. Its major documents, *Lumen Gentium* (particularly chapter 4), and *Gaudium et Spes* omit any reference to Catholic Action. Notwithstanding the enlightened vision of the Second Vatican Council, Catholic jurists are continuing to make an effort to clarify the specific nature and character of contemporary lay movements in the Church<sup>70</sup>.

In spite of justified or unjustified limitations imposed by the Catholic hierarchy, lay movements in the Church have always followed, and still follow, a rhythm of their own. This fact was acknowledged in a positive way as the result of the «new springtime in the life of the Church», as Pope John Paul II called it<sup>71</sup>. In the same speech, the Pope exhorted the bishops, and by necessity priests as well, to look at lay movements with benevolence, in order to deepen their knowledge of them and avoid superficial and narrow judgments. Enzo Pace suggests that, at the moment, there are basically three ways of doing this:

1. Imposing the primacy of one form of organization on all the others which are virtually possible;
2. introducing the principle of equal opportunities for all movements and organized groups tolerated in their relatively autonomous capacity in the production of religious meaning;
3. or putting the various groups in a hierarchy in accordance with the criterion of their greater or lesser loyalty to the virtue of obedience<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> See a rather lengthy listing of Catholic organizations in TURNER, N., *Catholics in Australia. A social history*, op. cit., vol. II, pp. 137-161.

<sup>70</sup> JACOBS, Ann, *Les Associations des fidèles dans l'Église*, «*Studia Canonica*», (22), 2, 1988, pp. 359-379; FINN, Thomas, *An Old Identity – a New Name – Societies of Apostolic Life*, «*Studia Canonica*», (20), 2, 1986, pp. 439-456; PAGE, Roch, *Les Associations de fidèles – reconnaissance et érection*, «*Studia Canonica*», (19), 2, 1985, pp. 327-338; REED, John J., *The Laity in Church Law*, «*Theological Studies*», (24), 4, 1963, pp. 602-625.

<sup>71</sup> BENEDETTO XVI, *I Movimenti ecclesiati, un dono di Dio per tutta la Chiesa*, «L'Osservatore Romano», 18 maggio 2008, p. 8. See also COMBLIN, Jose, *Lay People – Principal Protagonists in the Church*, «*Latin American Documentation*», 24, March-April 1994, pp. 13-16.

<sup>72</sup> PACE, Enzo, *Increase and Multiply: From Organicism to a Plurality of Models in Contemporary Catholicism*, «*Concilium*», 3, 2003, pp. 67-80.

Pace argues that the first solution is outdated and that the other two opportunities are the two poles within which Church authorities should move.

In Australia, a number of factors, as we shall see now, have coalesced to shape the contemporary organization of Catholic life, which is not to be confused, as in former times, with parish and school life.

«*How does God speak to lay people in Australia?*» asked Naomi Turner, as she travelled throughout Australia in 1986 for her book *Which Seeds Shall Grow*. The results of a good number of interviews were published<sup>73</sup>. As the title suggests, these personal encounters with a good number of Catholics, in all age categories, clearly signaled that, in the organization and administration of lay groupings, a gradual shift was occurring: lay people were seeing themselves as becoming responsible directors of their own groupings, with limited or no clerical supervision<sup>74</sup>.

If perceptions of God and of Church authorities were clearly changing, so too were the paradigms within which a relationship with the other (the foreigner, the migrant and refugee) would flourish and eventually lead to a new sense of community. The arrival of so many Catholic migrants, with their own cultures and histories, introduced new elements into the landscape of Australian Catholicism. Gone were the seasons where Catholic communities could fill streets, during the first part of the 20<sup>th</sup> century, with processions and parades that were sending mono-cultural messages to the rest of Australian society<sup>75</sup>. The rainbow of diverse moods and traditions suddenly appeared in the 1950s and they were to stay, creating a dialectical tension in tune with the central paradox of the Incarnation, where the Church is conceived as receiving and responding to the Word of God. It is only in the spirit of this dialogue that a canonical system can emerge recognizing the true freedom of the sons of God and creating the necessary space for the Church to be in the world<sup>76</sup>.

### *Birth marks of the Federazione Cattolica Italiana*

As we have seen in the introduction and subsequent discussion, the Church's habitat at the time was rather reluctant to accept

<sup>73</sup> TURNER, Naomi, *Ways of Belonging. Stories of Catholics 1910-1990*. North Blackburn (Vic.), Collins Dove, 1993.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp.157-158.

<sup>75</sup> «*Perhaps more than anything else in 19<sup>th</sup> century Australia [...] sodalities and guilds helped to maintain for a considerable time a Catholic Subculture within the total framework of society*» (TURNER, N., *Catholics in Australia. A social history*, op. cit., p. 193).

<sup>76</sup> RODES, Robert, *Structures of the Church's Presence in the World of Today – Through the Church's Own Institutions*, «Concilium», (8), 6, 1970, pp. 53-62.

changes to the status quo. It is perhaps providential, then, that the Federazione Cattolica Italiana, in its infancy and early years, marked by rapid development in the number of sections and of members, could avail itself of the strong leadership of Aldo Lorigiola<sup>77</sup>. In spite of frequent statements regarding the lack or weakness of religious belonging by the average Italian migrant, Lorigiola was convinced that the time was ripe for the formation of a lay movement specifically designed by and for Italian migrants<sup>78</sup>.

For the organization to expand, Lorigiola must have felt that it needed the official backing from the Catholic hierarchy in Melbourne. The choice of the First President in the person of Guerrino Perisinotto<sup>79</sup> with his close association with Bob Santamaria, a much respected catholic layman in Melbourne<sup>80</sup>, and who had had the opportunity to address the newly formed organization on two occasions, would hopefully find a good listening ear in Archbishop Mannix and pave the way for the ecclesiastical approval<sup>81</sup>.

Unlike all of the several hundred Italian clubs and religious associations that appeared over a span of about twenty years, from the 1950s till the 1970s, all too often recognizable for their emotional ties and membership list with their "paese" or region in Italy or with a specific saint or Madonna venerated with a special title, the FCI extended the boundaries of belonging, right from its inception, to migrants from the whole peninsula, inviting potential members to identify themselves as being federated for the Catholic cause of bonding together a deeply Scalabrinian intuition: «*patria e fede*» (country and religious faith) in Australia.

The North-South divide, in the early times of Italian settlement in Australia, had been the subject of numerous remarks by sociologists and historians. Even in its direct recruiting, the Australian government had come to the conclusion in the 1950s that, on purely racial grounds, Italians from the North were far more compatible with Australian sentiments than those from the South<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> ERCOLE, I., *Un'infinità di esperienze, un'unica storia*, op. cit., pp. 1-61.

<sup>78</sup> LORIGIOLA, A., *Migranti Apostoli Laici*, op. cit., pp. 92-96.

<sup>79</sup> See the introductory part of this article.

<sup>80</sup> The extensive bibliography on Bob Santamaria reveals his political acumen and insights in the affairs of the Catholic Church and of the political trends in Australia for several decades.

<sup>81</sup> Telephone interview with Ugo Romanin, one of the founding members, on August 3, 2009.

<sup>82</sup> O'CONNOR, Desmond (ed.), *Memories and identities. Proceedings of the Second Conference on the Impact of Italians in South Australia*. Adelaide (SA), Australian Humanities Press, 2004, pp. 63-73.

In negotiating their gradual integration into the Catholic Church and Australian society, Italian migrants have come to realize that they are simultaneously active agents of social change and, at the same time, drawn into the cycle of socio-religious adaptations. In discussing the historical and prophetic element in the history of Italian migration in Australia, I have stated elsewhere:

*The Italian migrant has also derived important lessons from his daily contact with individual Australians and Australian institutions – with the effect that the migrant has repositioned his own understanding of himself. He has learned, for example, the importance of being Italian while overlooking, without disregarding, a limiting sense of belonging to the paese or regione in Italy<sup>83</sup>.*

The second very conspicuous quality of the FCI was its lack of reliance on a particular imported saint or on a particular devotion to the Mother of God, which play a pivotal role in most of the religious associations both in Australia and elsewhere<sup>84</sup>.

Rather, it has focused the attention of its members on their migration experience, as believers walking a common path with a migrant Christ, with particular concern for their countrymen who had sidelined or forgotten such an important dimension in their lives. The men and women in the Federazione had to stand on their own feet, with a national structure that at least symbolically sought to embrace the whole of Australia. Even if the word "Italiana" seems to restrict the previous word "Cattolica", the reference to national origins in an assimilationist Australia for an apostolic group such as the FCI, seems to run counter to the then prevailing trend that regarded Italian migrants as basically untrained in the ways of faith<sup>85</sup>. This is the resurgence of the thorny «*Italian Problem*», as Bob Santamaria called it in 1939<sup>86</sup>. The founding of the FCI was a well-mannered and typically Italian gesture of defiance in the Australian Catholic environment of the time.

<sup>83</sup> PAGANONI, A. (ed.), *The Pastoral Care of Italians in Australia: Memory and Prophecy*, op. cit., p. 174.

<sup>84</sup> ROSOLI, Gianfausto, *Le organizzazioni cattoliche e gli emigrati italiani in Brasile*. In: DE FELICE, Renzo (a cura di), *L'emigrazione italiana in Brasile: 1800-1978*. Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1980, pp. 191-233; ID., *Le organizzazioni cattoliche italiane in Argentina e l'assistenza agli emigrati italiani*, «*Studi Emigrazione*», 75, 1984, pp. 381-408; ed altri numerosi saggi dello stesso autore.

<sup>85</sup> CAPPELLO, A., *A brief Survey of the Italian Catholic in Australia Until the Second World War: an Italian Problem?*, op. cit., pp. 10-37.

<sup>86</sup> SANTAMARIA, Bob A., *The Italian Problem in Australia*, «*The Australasian Catholic Record*», XVI, 4, 1939, p. 291.

And, finally, even if Aldo Lorigiola, its founder and driving force during the initial years, drew inspiration from the Italian Catholic Federation (ICF) in California and some of its early lay members had had previous experiences with the Italian version of Catholic Action in Italy<sup>87</sup>, the Federazione Cattolica Italiana mapped out its present organizational and moral configuration by adopting an independent and autonomous trial-and-error approach. The path of self-reliance and complete autonomy followed by the FCI in Australia bears little, if any, resemblance with other religious organizations in Australia as well as elsewhere<sup>88</sup>.

This is a factor that should have kept the FCI on its toes, as it monitored very closely its membership composition at home<sup>89</sup>. Voluntary organizations, and much more organizations, such as the FCI, that operate in the fluctuating and turbulent world of international migrations, are subject to a myriad of external and internal influences that may impact on its core beliefs and existence, either positively or negatively.

Tony PAGANONI  
[paganonix@adam.com.au](mailto:paganonix@adam.com.au)  
*writer and researcher*

<sup>87</sup> The founders of ICF in California (USA) were Luigi Provvidenza and Father Albert R. Bandini.

<sup>88</sup> PAGANONI, A.; O'CONNOR, D., *Se la Processione va bene... Religiosità Popolare Italiana nel Sud Australia*, op. cit.

<sup>89</sup> FAVALE, Agostino, *Segni di vitalità nella Chiesa. Movimenti e nuove comunità*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 2009.

## **Abstract**

### **Politics, ethnicity and the Catholic Church in Australia. Issues of identity and engagement: the case of the Federazione Cattolica Italiana**

The essay is an initial attempt to deal with the circumstances that are relevant to the beginning of the lay movement, called the Federazione Cattolica Italiana (FCI), founded in a storeroom adjacent to the Catholic parish of Fitzroy (Vic.), in Australia. It briefly analyses some developments which were occurring within Australian Society, such as the fear of Communism in those years; the policies of assimilation, integration and multiculturalism that concerned both civil society and the churches over the last fifty years; the geographical and cultural isolation of Australia; and the control exercised by Irish clergy over internal matters and development of the Church in Australia. In the concluding sections it highlights some specific features of the organization.

### **Politica, etnicità e Chiesa cattolica in Australia. Questioni d'identità e di impegno: l'esperienza della Federazione Cattolica Italiana**

La Federazione Cattolica Italiana (FCI) è un'organizzazione di laici cattolici, con un proprio statuto, approvato dalla Conferenza dei vescovi australiani e sostenuta dai Padri Scalabriniani. L'articolo non esamina le sue vicende, i suoi meriti e gli sviluppi nei suoi primi cinquant'anni di vita. Si analizzano, invece, alcune delle problematiche maggiori che esistevano, nella società civile australiana e nella Chiesa cattolica al tempo della nascita della FCI. Oltre ad offrire alcuni spunti di riflessione sulla realtà sociale dell'Australia, nella parte conclusiva, si mettono in risalto alcune novità che l'organizzazione, fin dai suoi inizi, ha più o meno consapevolmente generato al suo interno, a beneficio dei numerosi emigranti italiani in Australia.

---

## recensioni

---

CORTI, Paola; SANFILIPPO, Matteo (a cura di), *Storia D'Italia. Annali 24. Migrazioni*. Torino, Einaudi, 2009. xli, 804 p.

Come notava Sandro Rinauro in una recente rassegna sugli studi migratori (S. Rinauro, *Migrazioni*, «Il mestiere di storico», 2009, n. 1, p. 47-51), negli ultimi dieci-quindici anni si è assistito a una fioritura particolarmente significativa di queste ricerche nella penisola, fioritura culminata anche in una ricca serie di lavori di sintesi. Il ponderoso volume qui recensito tira le fila di questo considerevole lavoro e proietta l'indagine in avanti (*«il percorso di studio è infatti ancora aperto»*, p. xl), verso ulteriori acquisizioni, indirizzate nel senso, auspicabile, dell'interdisciplinarietà, mediante un incisivo intreccio di analisi storiche, sociologiche e antropologiche. I nomi dei curatori sono garanzia di rigore scientifico e profonda conoscenza della materia, così come lo sono quelli degli autori dei quaranta, svelti, ma robusti, saggi, oscillanti in genere attorno alla ventina di pagine ciascuno, che riempiono il libro. Sono distribuiti in tre sezioni, scandite secondo un criterio cronologico: si parte dal periodo tardо antico verso *l'ancien régime*, si procede attraverso esodi di massa e migrazioni interne nell'Otto-Novecento e si approda a emigrazioni e immigrazioni tra Novecento e nuovo millennio.

La scansione cronologica "lunga" adottata è il primo caposaldo attorno al quale il volume è costruito. Essa reca, chiara, l'impronta del lavoro di Matteo Sanfilippo, che in ambito italiano ha contribuito in maniera decisiva a riformulare la periodizzazione del fenomeno, spostando all'indietro l'indagine, superando inveterati stecchi cronologici (e spesso incomprensibili "imperialismi" sub-disciplinari), e indirizzandosi a quell'antico regime rispetto al quale hanno a lungo predominato immagini stereotipate, soprattutto, ma non solo, di impronta francese, di "sedentarietà". Seguendo recenti indirizzi (vedi, fra l'altro, Patrick J. Geary, *Il mito delle nazioni*, Roma, Carocci, 2009), nel volume si risale addirittura al Mediterraneo dall'età classica all'età moderna e, con il saggio di Alessandro Barbero, alle migrazioni medievali.

Dentro questa cornice di ampio respiro trovano posto, rielaborati e opportunamente trattati in forma di articoli, i "cento fiori" della ricerca più recente, che costituiscono il secondo punto di forza del libro, in un caleidoscopio di temi che spaziano dalle migrazioni d'élite e diaspose imprenditoriali indagate con finezza da Daniela Luigia Caglioti, alla mobilità nelle frontiere alpine cui l'antropologo Pier Cesare Viazza dedica uno dei saggi più belli del libro, alle migrazioni interne nell'età degli esodi di massa esaminate da Franco

Ramella, agli esuli di antico regime di Sanfilippo a quelli politici ottocenteschi studiati da Patrizia Audenino e Antonio Bechelloni, alla pionieristica indagine di Rinauro sull'emigrazione clandestina, a quella, ormai "classica", di Augusta Molinari sulle traversate atlantiche dei migranti, alle incursioni di Simone Cinotto nella "cucina diasporica", fra migranti italiani nelle Americhe e immigrati in Italia e "circolarità della cucina nazionale diasporica", alla ricerca sociologica di Maurizio Ambrosini su reti sociali e identità trasversali delle migrazioni correnti che investono la penisola, rilette in chiave transnazionale e di "globalizzazione dal basso". Né mancano riflessioni su tali categorie analitiche più recenti e sui problemi sollevati dalla loro applicazione dall'ambito socio-antropologico a quello storico, come mostra la stessa curatrice Corti in un impegnato saggio sulle "famiglie transnazionali", che ribadisce la capacità della storiografia italiana di dialogare in forma autorevole con i punti alti di quella internazionale.

Ma questo dialogo ingaggiato con le tendenze più recenti della ricerca, spesso di forte impronta culturalista, non significa che Corti e Sanfilippo abbiano lasciato da parte gli *hard data*, gli elementi strutturali, qui presenti come terza, imprescindibile architrave del volume, in vari contributi e soprattutto nel suo più lungo saggio (oltre trenta pagine) che conferma in Ercole Sori, a trent'anni esatti dalla sua classica sintesi *L'emigrazione italiana dall'Unità d'Italia alla seconda guerra mondiale* (il Mulino, 1979), una figura di punta di questi studi specie dal lato economico-sociale. Sullo sfondo del rapido, ma comprensivo, quadro da lui delineato intorno a "mercati e rimesse" si muove con disinvoltura Amoreno Martellini con un innovativo saggio su emigrazione e imprenditoria, che meriterebbe di essere ripreso con approfondimenti più direttamente impiantati su indagini condotte tra carte aziendali. Personalmente avrei visto bene, in questa stessa seconda sezione o a cavallo fra questa e la terza, anche un contributo che ricomponesse, in tutta la sua complessità, la "questione del lavoro", così cruciale sempre, ma in particolare nel cosiddetto "secolo delle migrazioni", e che invece nel volume finisce un po' spezzettata fra vari contributi dedicati al mercato del lavoro (appunto Sori), al ruolo del sindacato (Colucci), alla vita politica e alla partecipazione sindacale (Luconi), inclusi gli accenni al tema compresi nell'importante saggio di Donna Gabaccia sull'"Italia fuori d'Italia".

A tirare le fila di questo affresco corale provvede infine Emilio Franzina in un densissimo tour de force nel quale ha modo di mettere in pieno valore la sua straripante curiosità (e il suo enorme sapere) su "poligrafi e storici" e cerca di dare una risposta alla questione sollevata in apertura di volume dai curatori sul perché del ritardo degli studi sui fenomeni migratori in Italia e sull'«incapacità di elaborare un proprio linguaggio» degli «specialisti dell'emigrazione italiana» (p. xviii). Con mano ferma Franzina ci guida in un labirinto di nomi e fatti, tra cui spiccano due intuizioni di assoluto rilievo: una riguarda la figura dell'intellettuale italo americano Carlo Gino Spuranza, l'altra concerne l'attenzione prestata da Gioacchino Volpe al tema migratorio. Un po' meno persuasiva mi è risultata invece la

transizione, esaurita in una trentina di righe, da Volpe...alla stagione più recente («*Ramella, Corti, Rosoli, Cinotto, Martelli, Grento, Vangelista, Scarzanella*») (p. 222). Credo che la genealogia qui tratteggiata richiederebbe un percorso più articolato. E spero che la mia formazione politico-culturale e la mia deformazione professionale di nord-americanista non mi facciano troppo velo nel dire che in quella genealogia dovrebbe probabilmente trovare posto anche la storiografia militante esemplificata dalla rivista «Primo maggio», che portava nel progetto programmatico di quarta di copertina l'analisi delle migrazioni come elemento fondante della propria indagine. Grazie a suoi animatori come Bruno Cartosio non solo presero corpo ricerche destinate a svolgere un ruolo nel discorso storiografico corrente, ma anche penetrarono contributi metodologici assolutamente imprescindibili come quello dello storico statunitense Hebert G. Gutman. Di Gutman in questo volume c'è traccia solo, di sfuggita, nel bel saggio di Stefano Lalconi citato, che contiene anche l'unico riferimento a un'altra figura che merita anch'essa di essere più diffusamente ricordata, ovvero Anna Maria Martellone: autrice, sempre nel 1973 (lo stesso anno del fondamentale saggio di Gutman su *Work, Culture and Society in Industrializing America* e di «Primo maggio»), di una delle prime monografie "moderne" (cioè fondate su ampio materiale raccolto al di là dell'Atlantico) sulle migrazioni (*Una Little Italy nell'Atene d'America. La comunità italiana di Boston dal 1880 al 1920*, Napoli, Guida) e studiosa attorno alla quale si sono formati o hanno lavorato non pochi degli studiosi delle migrazioni negli Usa presenti anche in questo volume (Garroni, Lalconi, Tirabassi, Vezzosi).

Limiti, questi, del resto probabilmente inevitabili in un volume tanto impegnativo, che costituisce un punto di riferimento indispensabile per storici, scienziati sociali e per chi in generale voglia un quadro sofisticato e chiaro dello stato dell'arte, a partire dalle domande fondamentali che lo sostanziano: il quando, il chi, il perché, il come dei processi migratori, passati e presenti, riguardanti in vario modo la penisola.

\* \* \* \* \*  
Ferdinando FASCE

JENKINS, Philip, *Il Dio dell'Europa. Il Cristianesimo e l'Islam in un continente che cambia*. Bologna, EMI, 2009. 443 p.

Negli ultimi quarant'anni il panorama religioso dell'Europa è mutato clamorosamente, virando su rotte che un tempo sarebbero apparse agli osservatori del tutto inconcepibili. In particolare, chi avrebbe mai potuto immaginare una così forte presenza islamica a Roma o a Londra, a Parigi o a Madrid?

Diversamente rispetto a un passato recente, oggi, persino una rapida istantanea sulle religioni le fotografa come un autentico *work in progress*: ed «è possibile scegliere di essere atei, seguire

*un'ortodossia religiosa, cambiare confessione, ritagliarsi un proprio percorso all'interno delle religioni»* (P. Berger). Il panorama ci appare più frastagliato, meno sicuro rispetto al passato, e i credenti, in genere, si sentono più liberi, pur se meno certi della loro direzione spirituale. Le grandi istituzioni religiose risultano più vulnerabili, e l'assolutesza del messaggio religioso viene di regola messa in discussione dalla pluralità delle scelte possibili che ci troviamo davanti. Il mosaico della fede si va complicando giorno dopo giorno, favorendo le perplessità, i dubbi e solo talvolta anche le speranze.

L'Europa è cambiata irreversibilmente, anche sul piano religioso: ecco l'argomento dell'ultimo libro di Philip Jenkins, *Il Dio dell'Europa*. Di quest'autore, europeo d'origine e americano d'adozione, oggi professore emerito di Storia e di Studi religiosi alla Pennsylvania State University, abbiamo fatto conoscenza in Italia grazie ad un volume intitolato *La terza chiesa* (Fazi 2004), che veniva dopo molti altri testi importanti e coraggiosi, da *Mystics and Messiahs* (2000) a *Hidden Gospels* (2001) fino a *The New Anti-Catholicism* (2003). Negli ultimi anni, Jenkins – di confessione episcopaliana ma largamente simpatetico verso la chiesa cattolica – è divenuto via via un analista delle religioni contemporanee fra i più influenti nel dibattito pubblico, all'interno ma anche al di fuori dei circoli specialistici degli studiosi di religione, acquisendo una fama internazionale. A suo parere – ecco la chiave di lettura di *La terza chiesa* – stremmo attraversando un momento di trasformazione profonda nella storia delle religioni, una trasformazione silenziosa che il cristianesimo ha conosciuto già nel secolo scorso, col suo centro di gravità spostatosi decisamente verso il Sud: Africa, America Latina, Asia. Si trattrebbe di una tendenza destinata a divenire più visibile, e di molto, prossimamente: col cristianesimo che dovrebbe godere di un vero e proprio boom mondiale, anche se la gran maggioranza dei credenti non sarà bianca, né europea, né euroamericana. Dopo *La terza chiesa*, è uscito *I nuovi volti del cristianesimo* (Vita e Pensiero 2008), il cui soggetto è la divaricazione tra il modo in cui leggono e vivono la Scrittura i cristiani dell'occidente euroamericano, e i cristiani del sud. Mentre i primi scontano l'eccessiva familiarità con la tradizione religiosa nella quale sono cresciuti, i secondi si accostano alla Bibbia con la freschezza di chi non deve passare attraverso le trappole culturali che rendono ovvio e meno vitale il messaggio cristiano.

Ora è la volta de *Il Dio dell'Europa*, la cui tesi fondamentale – come evidenzia nella presentazione all'edizione italiana il sociologo Stefano Allievi – è che il fatto che l'Europa sta cambiando pelle non equivale ad accettare le visioni catastrofiche della rovina del cristianesimo o del trionfo di un islamismo estremo: simili immagini, dichiara Jenkins, sono false da parecchi punti di vista, e dipingono scenari futuri che non sembrano plausibili. Certo, il cristianesimo sta trasformandosi, ma non è affatto detto che stia morendo. In effetti, come le chiese cristiane, anche la comunità islamica è squassata da forti pressioni sociali: se le chiese si vanno adattando a una so-

cità in cui non vi è più una diffusa accettazione del pensiero cristiano, i musulmani stanno ripensando i tradizionali valori di genere e sessualità, così come le tradizionali nozioni di autorità e obbedienza. Nei prossimi decenni, ipotizza lo studioso, si assisterà al sorgere di nuove forme di fede e di pratica religiosa. Sorgeranno pratiche nate dall'interazione fra i vecchi e i nuovi cristiani d'Europa e, dall'altro lato, lo sviluppo di un nuovo modello islamico europeo che forse, più che essere contestato dall'islam radicale, si diffonderà in tutto il mondo musulmano. E semmai, chi può negarlo in partenza, i modelli sociali europei, piuttosto che essere islamizzati, si diffonderanno in tutta la *umma*.

Il libro è provocatorio fin dal titolo (quello originale era *God's Continent*, Continente di Dio). Dopo le numerose riflessioni che per quarant'anni hanno dominato il dibattito sulla presenza delle religioni nello spazio pubblico – afflitte da un'interpretazione semplicistica e non di rado ideologica delle teorie della secolarizzazione, che decretavano la scomparsa delle religioni dalla società – Jenkins fa emergere, con ricchi riferimenti statistici, dati che mostrano tendenze molto più contraddittorie e ambivalenti. Ma più che parlare di calo o di crescita – una discussione che appassiona i giornalisti e preoccupa gli alti rappresentanti delle religioni, ma dice poco sulle reali tendenze in atto – egli ci conduce soprattutto sui mutamenti che stanno sperimentando le religioni in Europa, anche a seguito delle migrazioni e del sempre maggiore pluralismo che, come dicevamo, caratterizza il vecchio continente. A suo parere, ad esempio, se neppure il commentatore più ottimista potrebbe fingere che il cristianesimo europeo goda di buona salute (sia al confronto con la realtà del sud del mondo sia con la situazione negli Stati Uniti), tuttavia la debolezza istituzionale non significa necessariamente una totale apatia religiosa; e tra le fosche statistiche sui battesimi, i nuovi preti o la frequenza alle funzioni, non mancano alcuni sorprendenti segnali di vita. «*I cristiani europei* – egli spiega – *dopo tutto, hanno la più lunga esperienza di vita all'interno di un ambiente laico, e almeno alcuni tentando con successo di sviluppare strutture religiose molto lontane dalle concezioni più vecchie del cristianesimo*».

Più che l'interpretazione teorica, o il confronto fra dottrine, qui è piuttosto l'osservazione empirica che domina, e una descrizione onesta di quanto sta accadendo in quest'epoca. In un dibattito, quello odierno sulle religioni e il loro ruolo nelle società, drogato da un eccesso di interpretazioni del tutto privo di verifica, appare quanto mai necessario questo sano e sobrio, ma serio e puntuale, richiamo ai fatti. Sarebbe utile che il libro fosse affrontato non solo dagli addetti ai lavori delle discipline religiose, ma anche dal lettore comune interessato a capire come *funziona* il mondo, a scoprire le ragioni di ciò che legge tutti i giorni sui media, o anche solo del suo semplice incontrare sulla propria strada sempre più spesso persone di fede diversa, che non sono tuttavia di passaggio. Che sono le nuove religioni e i nuovi credenti d'Europa, con cui anche le vecchie religioni e i loro fedeli saranno chiamati sempre più fare i conti. E non necessaria-

mente ipotizzando esiti infausti, come lo studioso americano chiarisce bene. La posta in gioco, in ogni caso, è davvero alta! Se la chiesa europea saprà adattarsi al ruolo di *minoranza creativa*, ciò costituirà un buon segno per la sorte delle chiese che devono affrontare problemi simili altrove (il concetto è lo stesso su cui si è significativamente soffermato Benedetto XVI nel suo viaggio di fine settembre a Praga). Le forti radici europee della chiesa – conclude Jenkins – lasciano ipotizzare che le tattiche e i movimenti che nascono qui hanno buone probabilità di diffondersi in altre parti del mondo, affinché, come nei secoli precedenti, il cattolicesimo del vecchio continente offra un innovativo laboratorio di fede. Pertanto, a suo dire, esso dovrebbe impegnarsi specialmente sui temi di frontiera, al fine di presentare una prospettiva cristiana su temi sociali e politici, come le biotecnologie: e una delle principali questioni religiose nei decenni futuri riguarderà la difesa del concetto di umanità in un'epoca in cui la scienza può potenzialmente creare nuovi tipi di umanità e forme semi-umane. Le opportunità di interagire con l'islam conferiscono alle lezioni apprese qui un'applicabilità assai ampia; mentre la presenza di tanti immigrati cristiani (sia detto fra parentesi, qui da noi non ancora pienamente rielaborata) rende ancora più verosimile il fatto che le soluzioni escogitate in Europa si diffondano anche altrove. Molto si gioca sullo sguardo che le vecchie chiese adotteranno di fronte ai cambiamenti di cui discute Jenkins: ritenendoli una potenziale benedizione, e un'occasione formidabile di rinnovamento, oppure una sicura maledizione, e segno di una catastrofe imminente.

Brunetto SALVARANI

MAUCERI, Maria Cristina; NEGRO, Maria Grazia, *Nuovo immaginario italiano. Italiani e stranieri a confronto nella letteratura italiana contemporanea*. Roma, Sinnos Editrice, 2009. 335 p.

Giunti al termine del percorso nel *nuovo immaginario* letterario, l'impressione è di aver attraversato un labirinto di categorie, parole, significanti e significati che rende sfuggenti i confini della nuova mappa culturale tracciata nelle opere prese in esame nel testo.

Più precisamente, pagina dopo pagina si ha la percezione di confrontarsi con un *immaginario di confine* in perenne ridefinizione – migrante, appunto – che si dipana seguendo i movimenti ondulanti scanditi dalle ancora numerose chiusure, ma anche dalle aperture alla base dei rapporti interculturali oggetto del lavoro delle due ricercatrici. Studiose anch'esse itineranti, la cui esperienza e sensibilità personale rappresentano un valore aggiunto nell'ambito dell'analisi proposta.

In questo caso le biografie non sono trascurabili, anzi rappresentano un forte segno identitario dello studio: Maria Cristina Maucri, genovese, si è formata accademicamente a Salerno e a Genova prima di trasferirsi presso l'Università di Sydney e infine all'Uni-

versità di Birmingham, nel Regno Unito. L'altoatesina Maria Grazia Negro ha invece studiato a Venezia, lavorato presso le Università di Casablanca e di Salisburgo ed attualmente insegna all'Università di Istanbul. L'approccio interculturale è quindi la caratteristica peculiare – si potrebbe definire congenita – che percorre l'intero lavoro come un filo conduttore, ed in un certo senso si pone all'attenzione del lettore come strumento privilegiato della ricerca.

I nuovi sincretismi culturali, ma anche le criticità e le incompatibilità, sono gli elementi focalizzati all'interno delle opere letterarie analizzate nello studio, risalenti al periodo tra il 1990 e il 2008. Gli autori sono scrittori italiani e migranti. In tale contesto una delle categorie inafferrabili risulta proprio essere quella, in assoluto, della letterarietà: cosa definisce e cosa non definisce un testo letterario è ovviamente tema forse irrisolvibile, così come distinguere uno *scrittore* da un *individuo che scrive*. Tuttavia, nell'ambito del *nuovo immaginario* letterario in via di formazione, non appaiono questioni del tutto trascurabili: il libro propone testi, soprattutto di narrativa (racconti, romanzi), scritti da autori affermati o quasi del tutto ignoti, ma anche da giornalisti ed esperti a vario titolo della questione-[im]migrazione (in buona parte operatori sociali, perfino un vice-questore) che partendo dalle loro esperienze professionali hanno avuto la possibilità di esordire nel caleidoscopico mondo editoriale con opere in cui i migranti sono protagonisti, con tutto il carico talvolta stereotipato dei loro problemi. Non si possono infine dimenticare, soprattutto tra gli scrittori migranti, gli esponenti dell'autobiografismo, genere che incontra il crescente interesse dei lettori e di case editrici più o meno note che sulla *scrittura della memoria* hanno costruito una vera strategia editoriale e commerciale.

Non si tratta di stabilire un'impossibile ed inopportuna gerarchia fra autori, generi letterari e testi, ma di prender coscienza dei differenti contesti e delle svariate motivazioni alla base della produzione scrittoria, per evitare letture comparative di opere troppo eterogenee: di questo il libro tiene debitamente conto, sebbene talvolta le distinzioni tendano un po' a sfumare.

Nel *mare magnum* di una differenziatissima produzione letteraria, il testo ha il pregio di enucleare temi (tra cui ad esempio l'amicizia, l'amore, il sesso, la nostalgia, la morte) e soggetti (il clandestino, le colf, la prostituta ed altri) ricorrenti sia negli scritti di autori italiani sia in quelli di scrittori migranti e di evidenziare, attraverso opportuni *sguardi incrociati*, il diverso approccio con cui questi vengono trattati e caratterizzati.

Gli esempi proposti, come si evince anche dalle conclusioni proposte dalle due studiose, dimostrano una maggior apertura degli autori e dei testi migranti rispetto a quelli autoctoni: un'apertura, uno sguardo sul vissuto e sul futuro, alla cui base sembra di intravedere una maggiore fiducia nella possibilità di una vita nuova auspicata dai migranti, rispetto ai sentimenti conservativi, quando non di irrazionale paura, espressi dalla più statica produzione letteraria italiana. La maggiore

rappresentanza femminile tra gli autori migranti rispetto a quelli italiani rappresenta a tale proposito un indice sintomatico, così come la presenza dell'immigrato integrato nei testi degli scrittori stranieri, quasi una *figura-auspicio*. Anche in questo occorre però distinguere fra autori che esprimono tali paure utilizzandole come elementi narrativi ed altri che le manifestano per esorcizzarle, ridicolizzando in alcuni casi preconcetti e diffusi luoghi comuni, confutando contestualmente falsi miti come quello dell'*italiano-brava gente*.

Non vi è dubbio che i testi di autori italiani siano infarciti di radicati stereotipi culturali (uno su tutti l'immigrato clandestino-delinquente) che paradossalmente sembrano rafforzarsi invece che stemperarsi nella società. Il cospicuo campione di testi analizzato evidenzia come non si possa ancora parlare dell'esistenza di una cultura – e quindi di una letteratura – compiutamente *transnazionale*, poiché in Italia non ha ancora attecchito profondamente una dimensione pluridentitaria della cittadinanza. Eppure i numeri dell'emigrazione italiana potrebbero far pensare ad una predisposizione opposta: 28 milioni di emigranti dall'unità d'Italia ad oggi giunti in altri paesi europei, nelle Americhe, in Australia ed un'inversione di tendenza, fra le partenze e gli arrivi, che ha trasformato l'Italia da paese d'espulsione a paese di attrazione solo a partire dagli anni Settanta del Novecento.

Tuttavia un'analisi di medio-lungo periodo sulle trasformazioni socio-culturali in atto, di cui la produzione letteraria dell'ultimo ventennio rappresenta un punto di osservazione privilegiato, può ragionevolmente far pensare che si tratti di fasi involutive nell'ambito di una tendenza orientata all'integrazione, di temporanee tappe di rallentamento – se non di arresto – lungo la «via della decolonizzazione reciproca» e della «creolizzazione» auspicate da Armando Gnisci nella prefazione al testo. Pagine che costituiscono anche il documento programmatico di una collana editoriale aperta dal *Nuovo Immaginario Italiano* che intende ospitare in futuro saggi critici ed opere letterarie capaci di ridurre le distanze, oltre ad ampliare e rendere sempre più condiviso il patrimonio sociale costituito da tale immaginario.

Fabio CAFFARENA

PASQUANDREA, Sergio, *Più lingue, più identità. Code switching e costruzione identitaria in famiglie di emigrati italiani*. Perugia, Guerra Edizioni 2008. 207 p.

Il mondo, come si sa, è popolato di tante piccole e grandi *little italies* che, oltre a testimoniare la presenza dei nostri connazionali o di loro discendenti, sono dei laboratori inesauribili di informazioni sul rapporto lingua/identità/integrazione nella cultura ospite.

Nel loro processo di integrazione, queste comunità di connazionali affrontano gli stessi problemi e ripercorrono le stesse strade delle comunità di stranieri risiedenti da noi.

Questa realtà viene troppo spesso dimenticata o sottaciuta in una fase come quella attuale dove divampano le polemiche sulla popolazione immigrata nel nostro paese. In maniera a nostro avviso del tutto strumentale è in atto, infatti, una sorta di *damnatio memoriae* sulla questione dell'emigrazione italiana. Diciamo *strumentale* perché ci pare esclusivamente funzionale a puntellare le opinioni più ostili all'accoglienza nei confronti di chi adesso si trova nella stessa condizione dei nostri connazionali costretti ad emigrare.

Queste sono le tematiche affrontate dal volume che presentiamo, con una progressione che va da un nucleo più linguistico di temi fino ad arrivare a linee di indagine e riflessioni che allargano l'orizzonte comprendendo questioni legate alla definizione del concetto di *identità*; dal momento che questa rimane necessariamente influenzata dal contatto con lingue e culture alle volte molto distanti dalla nostra.

Il tema dell'identità è qui affrontato prendendo in esame i rapporti tra i discendenti diretti degli italiani emigrati e emigrati di seconda o terza generazione. Relazioni interpersonali che possono portare all'insorgenza di conflitti che hanno negli usi linguistici l'epifenomeno intorno al quale ruotano complesse implicazioni psicologiche.

Le scelte linguistiche non sono mai neutre, questo vale per tutti. Ma per chi è immerso in un processo di emigrazione, o per chi ne vive le conseguenze perché nato in famiglie emigrate, esse testimoniano il livello di accettazione o meno della cultura/identità portata dalla nuova società, e rappresentano, in altre parole, la cartina al tornasole per arrivare ad indagare le convinzioni più intime dell'individuo rispetto al divenire della propria personalità.

Pasquandrea si concentra proprio sugli aspetti della questione che hanno a che fare con le scelte linguistiche operate da chi si trova coinvolto in situazioni di contatto tra lingue e culture diverse. In particolare, l'autore analizza il fenomeno del *code switching* che si ha nelle situazioni comunicative dove il parlante si trova a dover scegliere tra la lingua d'origine oppure la lingua della comunità ospitante o la lingua dei propri genitori (che può non coincidere con la lingua d'origine, come nel caso di giovani italiani provenienti da famiglie di origine dialettofona).

Il tema è sviluppato con una prima parte più teorica, e una seconda tutta dedicata all'analisi di dati raccolti presso famiglie di italiani emigrate in America del Nord e Australia: due delle mete classiche della migrazione italiana e che quindi ben si prestano a fungere da pietra di paragone per altre situazioni di contatto tra la lingua e cultura italiana e quelle del luogo.

I dati sono stati raccolti con l'ausilio della videoregistrazione per affiancare alle informazioni linguistiche quelle mimiche e posturali in contesti comunicativi diversificati, ma per lo più informali (a tavola, per esempio) e quindi adatti a far emergere le scelte linguistiche operate in assenza di costrizioni derivanti dal contesto. Le persone interpellate, tutte plurilingui, appartengono a nuclei familiari emigrati con presenze generazionali diverse. Alcuni di loro – i

più anziani – affiancano alla competenza dell’italiano e della lingua del luogo (inglese) anche quella del proprio dialetto d’origine.

I risultati ci aiutano ad individuare le motivazioni che sottostanno alla scelta di quale lingua adoperare in una data conversazione e ci svelano come, molto spesso, dietro queste scelte si annidino questioni identitarie profonde.

Il volume mette a fuoco una tematica molto attuale, quella cioè del contatto tra codici linguistici diversi e le implicazioni, dal punto di vista identitario, delle scelte linguistiche.

Pur se dedicato espressamente alla situazione dell’italiano all’estero (ma meglio sarebbe dire *dell’italianità* all’estero) il volume si presta ad essere utilizzato anche per inquadrare le analoghe questioni che riguardano specularmente le popolazioni immigrate nel nostro paese, dove l’italiano e l’italianità non sono più la lingua e la matrice culturale di origine, ma quelle di arrivo. Così facendo si può ritornare a riflettere su questioni che troppo spesso vengono liquidate come puri e semplici problemi di apprendimento linguistico da parte di chi non parla ancora bene l’italiano.

Andrea VILLARINI

PORTEZ, Alejandro; DE WIND, Josh (eds.), *Rethinking Migration. New Theoretical and Empirical Perspectives*. New York - Oxford, Berghahn Books, 2007. vi, 453 p.

CARUSO, Clelia; PLEINEN, Jenny; RAPHAEL, Lutz (eds.), *Postwar Mediterranean Migration to Western Europe/La migration méditerranéenne en Europe occidentale après 1945. Legal and Political Frameworks, Sociability and Memory Cultures/Droit et politique, sociabilité et mémoires*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008. 261 p.

Il campo degli studi migratori è periodicamente scosso da nuove mode, come il cosiddetto transnazionalismo abbondantemente citato nel volume curato da Portes e De Wind, che gli dedicano un’intera sezione ritenendolo una delle innovazioni più significative delle ultime decadi. Di conseguenza diventa necessario perimetrire nuovamente, ogni qualche anno, l’insieme degli studi e verificare se i nuovi apporti possono cambiare concretamente l’approccio ai fenomeni in esame. A tale scopo sono stati promossi i progetti di ricerca e i convegni dai quali provengono i materiali raccolti nelle due opere qui recensite. La prima mira soprattutto a elaborare una piattaforma euro-atlantica in grado d’interpretare i fenomeni migratori più recenti sia nelle Americhe (soprattutto negli Stati Uniti), sia nella Comunità europea (in particolare nel suo cuore franco-tedesco). La seconda, redatta soltanto da autori europei, circoscrive il suo campo ai soli movimenti dal bacino mediterraneo all’Europa centro-occidentale.

Sia la prima, sia la seconda favoriscono un approccio sociologico, che tuttavia nel caso dell’équipe europea non rinuncia all’in-

dagine storica. Inoltre il volume statunitense sembra più prono a generalizzazioni e modellizzazioni teoriche a partire dalla documentazione disponibile, mentre quello europeo si basa più strettamente sui casi concreti e s'interroga principalmente sulla memoria che i nuclei immigrati costruiscono (e inventano) a partire dalla propria esperienza.

Come segnalato, negli atti curati da Portes e Josh si discute dell'importanza della variante transnazionale (seconda sezione con i contributi di Steven Vertovec; Peggy Levitt e Nina Glick Schiller; Min Zhou), qui ricondotta soprattutto ai casi più recenti, ma ci si pone anche la questione delle politiche degli stati invianti e riceventi (prima sezione con i contributi di Stephen Castles; James Hollifield; Thomas Faist, Jürgen Gerdes e Beate Rieple; Gary Freeman). Nel contesto pratico odierno il transnazionalismo si può infatti ridurre al fenomeno della doppia cittadinanza, che ormai è concessa da molti governi. Inoltre si aggiunge la variante immigrazione illegale, dai vari autori etichettata anche come immigrazione "non autorizzata" e "non documentata", che ovviamente ricade al di fuori della possibilità di doppia cittadinanza e di particolari coperture legislative, ma che ha generato una seconda generazione legalizzata (terza sezione con i contributi di Douglas Masey e Chiara Capoferro; Friedrich Heckmann; Hartmut Esser; Rubén G. Rumbaut). Infine nel valutare questi complessi meccanismi ci si interroga sul ruolo della religione nei processi di adattamento, percorrendo i due casi della molteplicità religiosa negli Stati Uniti e della difficile integrazione islamica in Francia e Germania (quarta sezione con i contributi di Charles Hirschman; Riva Kastoryano).

Complessivamente questo volume discute soprattutto quanto avvenuto dopo il 1965 (una data significativa per la politica immigratoria statunitense, ma non per quella latino-americana od europea), quindi la panoramica finale appare alquanto ridotta. Comunque gli studi raccolti mostrano come una serie di proposte analitiche di provenienza statunitense si attaglino soprattutto a questa periodizzazione e al caso degli Stati Uniti (con qualche possibile paragone con i casi franco-tedeschi degli stessi decenni) e siano quindi difficilmente applicabili a quanto avvenuto in altri periodi e in altri continenti. Siamo dunque di fronte a una raccolta ricca di spunti per la realtà statunitense, ma che purtroppo rischia di non poter rischiarare altre esperienze migratorie, al di là di casuali paragoni.

Gli atti curati da Caruso, Pleinen e Raphael adottano una periodizzazione più tradizionale e più efficace, studiando quanto accade dopo il 1945. Fanno quindi notare come i nuovi flussi lavorativi dal Mediterraneo s'incrocino e si contrappongano a quelli di profughi e rifugiati dello stesso periodo. Il ricorso a un impianto critico basato su autori francesi, di nascita o di percorso lavorativo, del secolo scorso (Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad in primo luogo, ma anche Michel Foucault) serve a togliere dalla cassetta degli strumenti proprio il cosiddetto "transnazionalismo", giudicato piuttosto severamente, come mostra il passo seguente:

Les nouvelles théories de "transnationalité" mettent l'accent sur la densité des rapports entre les différents lieux de mobilité des migrants, la créativité culturelle et l'autonomie sociale des groupes sociaux passant les frontières nationales dans un "va-et-vient identitaire" qui est capable de créer une réalité humaine et culturelle nouvelle. Il est évident que ce paradigme participe à un courant de pensée actuel plus large qui prend ses distances vis-à-vis des figures sociales identitaire simples et qui critique des modèles essentialistes d'identité. Dans cette perspective, l'hybridité, le bricolage culturel et la réfiguration à la fois locale et temporelle d'éléments culturels en provenance d'horizon géographiques, culturels et sociaux divergents font du migrant le pionnier d'un mode de vie adapté à l'ère des globalisations.

Il est aussi évident que ce paradigme a tous les traits d'une idéologie qui se fait l'avocat des pratiques courantes de migrants et qui en même temps idéalise les propres valeurs culturelles. Il court le risque de faire simplement de nécessité vertu en recodant les contraintes multiples d'accommodation ou d'assimilation et les traces de contradictions psychiques et sociales irrésolues comme autant d'indice d'un syncrétisme heureux (RAPHAEL, Lutz, *La théorie du champ social et le fait migratoire*, pp. 37-50: 39).

Sulla base di questa dichiarazione di principio i vari collaboratori cercano di calare la loro interpretazione all'interno di un quadro assai circoscritto, pur non discostandosi poi molto dalle tematiche dell'altro volume. Dopo due interventi teorici (quello appena citato di Raphael e uno introduttivo di Clelia Caruso), discutono infatti le politiche di accoglienza in Francia e in Belgio nel secondo dopoguerra (rispettivamente Jim Miller e Jenny Pleinen). Valutano il peso di emigrazione e immigrazione sulla realtà politica italiana e il passaggio dei flussi jugoslavi a quelli croati (rispettivamente Salvatore Palidda e Karolina Novinscak). Affrontano i casi dei lavoratori italiani nelle fabbriche della Germania Federale e quelle dei lavoratori algerini nella siderurgia lorenese (Grazia Prontera e Sarah Vanessa Losego). Studiano come i vari gruppi interagiscano all'interno dell'immigrazione edilizia nella regione parigina dalla fine dell'Ottocento alla metà del Novecento (Manuela Martini). Infine analizzano la costruzione di memorie collettive: quelle dell'alta Lorena rispetto a tutti i gruppi immigrati (Lutz Raphael e Sarah Vanesa Losego) e quelle degli italiani a Seraing in Belgio (Clelia Caruso).

Miller, Pleinen, Palidda e Novinscak sono contrappuntati da due commenti di Federico Romero, che aggiungono ulteriori elementi alla riflessione. Lo storico infatti reagisce veementemente ad alcune generalizzazioni di Palidda, il quale tentava di differenziare cicli migratori novecenteschi indicando come i migranti di oggi riflettano una situazione peculiare, quella della globalizzazione, che ha notevoli conseguenze sul piano della reazione securitaria contro gli immigrati. Secondo Romero questa è una banalità e inoltre affonda le sue radici in una visione esclusivamente drammatica dell'emigrazione (tragedia di singoli e di popoli) che non riflette la realtà né di oggi, né di ieri e finisce per essere una costruzione narrativa, spesso ispirata da scelte ideologiche, troppo spesso erroneamente prescelte dai movimenti di sinistra, mentre vanno a scapito del fenomeno e della realtà dei migranti.

La concretezza delle analisi e la ricchezza, addirittura l'asprezza, del dibattito in questo secondo volume lo rendono particolarmente importante per chi voglia interessarsi alle migrazioni nell'Europa odierna, senza rinunciare a comprenderne lo spessore storico.

Matteo SANFILIPPO

SCABINI, Eugenia; ROSSI, Giovanna (a cura di), *La migrazione come evento familiare*. Milano, Vita e Pensiero, 2008. 325 p.

Il volume – inserito nella collana “Studi interdisciplinari sulla famiglia” che si propone come strumento di collegamento dei centri di ricerca e documentazione, universitari e non, specializzati sulle problematiche familiari – si accosta al fenomeno migratorio, presentandolo come evento familiare, mettendone in luce gli aspetti profondi e spesso meno visibili: «i mandati familiari e sociali, le speranze e le necessità, le fatiche da parte di chi giunge e di chi accoglie, le urgenze e i desideri legati alla progettualità di una nuova vita» (p. 8), che portano a sottolineare il ruolo dei network sociali nel sostenere il percorso migratorio, network lasciati nel paese di partenza e network a cui si fa riferimento nel paese di arrivo, tra persone della stessa nazionalità o dello stesso gruppo etnico.

Gli studi spesso hanno ignorato la dimensione sociale e soprattutto la dimensione familiare delle migrazioni. «Ridare spessore e visibilità ai legami degli immigrati significa allargare la prospettiva di analisi e posare lo sguardo su quel “soggetto” che è regista e protagonista di gran parte delle dinamiche riguardanti la migrazione, vale a dire la famiglia» (p. 10).

Il progetto migratorio è un progetto di famiglia: vi è una sorta di “investitura” da parte della famiglia verso chi emigra, un valore aggiunto che, all'appoggio identitario e affettivo, oltre che materiale e concreto, unisce anche un vincolo di riconoscenza, debito, obbligo.

La centralità della famiglia riguarda ogni fase del processo e il mettere al centro dell'attenzione la famiglia «può consentire di articolare i problemi e le conseguenze relative all'immigrazione in un Paese straniero in una prospettiva temporale allargata, non appiattita sul presente» (p. 11).

Il filo rosso che collega tutti gli interventi è la percezione che la partita risolutiva per una possibile integrazione delle persone straniere si gioca «sia sul versante dell'incontro e della reciproca capacità di costruire legami fiduciari con la comunità sociale e culturale di accoglienza, sia lungo l'asse che si dipana lungo diverse generazioni» (pp. 11-12). È anche per questo che nella letteratura internazionale si è coniata l'espressione “famiglia transnazionale”, per indicare la peculiarità delle famiglie migranti: un nucleo i cui membri mantengono vivo il senso di appartenenza, pur vivendo separati. Essa diviene inoltre il laboratorio in cui viene elaborata la transizione migratoria, decisiva per la po-

sitiva integrazione nella società ospitante. La «*funzione-ponte*» svolta dalle coppie genitoriali immigrate è messa in luce dal saggio di Vittorio Cigoli e Marialuisa Gennari. A partire da una ricerca empirica, gli autori analizzano le trasformazioni consapevoli e inconsapevoli di cui le coppie di immigrati sono protagonisti.

Il volume è diviso in tre parti: la prima tratta del quadro teorico interdisciplinare di riferimento mentre la seconda focalizza l'attenzione sulle reti sociali, sulle politiche e sui servizi. La terza parte, infine, offre una ricognizione critica della letteratura sulle famiglie migranti e presenta i risultati di alcune ricerche psico-sociali sul tema.

Segnaliamo, in particolare, l'interessante saggio di Pierpaolo Donati il quale prosegue la sua riflessione sul «*tema del riconoscimento dell'Altro alla luce di una ragione relazionale*» (cfr. DONATI, P., *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*. Roma-Bari, Laterza, 2008; *Disuguaglianze, differenze e diversità: l'integrazione sociale oltre il multiculturalismo*. In: PRADES, Javier (a cura di), *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*. Milano, Guerini e Associati, 2008), cercando e affinando strumenti concettuali (semantica relazionale) che consentano di superare la giustapposizione delle differenze e l'impasse del multiculturalismo. Donati vede nella famiglia «*il modello per eccellenza del riconoscimento come fondamento della socialità [...] Nello stesso tempo la famiglia costituisce il paradigma di base che assicura l'estensione del riconoscimento da un circuito ristretto di persone (la coppia) allo scambio di doni allargato alla rete estesa della comunità più vasta*» (p. 59). Egli conferma così la forza dei legami deboli che, nella stabilità della famiglia, riescono ad essere «*condizione del progresso della socialità, individuale e collettiva*» (p. 59).

Nel saggio di Francesco Botturi e Paolo Gomarasca viene trattato il tema del «*riconoscimento*», considerato oggi centrale nello studio dei rapporti interculturali. A partire da una rilettura filosofica dei modelli più diffusi di multiculturalismo, gli autori mettono in luce come la categoria sociale ed antropologica del riconoscimento sia la chiave di lettura cruciale per la fondazione di una prospettiva autenticamente interculturale, in grado di rendere conto degli scambi e delle tensioni dialettiche che qualificano il rapporto tra persone e culture differenti, in un modello di convivenza che non rinunci al criterio dell'universalità.

Il binomio «*famiglie migranti – integrazione scolastica*» è esplorato nel contributo di Vanna Iori, secondo cui la riflessione della pedagogia interculturale dovrebbe mettere al centro anche il ruolo della famiglia, «*depositaria delle competenze educative primarie*». Le famiglie, hanno cioè un ruolo educativo esplicito la cui diversità rispetto a quello nazionale deve essere tenuto nel debito conto, evitando di considerare il compito educativo solo come trasmissione di competenze.

Il testo, molto utile per operatori e studiosi in ambito migratorio, traccia un profilo in qualche modo “tridimensionale”, che consi-

dera l'interacciarsi della famiglia con la propria cultura di partenza e nel paese di arrivo.

Graziano TASSELLO

SKENDEROVIC, Damir; D'AMATO, Gianni, *Mit dem Fremden politisieren. Rechtspopulismus und Migrationspolitik in der Schweiz seit den 1960er Jahren*. [Città], Chronos, 2008. 291 p.

Realizzato nell'ambito di un programma di ricerca finanziato dallo Schweizerischer Nationalfonds, lo studio di Skenderovic e D'Amato sulla strumentalizzazione politica degli stranieri, fornisce un contributo importante per la rilettura storica dello sviluppo del populismo di destra nella Confederazione elvetica, nonché per la comprensione dell'odierno approccio svizzero al fenomeno migratorio. I partiti populisti di destra si affermarono in Svizzera già negli anni 1960 contribuendo in modo determinante alla politicizzazione della tematica riguardante gli stranieri. Iniziarono però a raccogliere un significativo consenso elettorale negli anni 1990, quando lo Schweizerische Volkspartei (SVP) si collocò decisamente in questa area politica. Lo studio prende in esame gli sviluppi strutturali, elettorali e programmatici delle formazioni populiste di destra, i loro modelli argomentativi e i riferimenti ideologici, nonché le loro interazioni con gli altri soggetti politici. Appello al popolo, evocazione del sentimento del "noi", contrapposizione di un "vero popolo" ad una "elite sleale" di politici, semplificazioni di questioni complesse, campagne condotte sull'onda dell'emozione, retorica demagogica, *leader* carismatici dallo stile autoritario – come Schwarzenbach e Blocher –, necessità intrinseca di additare capri espiatori emergono quali strategie ricorrenti nell'attività politica dei partiti in esame. Diffidenza e paura di fronte allo straniero risultano presentate come costanti antropologiche e le diversità nazionali, etniche e culturali – sottolineate come permanenti, quasi naturali – legittimerebbero trattamenti diversi ed esclusioni degli stranieri, a tutela di una supposta omogeneità interna.

Nei messaggi abbondano i riferimenti a miti e simboli nazionali, così come a comuni esperienze storiche e valori culturali, mentre lo Stato sociale – presentato come una conquista nazionale – dovrebbe andare ad esclusivo vantaggio degli autoctoni. Dall'analisi emerge una politica tesa ad evitare il mescolarsi di diverse culture, implicitamente contraria al principio di uguaglianza e propensa ad avvalersi degli strumenti della democrazia diretta per minarne il costitutivo principio pluralistico. Al proposito, vengono considerate le iniziative populari promosse a scapito della popolazione straniera. Dai sondaggi post-elettorali presi in esame risulta come la combinazione del tema migratorio con problematiche quali disoccupazione, problema degli alloggi, criminalità, ecc. abbia alimentato atteggiamenti xenofobi.

Il testo di Skenderovic e D'Amato illustra infine gli influssi della prospettiva populista sui concreti sviluppi della politica migratoria svizzera, aprendo una prospettiva nuova anche per gli studi comparati: l'evoluzione in senso restrittivo della normativa riguardante gli stranieri e i rifugiati testimonia un'inclinazione degli altri partiti ad accogliere alcune delle istanze provenienti dall'area populista, nel fallace tentativo di svuotare di contenuto le loro rivendicazioni.

Il libro risulta una lettura interessante e costruttiva per esplorare il terreno nel quale si radicano alcune delle teorie che vorrebbero giustificare l'emarginazione e l'esclusione degli stranieri. Si tratta di tesi minoritarie ma non senza peso. Comprenderle è necessario anche per contrastarle in tutta la loro irragionevolezza e dannosità.

Felicina PROSERPIO

---

## segnalazioni

---

ALLIEVI, Stefano (a cura di), *I musulmani e la società italiana. Percezioni reciproche, conflitti culturali, trasformazioni sociali*. Milano, Franco Angeli, 2009. 149 p.

Vengono presentati nel volume i risultati della parte italiana di una ricerca europea promossa e coordinata dall'Etnobarometro, svolta a partire dal 2004 e in diverse fasi. L'originalità della ricerca consiste nell'oggetto della sua indagine, cioè lo stato dei rapporti tra musulmani che vivono in Europa e popolazioni autoctone, cercando di cogliere le trasformazioni che questa presenza produce, i cambiamenti culturali e sociali, le relazioni che si instaurano.

Il titolo originale della ricerca *Europe's Muslim Communities: Security and Integration post 11 September*, ne indica le due direttive, che riguardano la presenza e i processi di integrazione di comunità musulmane in Europa, da un lato, e le reazioni di tipo securitario, dall'altro, innescate soprattutto dopo l'11 settembre.

Nella presentazione, il curatore, che firma quattro dei sette articoli del libro, pone l'accento sull'utilizzo di metodologie innovative, necessarie per questo studio che «si configura come una delle pochissime ricerche empiriche e comparative di una certa portata su questo importantissimo e delicatissimo tema di dibattito anche politico». Alla metodologia è dedicato l'ultimo dei sette capitoli, firmato da Luca Trappolin, che dà conto delle scelte operate dall'équipe di ricerca. Non manca un ricco apparato bibliografico sull'argomento (MG).

ARANTES NASSER, Ana Cristina; DORNELAS, Sidnei Marco, *Pastoral do Migrante, relações e mediações*. São Paulo, CEM - Edições Loyola, 2008. 367 p.

Il libro nasce da due lavori: un'indagine sull'azione della Pastorale del Migrante in contesto urbano e una tesi di Master che indaga il ruolo degli agenti di Pastorale nel dialogo tra Chiesa e i migranti. La ricerca, costituita prevalentemente da un'indagine qualitativa basata su interviste ad agenti di pastorale, è stata condotta nella città di S. Paolo negli anni 2001 e 2002 allo scopo di conoscere come e in quale misura gli agenti di pastorale riescono a penetrare nell'universo culturale e umano del migrante.

L'indagine mirava ad individuare lo specifico della Pastorale del Migrante, assimilata, fino al decennio 1980, ad una più ampia azione di difesa dei gruppi marginali nell'ambito delle Comunità Ecclesiali di Base. Sullo sfondo del percorso ecclesiale e dei suoi sviluppi, la questione centrale che percorre la riflessione riguarda l'individuazione della linea di demarcazione tra ideologia e "mistica", e la necessità di individuare un chiaro punto di partenza ecclesiale per l'azione di promozione umana.

Il libro consta di due parti, dedicate rispettivamente all'indagine sociologica (A.C. Arantes Nasser) e ad una riflessione teologico-pastorale sul dialogo tra Chiesa e migranti (S. M. Dornelas), dialogo che la presenza degli agenti di pastorale contribuisce a realizzare nell'ambito del tessuto sociale (MG).

BACCI, Giorgio, *L'emigrazione tra arte e letteratura: Sull'Oceano di Edmondo De Amicis illustrato da Arnaldo Ferraguti*. Lucca, Fondazione Paolo Cresci, 2008. 151 p.

Questo secondo quaderno della Fondazione Paolo Cresci per la storia dell'emigrazione italiana presenta un'interessante operazione. Rilegge infatti non soltanto l'impatto culturale di *Sull'Oceano* di Edmondo De Amicis, ma anche l'amplificazione di tale effetto grazie alle illustrazioni di Arnaldo Ferraguti. Inoltre studia come quest'ultimo abbia applicato il suo metodo illustrativo a rendere le vicende migratorie con un peculiare mix di realismo e retorica. Molte pagine trascendono la tematica che interessa la nostra rivista e approfondiscono il rapporto tra immagine e scrittura, tra pittura e letteratura nel tardo Ottocento italiano. Tuttavia il quaderno costituisce un importante arricchimento di quello che resta un classico della nostra letteratura d'emigrazione. Se ne vedano le ben tre riedizione negli ultimi cinque anni; da quella (Reggio Emilia, Diabasis, 2005) a cura di Giorgio Bertone e con la prefazione di Antonio Gibelli, nella collana del CISEI di Genova, a quella curata da Francesco De Nicola (Sestri Levante, Gammarò, 2008), alla riedizione di Garzanti (Milano 2009, prima edizione 1996) (M. Sanfilippo).

COLOMBO, Claudio A. (a cura di), *Una casa per gli emigranti. 1907. Milano, l'Umanitaria e i servizi per l'emigrazione*. Milano, Raccolto Edizioni, 2007. 138 p.

SUDATI, Laura Francesca, *Tutti i dialetti in un cortile. Immigrazione a Sesto San Giovanni nella prima metà del '900*. Milano, Guerini e Associati, 2008. 367 p.

I due volumi in questione permettono di accostare due momenti fondamentali dell'esperienza migratoria milanese. Il primo si pone infatti il problema della città come luogo di raccolta e partenza degli emigranti settentrionali verso gli stati confinanti o comunque vicini, dalla Francia alla Germania, passando per la Svizzera. Il secondo mostra come la grande immigrazione meridionale degli anni Sessanta del secolo scorso sia stata preparata da flussi costanti nei decenni precedenti. In particolare il primo si incentra sull'azione dell'Umanitaria per aiutare gli emigranti in concorrenza/confluenze con quella di altre associazioni, per esempio quella di mons. Bonomelli. Il secondo ricostruisce il quadro di un pendolarismo fra Milano e le aree emigratorie del nord-est e del sud e di come tali movimenti abbiano portato a un solido insediamento in una città operaia come Sesto San Giovanni (M. Sanfilippo).

DAVIDE, Miriam, *Lombardi in Friuli. Per la storia delle migrazioni interne nell'Italia del Trecento*. Trieste, CERM, 2008. 468 p.

NADIN, Lucia, *Migrazioni e integrazione. Il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*. Roma, Bulzoni Editore, 2008. 242 p.

La rilettura del tardo medioevo e della prima età moderna con una maggiore attenzione ai fenomeni migratori ha prodotto studi innovativi. Il primo dei due libri qui in esame suggerisce che sia possibile ricostruire (e non soltanto nel caso in questione) la mobilità fra gli stati regionali del Trecento. Ribadisce inoltre che tale mobilità è intessuta di continui e prolungati flussi migratori. Il secondo affronta invece l'inserimento degli

"stranieri" nell'Italia del rinascimento. Anche in questo ultimo caso è adottata una terminologia modernissima e si discute dell'integrazione di comunità immigrate. Purtroppo, però, questo secondo lavoro è condotto in maniera un po' dilettantesca e finisce per trasformarsi in un elenco di immigrati albanesi, dopo il grande esodo davanti all'avanzata turca, e delle fonti che li ricordano. Il lavoro di Davide è invece molto più avvertito, sia dal punto di vista storiografico, sia da quello della ricerca d'archivio. Ha quindi e rende ben chiaro il contesto nel quale situare il proprio *case study* (M. Sanfilippo).

GIANCRISTOFARO, Lia (a cura di), *Emigrazione abruzzese tra Ottocento e Novecento*. 2 voll. L'Aquila, Regione Abruzzo, 2008. 474 p.

Nel progressivo focalizzarsi degli storici sui modelli regionali di migrazioni questi due volumi cercano di fare il punto sulla vicenda abruzzese. I materiali e gli spunti sono molti e variati: a una sintesi generale sulla vicenda abruzzese (Umberto Dante) si accompagnano riflessioni sul mestiere di emigrante (Eide Spedicato Iengo), sulla relazione fra partenze ed economia regionale (Giuseppe Bucceli), sulla cultura e la sociabilità degli abruzzesi all'estero e i rapporti con la regione di partenza (Lia Giancristofaro), sul ruolo della donna (Eide Spedicato Iengo e Lia Giancristofaro), sui riflessi letterari e artistici della diaspora (rispettivamente Giacomo D'Angelo e Daniel Carril). Come appendice si trovano inoltre elenchi di associazioni abruzzesi in Italia e all'estero e schede biografiche di emigranti. Complessivamente è un lavoro utile, pur se a volte un po' troppo "agiografico" (M. Sanfilippo).

LUSSANA, Fiamma, *In Russia prima del Gulag. Emigrati italiani a scuola di comunismo*. Roma, Fondazione Istituto Gramsci - Carocci Editore, 2007. 223 p.

Qualche anno fa, recensendo DUNDOVICH, Elena; GORI, Francesca, *Italiani nei lager di Stalin*. Roma-Bari, Laterza, 2006, avevamo segnalato l'articolo di LUSSANA, Fiamma, *A scuola di comunismo. Emigrati italiani nelle scuole del Comintern*, «*Studi Storici*», (46), 4, 2005, pp. 967-1031. Attorno a questo e con una corposa appendice documentaria è poi cresciuto il volume qui recensito. Si tratta ancora della ricostruzione delle sorti dei circa 600 emigrati politici giunti nell'Unione Sovietica tra le due guerre, del loro percorso migratorio, del loro inserimento nella società locale, della loro sorte successiva. Dal punto di vista della storia del movimento comunista italiano all'estero, la fatica di Lussana ha prodotto buoni frutti. Dal punto di vista della vicenda migratoria, è evidente che l'autrice non ha un'idea completa della letteratura a disposizione. Purtroppo è un deficit che i libri sull'emigrazione antifascista spesso rivelano e che impedisce loro di ricostruire l'intersecarsi fra le varie migrazioni politiche e di lavoro e il quadro internazionale di tali flussi (M. Sanfilippo).

MOCCHI, Giuliana; PIAZZA, Marco (a cura di), *Rappresentazioni dell'interiorità e dell'alterità nell'Europa moderna*, *Bollettino Filosofico* XXIII (2007). Roma, Aracne editrice, 2008. 556 p.

Il corposo volume (Annuario a cura del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria) raccolge gli Atti del Convegno sul tema,

tenuto nel 2007, inserito nel quadro del progetto MIUR\_PRIN 2005/07 su "Nuove Weltanschauungen per un'Europa dei popoli e delle culture".

Il convegno si è proposto di indagare quel particolare momento storico, filosofico e letterario (Sette-Ottocento, Illuminismo e romanticismo) in cui compaiono le tracce di un interesse rivolto all'interiorità individuale e contemporaneamente l'interesse all'alterità più radicale, rappresentata dagli abitanti del Nuovo Mondo, ed espressa anche letterariamente da autori come Montaigne. Questo interesse tipicamente moderno è preparato da alcune tappe della riflessione europea già a partire dal XVI secolo.

I numerosi saggi qui presentati interrogano il pensiero di filosofi quali Rousseau (E. Pulcini., M. Piazza), Kant (I. Crispini), Spinoza (F. Bonicalzi), Giordano Bruno (S. Plastina), Shaftesbury (G. Mocchi) e altri riguardo alla dimensione dell'interiorità, nei suoi meandri e risvolti per molti aspetti insondati. Non si tratta di un'operazione a carattere puramente storico-letterario: la questione acquista un significato estremamente pregnante nell'attuale congiuntura culturale che chiama in causa l'identità personale nel confronto con la diversità.

È nel saggio di Mario Signore (*Autenticità nella differenza: interiorità e identità plurali*, p. 97) che questo tema viene esplicitamente trattato. L'interiorità attinge alla questione dell'identità, pensata come interfaccia della differenza e come «condizione di possibilità del movimento dell'identità (nella sua sinteticità)» (p. 98), «ne è la condizione intima».

La seconda sezione del Bollettino ospita una quindicina di interventi di vario argomento e una sezione dedicata alle recensioni (MG).

PIGUET, Etienne, *L'immigrazione in Svizzera. Sessant'anni con la porta semiaperta*. Bellinzona, Edizioni Casagrande, 2009. 138 p.

Etienne Piguet, professore di geografia all'Università di Neuchâtel, si occupa da tempo della mobilità umana. La presente pubblicazione è una riedizione ampliata ed aggiornata di un precedente lavoro del 2004, pubblicato in francese.

Nei quindici capitulo in cui è suddiviso il libro, Piguet riesce a tracciare un profilo sintetico dell'immigrazione in Svizzera, a partire dal secondo dopoguerra fino al dibattito attuale. L'ampia materia che affronta viene suddivisa in due parti: la prima che analizza il comportamento della Svizzera confrontata con l'immigrazione economica; la seconda prende in esame la politica d'asilo, in una nazione che ha costruito la propria identità attorno all'accoglienza e alla "tradizione umanitaria".

Descrivendo le varie fasi dell'immigrazione, Piguet cerca di far emergere il doppio binario dell'accoglienza in Svizzera, tra necessità di conciliare il bisogno di manodopera da un parte e le crescenti resistenze alla presenza straniera dall'altra, espresse in vere e proprie campagne xenofobe (tra le più note, quella promossa da Schwarzenbach del 1969).

Nei sessant'anni considerati, la Svizzera alterna fasi di accoglienza e di chiusura nei confronti degli stranieri, determinate dagli alterni andamenti del mercato e delle politiche nazionali e anche dalla tradizione umanitaria che costituisce un tratto fondamentale del profilo identitario elvetico. Proprio quest'ultima connotazione interviene a determinare l'atteggiamento politico nei confronti dei rifugiati e richiedenti asilo, sebbene

debbà fare i conti con un'opinione pubblica spesso ostile e con il quadro europeo per la gestione di un fenomeno che ha dimensioni globali.

Il libro chiude con una osservazione su un paradosso delle politiche migratorie europee che adottano da un lato strategie di chiusura di fronte all'immigrazione, e dall'altro ampliano le misure inclusione mediante l'estensione dei diritti. Questo atteggiamento, che caratterizza attualmente la presenza degli immigrati in Europa, porta ad una duplice conseguenza: una maggiore determinazione – da un lato – da parte dei migranti, consapevoli che la presenza sul territorio dello Stato li renderà titolari di diritti; ostacoli e chiusure – dall'altro lato – degli Stati, proprio per lo stesso motivo.

Un'appendice bibliografica e delle fonti completa la pubblicazione (MG).

VERROCCHIO, Ariella; TESSITORI, Paola (a cura di), *Il lavoro femminile tra vecchie e nuove migrazioni. Il caso del Friuli Venezia Giulia*. Roma, Ediesse, 2009. 190 p.

Il parallelo con quanto accade oggi ed è accaduto negli ultimi decenni ha rivitalizzato lo studio delle migrazioni femminili nel passato. Scrutando quanto avviene attualmente, gli storici hanno infatti intuito che il punto non è tanto il ruolo femminile come compagne di emigrazione per sposi, fratelli e genitori, quanto quello di migranti in proprio. Le conseguenze di tale scoperta sono approfondate in questo volume, voluto dall'Istituto Livio Saranz e dalla Regione autonoma Friuli Venezia Giulia. Nell'introduzione Ariella Verrocchio tira un bilancio delle principali pubblicazioni sulla questione, sulla scorta delle no-

te ricerche dirette da Arru, Caglioti e Ramella. La sua attenzione è soprattutto su quanto è avvenuto recentemente, ma è esplicitato come questo rispecchi pure fenomeni passati. A questi ultimi si dedica espressamente il saggio firmato da Nadia Boz e Javier Grossutti, i quali, lavorando sulla storiografia e su alcuni sondaggi archivistici locali, dimostrano come le donne non fossero certo mere comparse già nella diaspora friulana di due secoli fa. I due autori studiano sia le migrazioni miste (uomini e donne), che portano queste ultime assai lontano, dalla Siberia alle Americhe, sia quelle soltanto femminili. In questo ultimo ambito descrivono il movimento delle ambulanti, anch'esse talvolta sulla via del Nuovo Mondo, e soprattutto quello delle balie: il caso, famoso, delle nutriti friulane sparse in tutta Italia. I due autori esplorano anche il periodo fra le due guerre del Novecento, quando tante friulane partono come infermiere, e arrivano al secondo dopoguerra, quando, però, l'emigrazione femminile è legata soprattutto a quella familiare. Aleksei Kalk arricchisce questo panorama, mostrando, da un lato, come nell'emigrazione giuliana siano forti anche le componenti non italofone (le slovene e croate, in particolare) e, dall'altro, come i flussi di balie e domestiche trovino uno sbocco naturale in Egitto, ad Alessandria, ma anche nell'ambito dei lavori per Suez. Paola Tessitori infine si concentra sulle migrazioni verso l'Italia nel tardo Novecento e cerca di distinguerne le caratteristiche, mentre Donatella Barazzetti s'interroga sul loro ruolo nell'ambito della crescente globalizzazione. Seguono quindi alcune considerazioni di varie autrici sulle migrazioni femminili oggi e infine alcuni saggi sulla situazione odierna in Friuli. Com-

plessivamente il volume presenta alcuni lavori molto interessanti, pur se accompagnati da testi appena abbozzati, che forse si poteva evitare di pubblicare negli atti definitivi (M. Sanfilippo).

WEIGL, Andreas, *Migration und Integration. Eine widersprüchliche Geschichte*. Innsbruck, StudienVerlag, 2009. 118 p.

Il libro di Weigl ha il merito di introdurre anche il lettore meno esperto nell'orizzonte dei flussi migratori che hanno interessato l'Austria nel periodo 1945-2005. Dopo una brevissima presentazione in cui la Seconda Repubblica austriaca viene definita come "paese di immigrazione", il testo presenta tre capitoli rispettivamente su migrazioni forzate, migrazioni per lavoro ed integrazione, per concludere con un tentativo di bilancio. La sezione dedicata ai rifugiati si avvia con il quadro storico postbellico. I dati forniti lasciano intuire efficacemente le dimensioni – fino ad allora inedite – delle migrazioni forzate verificatisi in Europa al tempo del nazionalsocialismo e del dopoguerra: una drammatica continuazione di trasferimenti e allontanamenti prodotti – già durante e dopo la Prima Guerra Mondiale – dall'ambizione all'omogeneità etnica di alcuni stati nazionali. Segue un cenno alle successive ondate di rifugiati (ungheresi, cecoslovacchi e polacchi) fino a quelle più recenti (croati, bosniaci e kosovari). È questa la sezione di maggior interesse del libro, in cui vengono ricostruiti i movimenti dei Volksdeutsche in fuga dal riassetto politico seguito alle vicende del secondo con-

flitto mondiale. Si è trattato in sostanza di una migrazione su base etnica, cui si sono aggiunti successivamente i flussi dalla ex-Jugoslavia negli anni 1990.

Nella carrellata sull'immigrazione per lavoro, vengono ripercorse le varie fasi segnate rispettivamente dalla normativa ancora restrittiva del dopoguerra, dagli accordi per il reclutamento dei lavoratori negli anni sessanta con Spagna, Turchia e Jugoslavia, dai successivi meccanismi di richiamo tra i migranti, dalla dinamica dei ricongiungimenti familiari – che risposero peraltro anche ad una richiesta ulteriore di manodopera femminile nei servizi e in settori come quello tessile – e infine dall'accresciuta libertà di circolazione all'interno dell'Unione Europea. Non manca un cenno alla realtà dell'emigrazione austriaca.

Una terza e più articolata sezione si occupa del tema dell'integrazione e segue l'evoluzione del quadro normativo sulla condizione degli stranieri, fornendo alcuni indicatori dell'integrazione lavorativa, scolastica e abitativa. Si registrano anche in Austria gli aspetti critici della presenza degli stranieri, ai quali sono da aggiungere i "Volksdeutsche" anche se non appaiono statisticamente come tali.

L'ottica di Weigl è in molti casi ritagliata su una prospettiva storiconazionale, da cui l'autore può osservare che gli immigrati giocano un ruolo nell'identità nazionale e da cui può tracciare un bilancio che gli appare contraddittorio per il convivere di atteggiamenti di apertura e di intolleranza, di accoglienza e di xenofobia. Un bilancio che trova molte analogie in altri paesi europei (Felicina Proserpio).



**CREATIONS EN MIGRATIONS  
PARCOURS, DEPLACEMENTS, RACINEMENTS**

2009 - Vol. 25 - N°2  
ISSN 0765-0752

Coordination :

**Marco MARTINIELLO, Nicolas PUIG  
et Gilles SUZANNE**

**Éditorial**

**Marco Martiniello, Nicolas Puig et Gilles Suzanne : Créations en migrations.  
Parcours, déplacements, racinements**

**Gilles Suzanne : Musiques d'Algérie, mondes de l'art et cosmopolitisme**

**Farid El Asri : L'expression musicale de musulmans européens. Crédit  
de sonorités et normativité religieuse**

**Catherine Choron-Baix : Le vrai voyage. L'art de Dinh Q. Lê entre exil et retour**

**Denis Vidal : Anish Kapoor et ses interprètes. De la mondialisation de l'art  
contemporain à une nouvelle figure de l'artiste universel**

**Nicolas Puig : Exils décalés. Les registres de la nostalgie dans les musiques  
palestiniennes au Liban**

**Jean-Michel Lafleur et Marco Martiniello : Musiques, musiciens et  
participation électorale des citoyens issus de l'immigration.  
Le cas des élections présidentielles américaines de 2008**

**Kali Argyriadis : Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du  
répertoire « afro-cubain » dans le Veracruz**



**REVUE EUROPEENNE DES MIGRATIONS  
INTERNATIONALES - REMI**  
MSHS - 99 avenue du Recteur Pineau  
86000 POITIERS CEDEX  
Tél.: 05 49 45 46 56 - Fax: 05 49 45 46 68  
[remi@mshs.univ-poitiers.fr](mailto:remi@mshs.univ-poitiers.fr)  
<http://remi.revues.org/>



# ASIAN AND PACIFIC MIGRATION JOURNAL

*An interdisciplinary quarterly on human mobility*

**Vol. 18, N. 4, 2009**

**Development and Migration or Migration and Development:  
Who Comes First?**  
*Stephen Castles*

**Displacement and Economic Consequences of the Three Gorges Project:  
A Case Study of Resettlers in Sichuan Province**  
*Yan Tan, Yong Chen and Graeme Hugo*

**Strategies of Resistance among Filipina and Indonesian  
Domestic Workers in Singapore**  
*Kayoko Ueno*

**Co-location of Services for Refugees:  
An Evaluation of a Pilot Program in Western Australia**  
*Peter Hancock, Trudi Cooper and Suzanne Bahn*

**Irregular Migration from Fuzhou: A Rural Perspective**  
*Sheng Lin and Trent Bax*

---

**Subscriptions: US\$60.00 per year for Asia, Pacific and Oceania;  
US\$75.00 per year for Americas, Europe and Africa; Philippines: P1,000.00.**

Payments must be made by US\$ checks drawn on a US bank account or  
by International Postal Money Order, payable to Scalabrini Migration Center, P.O. Box 10541  
Broadway Centrum, 1113 Quezon City, Philippines — Tel. (02) 724-3512 / Fax (02) 721-4296  
E-mail: [apmj@smc.org.ph](mailto:apmj@smc.org.ph) — Web page: <http://www.smc.org.ph>

## LIBRI RICEVUTI\*

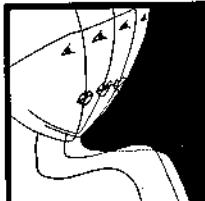
- AA.VV., *Lavoro domestico colfe badanti*. Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri, 2009. 270 p.
- AA.VV.; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA; ASSOCIAZIONE CATTOLICA INTERNAZIONALE DEGLI ISTITUTI DI SCIENZE DELL'EDUCAZIONE, *Educazione interculturale e pluralismo religioso*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009. 243 p.
- AMBROSINI, Maurizio (a cura di), *Intraprendere fra due mondi. Il transnazionalismo economico degli immigrati*. Bologna, Il Mulino, 2009. 324 p.
- AMBROSINI, Maurizio; BUCCARELLI, Filippo (a cura di), *Ai confini della cittadinanza. Processi migratori di integrazione in Toscana*. Milano, Franco Angeli, 2009. 284 p.
- AMBROSINI, Maurizio; TORRE, Andrea T. (a cura di), *Quinto rapporto sull'immigrazione a Genova*. Genova, Centro Studi Medi, 2009. 228 p.
- AUDENINO, Patrizia (a cura di), *Il prezzo della libertà. Gaetano Salvemini in esilio (1925-1949)*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2009. 426 p.
- BAGNOLI, Giuliana, *Sto in Molise e sto tranquilla. Badanti in terra di emigranti*. Isernia, Cosmo Iannone Editore, 2009. 157 p.
- BENANTI, Nuccio; GUASTELLA, Ciro, *Il cammino di San Ciro. Dalle piramidi dell'Egitto ai grattacieli degli Stati Uniti*. Bagheria, PM Book, 2009. 127 p.
- BESOZZI, Elena; COLOMBO, Maddalena; SANTAGATI, Mariagrazia, *Giovani stranieri, nuovi cittadini. Le strategie di una generazione ponte*. Milano, Franco Angeli, 2009. 254 p.
- BETTOLI, Gian Luigi, Costante Masutti. *Biografia di un socialista rivoluzionario*, «Storia Contemporanea in Friuli», XXXVIII, 39, 2008. pp. 9-59.
- BOCCAGNI, Paolo, *Tracce transnazionali. Vite in Italia e proiezioni verso casa tra i migranti ecuatoriani*. Milano, Franco Angeli, 2009. 267 p.
- BOLZON, Irene, *Repressione antipartigiana nella Bassa Friulana. Il processo Borsatti e i crimini commessi alla Caserma Piave di Palmanova*, «Storia Contemporanea in Friuli», XXXVIII, 39, 2008. pp. 61-84.
- BONFORTE, Adriana; GENCHI, Maria; Rizzo, Cettina (a cura di), *Educazione linguistica e dialogo interculturale*. Acireale, Bonanno Editore, 2009. 183 p.
- BOSCO, Andrea, *Federal Union e l'Unione franco-britannica. Il dibattito federalista nel Regno Unito dal Patto di Monaco al crollo della Francia (1938-1940)*. Bologna, Il Mulino, 2009. 465 p.
- BOTTE, Anselmo, *Mannaggia la miseria. Storie di braccianti stranieri e caporali nella pianura del Sele*. Roma, Ediesse Editrice, 2009. 152 p.
- CALDWELL, Christopher, *L'ultima rivoluzione dell'Europa. L'immigrazione, l'islam e l'Occidente*. Milano, Garzanti Libri, 2009. 433 p.
- CAMMAROTA, Antonella; PETRONIO, Alessandro; TARSIA, Tiziana; MARINO, Antonino Giacomo (a cura di), *Irom e l'abitare interculturale. Dai torrenti ai condomini*. Milano, Franco Angeli Editore, 2009. 191 p.

\* Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo in tanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

- CAMPEOTTO, Katia, *La toponomastica e la memoria storica dei paesi del Montello*, «*Storia Contemporanea in Friuli*», XXXVIII, 39, 2008. pp. 85-135.
- CANTALUPPI, Andrea, *(H)ombre(s) migranti. Compagni di speranza*. Roma, Ediesse Editrice, 2009. 169 p.
- CARTA, Mario (a cura di), *Immigrazione, frontiere esterne e diritti umani. Profili internazionali, europei ed interni*. Roma, Teseo Editore, 2009. 309 p.
- CASACCHIA, Oliviero; NATALE, Luisa; GUARNIERI, Antonella (a cura di), *Tra i banchi di scuola. Alunni stranieri e italiani a Roma e nel Lazio*. Milano, Franco Angeli, 2009. 207 p.
- CASARIN, Michele; SACCÀ, Giuseppe, *Mestre: città nuova. Immigrazione e sviluppo in una metropoli del presente*. Venezia, Marcanum Press, 2009. 102 p.
- CASTELLACCIO, Rossella, *Culture e diritti a confronto. Antropologia dell'immigrazione in alcune realtà sarde*. Sassari, Editrice Democratica Sarda, 2008. 427 p.
- CATTANEO, Maria Luisa; DAL VERME, Sabina (a cura di), *Terapia transculturale per le famiglie migranti*. Milano, Franco Angeli, 2009. 303 p.
- CECCHINI, Rossella, *Lanterne amiche. Immigrazione cinese e mediazione interculturale a Reggio Emilia*. Reggio Emilia, Edizioni Diabasis, 2009. 159 p.
- CEDARMAS, Adonella, *Romeni, russi, greci e serbi. L'evoluzione della chiesa ortodossa nel Friuli Venezia Giulia del secondo millennio*, «*Storia Contemporanea in Friuli*», XXXVIII, 39, 2008. pp. 137-160.
- CHOLEWINSKI, Ryszard; DE GUCHTENEIRE, Paul; PÉCOUD, Antoine (eds.), *Migration and human rights. The United Nations Convention on Migrant Workers' Rights*. Paris, UNESCO Publishing, 2009. xx, 452 p.
- CIVATI, Giuseppe, *Regione straniera. Viaggio nell'ordinario razzismo padano*. Milano, Melampo Editore, 2009. 148 p.
- CORREALE, Giovanni; DI MURO, Luigi, *Codice per stranieri*. Piacenza, Casa Editrice La Tribuna, 2009. 1108 p.
- CONSTANTINO, Dario, *Racconti di Boemia tra intercultura e pedagogia*. Milano, Franco Angeli, 2009. 110 p.
- DABBENI, Gianpaolo; PALMISANO, Antonio Luigi; TONCHIA, Teresa (a cura di), *Le radici classiche nella cultura giuliana e nella civiltà europea ed ex-tra-europea come riflessione e punto d'incontro con le nuove realtà multiculturali delle altre società*. Trieste, Edizioni Goliardiche, 2009. 68 p.
- DE CLEMENTI, Andreina, *Il prezzo della ricostruzione. L'emigrazione italiana nel secondo dopoguerra*. Bari, Laterza, 2010. 216 p.
- DE FLACHS, María Cristina Vera; GALLINARI, Luciano (comp.), *Pasado y presente: Algo más sobre los italianos en la Argentina*. Córdoba, Báez Ediciones, 2008. 300 p.
- DE SANCTIS, Francesco, *La resa di Gimma. Giorni di guerra in A.O.I. (Diario dal 21.2.1941 al 12.2.1942)*. Rio de Janeiro, Sir Speedy, 2008. 237 p.
- DEMANT, Eva; BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira; LEAL, Maria Lúcia Pinto; ALMEIDA, Paulo Sérgio de; LEÃO, Renato Zerbini Ribeiro, *Refúgio, migrações e cidadania*. Brasília, Instituto Migrações e Direitos Humanos, 2009. 86 p.
- DOMINONI, Francesco, *Italians in Ireland. Storie di successi e personaggi di un popolo in movimento*. Dublino, Irlandiani, 2009. 109 p.
- DRBOHLAV, Dušan; MEDOVÁ-LACHMANOVÁ, Lenka; JANSKÁ, Eva; DZÚROVÁ, Dagmar; ČERMÁKOVÁ, Dita; CERMAK, Zdenek, *Irregular economic activities of migrants in the Czech Republic*. Geneva, ILO, 2009. iv, 77 p.

- DREBY, Joanna, *Divided by borders. Mexican migrants and their children*. Berkeley, University of California Press, 2010. xxi, 311 p.
- FERRACUTI, Angelo; MAURIZI, Daniele, *Il mondo in una regione. Storie di migranti nelle Marche*. Roma, Ediesse Editrice, 2009. 171 p.
- FERRAROTTI, Franco, *Spazio e convivenza. Come nasce la marginalità urbana*. Roma, Armando Editore, 2009. 224 p.
- FONDAZIONE CENSIS, *Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2009*. Milano, Franco Angeli, 2009. xxvi, 688 p.
- FONDAZIONE ETHNOLAND, *ImmigratiImprenditori in Italia. Dinamiche del fenomeno. Analisi, storie e prospettive. Ricerca realizzata in collaborazione con i redattori del Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes*. Roma, Edizioni Idos, 2009. 271 p.
- FONDAZIONE ISMU, *Quindicesimo rapporto sulle migrazioni 2009*. Milano, Franco Angeli, 2010. 410 p.
- FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto italiani nel mondo 2009*. Roma, Centro Studi e Ricerche Idos, 2009. 511 p.
- FONDAZIONE MIGRANTES; CARITAS, *Immigrazione. Dossier statistico 2009. XIX rapporto*. Roma, Edizioni Idos, 2009. 512 p.
- FORRAY, François; CAPRIOGlio, Angela (a cura di), *Speriamo che. Espérons que. Voci piemontesi e italiane in terre di Savoia*. San Mauro T.se (TO), Editrice Il Punto, 2009. 300 p.
- GUCCIONE, Giorgio, *I dispersi*. Firenze, L'Autore Libri, 2009. 245 p.
- LANNONE, Massimino, *Lettere dalla soffitta. Massimino Pirfo, emigrante pisciottano*. Napoli, Giannini Editore, 2009. 256 p.
- JIMÉNEZ, Tomás R., *Replenished ethnicity. Mexican Americans, immigration, and identity*. Berkeley, University of California Press, 2010. xviii, 347 p.
- KOSER, Khalid, *Le migrazioni internazionali*. Bologna, Il Mulino, 2009. 148 p.
- KOSER, Khalid, *Study of employment and residence permits for migrant workers in major countries of destination*. Geneva, ILO, 2009. 37 p.
- KUROTSCHKA, Vanna Gessa; DE LUZENBERGER, Chiara (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*. Milano, Mimesis Edizioni, 2008. 273 p.
- LAGOMARSINO, Francesca; TORRE, Andre T. (a cura di), *La scuola plurale in Liguria. Una ricerca su didattica e mediazione culturale*. Genova, Il Melangolo, 2009. 173 p.
- LAZZARINI, Guido; SANTAGATI, Mariagrazia, Anziani, famiglie e assistenti. *Sviluppi del welfare locale tra invecchiamento e immigrazione*. Milano, Franco Angeli, 2008. 335 p.
- LECALDANO, Eugenio; SALMANN, Elmar, *Etica con Dio etica senza Dio*. Udine, Forum Editrice, 2009. 55 p.
- MARTI, Federico, *I rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*. Milano, Giuffrè Editore, 2009. xxxiii, 633 p.
- MATOS, Maria Izilda Santos de, *A cidade, a noite e o cronista: São Paulo e Adoniran Barbosa*. Bauru, EDUSC, 2007. 190 p.
- MICELLI, Francesco; GROSSUTTI, Javier P. (a cura di), *Colloredo di Monte Albano. Luoghi ed emigranti*. Udine, Forum, 2009. 87 p.
- MOROTTI, Giuseppe, *Rilanciamo la speranza. Esperienze di incontro tra cristiani e musulmani*. Bologna, EMI, 2009. 155 p.
- NASO, Paolo; SALVARANI, Brunetto (a cura di), *Il muro di vetro. L'Italia delle religioni. Primo rapporto 2009*. Bologna, EMI, 2009. 220 p.

- NICOSIA, Alessandro; PRENCIPE, Lorenzo (a cura di), *MEI Museo Nazionale Emigrazione Italiana*. Roma, Gangemi Editore, 2009. 471 p.
- OSSERVATORIO REGIONALE SULL'IMMIGRAZIONE (a cura di), *Immigrazione straniera in Veneto*. Milano, Franco Angeli, 2009. 304 p.
- PAGANONI, Antonio; FONGARO, Stelio (eds.), *Unconquered heart. The little-known life and achievements of John Baptist Scalabrini*. Bassendean, WA, GEON, 2009. 60 p.
- PAMPANA, Patrizia (a cura di), *Emigrazione italiana. Catalogo delle opere possedute dalla Biblioteca della Società geografica italiana*. Roma, Società Geografica Italiana, 2009. 87 p.
- PONTRANDOLFO, Stefania; TREVISAN, Paola (a cura di), *Radicamento e circolazione dei Rom d'Europa*, «DiPav», 24, 2009. pp. 7-118.
- POPPER, Karl R., *Dopo la società aperta*. Roma, Armando Editore, 2009. 560 p.
- PROTASI, Maria Rosa, *I fanciulli nell'emigrazione italiana. Una storia minore (1861-1920)*. Isernia, Cosmo Iannone Editore, 2009. 267 p.
- QUEIROLO PALMAS, Luca (a cura di), *Dentro le gang. Giovani, migranti e nuovi spazi pubblici*. Verona, Ombre Corte, 2009. 172 p.
- SAKURAI, Célia; SALLES, Maria do Rosário Rolfsen; PAIVA, Odair da Cruz (org.), *Migrações. Pós-segunda guerra mundial*. São Paulo, D'Livros Editora, 2009. 128 p.
- SANTORI, Aldo; AMMENDOLA, Teresa (a cura di), *La Provincia Capitale. Rapporto annuale sull'area romana: 2007-2008*. Roma, Provincia di Roma, 2009. xlvi, 502 p.
- SAYAD, Abdelmalek, *La vita dell'immigrato*, «Aut Aut», 341, 2009. 215 p.
- SCOGNAMIGLIO, Edoardo, *Dia-logos. I. Prospettive. Verso una pedagogia del dia-logo*. Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2009. 352 p.
- TAIBI, Mario; MARINO, Salvatore F., *L'emigrazione dei castrofilippesi negli Stati Uniti d'America. Castrofilippo's emigration to the United States*. Mineola, NY, Legas, 2009. 232 p.
- TÉTU-DELAGE, Marie-Thérèse, *Clandestins au pays des papiers. Expériences et parcours de sans-papiers algériens*. Paris, La Découverte, 2009. 244 p.
- TIRABASSI, Maddalena, *I motori della memoria. Le piemontesi in Argentina*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2010. 227 p.
- VALTOLINA, Giovanni Giulio (a cura di), *Una scuola aperta al mondo. Genitori italiani e stranieri nelle scuole dell'infanzia a Milano*. Milano, Franco Angeli, 2009. 176 p.
- ZANPRINI, Laura; SARLI, Annavittoria, *Migrants' Associations and Philippine Institutions for Development (First year's activity). Italian Report*. Milano, Fondazione ISMU, 2009. 357 p.
- ZANNINI, Andrea, *Venezia città aperta. Gli stranieri e la Serenissima XIV-XVIII sec.* Venezia, Marcianum Press, 2009. 174 p.
- ZANROSSO, Emanuela, *Diritti e doveri degli immigrati. Guida alla normativa sull'immigrazione aggiornata al decreto flussi 3 dicembre 2008*. Napoli, Sistemi Editoriali, 2009. 320 p.



# MIGRATIONS SOCIÉTÉ

La revue bimestrielle d'analyse et de débat  
sur les migrations en France et en Europe

Janvier-février 2010 vol. 22 - n° 127 173 p.

**ÉDITORIAL :** Voile identitaire *versus* francité intégrale :  
le choc de deux narcissismes communautaires

Vincent Geisser

## ARTICLES

\* De la migration comme potentiel de développement local :  
étrangers et migrants en Mauritanie

Laurence Marfaing

\* Les adaptations de *Twelve angry men* : deux représentations  
sociales et "raciales" des États-Unis

Marie-Christine Michaud

**DOSSIER :** Genre, filières migratoires et marché du travail : acteurs et institutions de la société civile en Europe au XX<sup>e</sup> siècle ( coordonné par Manuela Martini et Philippe Rygiel)

\* Des formes de médiation sexuellement orientées ?

Manuela Martini,  
Philippe Rygiel

Lieux, institutions et acteurs du placement des travailleuses  
migrantes à l'époque contemporaine

\* Immigrer à Marseille et y travailler :  
parcours féminins dans l'entre-deux-guerres

Linda Guerry

\* Les domestiques luxembourgeoises à Paris du milieu  
du XIX<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle

Christine Muller

\* Entre discipline manufacturière, contrôle sexué et protection des femmes.  
Recrutement, encadrement et protection des jeunes migrantes italiennes  
vers les usines textiles européennes (France, Suisse, Allemagne)  
au début du XX<sup>e</sup> siècle

Caroline Douki

\* Marguerites à la maison : les domestiques hongroises en Belgique  
et leurs organisations, 1930-1949

Vera Hajto

\* Piémontaises et Siciliennes à Marseille depuis 1945 :  
mobilité, réseaux et rapports de genre

Francesca Sirna

Bibliographie sélective

Christine Pelloquin

## NOTES DE LECTURE

Clandestins au pays des papiers : expériences et parcours de  
sans-papiers algériens (de Marie-Thérèse Tétu-Delage)

Alain Battegay

## DOCUMENTATION

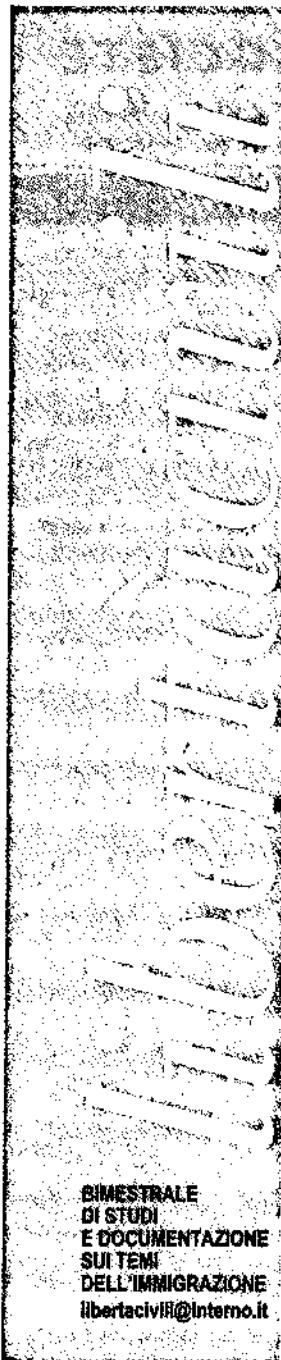
Christine Pelloquin

**Abonnements - diffusion :** CIEMI : 46, rue de Montreuil - 75011 Paris

Tél. : 01 43 72 01 40 ou 01 43 72 49 34 / Fax : 01 43 72 06 42

E-mail : contact@ciemi.org / Site web : www.ciem.org

France : 50 Euro Étranger : 60 Euro Soutien : 80 Euro Ce numéro : 13 Euro



BIMESTRALE  
DI STUDI  
E DOCUMENTAZIONE  
SUI TEMI  
DELL'IMMIGRAZIONE  
[libertacivili@interno.it](mailto:libertacivili@interno.it)



## Primo Piano / **Minori d'Italia**

In questo numero interventi di:

Zygmunt Bauman	Antonio Golini
Enzo Cheli	Roberto Maroni
Maria Stella Gelmini	Volker Türk
Mario Giro	Antonio Maria Vegliò

**1/10 GENNAIO - FEBBRAIO**

## **Linee guida per gli autori**

Ogni saggio viene valutato dai referees di Studi Emigrazione. Con l'invio dell'articolo, viene sottinteso che l'autore è d'accordo sulla sua pubblicazione. Dal momento dell'arrivo la rivista acquisisce il diritto di prima pubblicazione; pertanto non può essere presentato ad un'altra rivista fino alla decisione circa la sua pubblicazione. Articoli o recensioni apparsi su altri periodici non vengono considerati.

La collaborazione con Studi Emigrazione è gratuita. Nel caso l'articolo venga pubblicato, tutti i diritti sono del Centro Studi Emigrazione Roma. I manoscritti, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

### **Per la preparazione dei saggi**

Va inviato alla Redazione di Studi Emigrazione (via mail: studiemigrazione@cser.it) il formato elettronico del saggio (max. 20 cartelle), con il testo impaginato (comprensivi di tabelline e grafici) con i seguenti criteri:

**Per il testo:** formato A4; interlinea 1,5; carattere Times New Roman; corpo 12; margini 2,5 cm.

**Per le note:** interlinea 1; carattere Times New Roman; corpo 10; vanno inserite tutte a piè di pagina.

- eventuali grafici sono da inserire su file a parte e vanno corredati delle tabelle dei dati originari sui quali poter intervenire;
- formato dei files: compatibili PC, preferibilmente ".Doc" oppure ".RTF"
- di norma non vengono pubblicate fotografie
- va allegato un riassunto dell'articolo che non superi le 20 righe, in inglese e nella lingua originale dell'articolo
- l'articolo deve essere firmato con nome, cognome, ente di appartenenza, e indirizzo e-mail

### **Indicazioni per il testo, note e bibliografia**

- tutte le sigle usate nel testo sono da specificare per esteso almeno la prima volta. *Esempio:* CSER (Centro Studi Emigrazione Roma)

- sono da segnalare con completezza e precisione le testate e le fonti di tabelle e grafici

- non sono ammesse le citazioni degli autori nel testo (*es. Rosoli, 1986*). Tutti i riferimenti bibliografici utili vanno quindi messi obbligatoriamente in nota di piè pagina

- i riferimenti bibliografici in nota di piè pagina devono essere completi:

**volume:** COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore, Titolo (*corsivo*). Luogo, Editrice, anno di pubblicazione, pagine del volume.

*Esempio:* ROSOLI, Gianfausto, *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*. Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996, 674 p.

- se diversi autori: ROSOLI, Gianfausto; PEROTTI, Antonio; FAVERO, Luigi, *Insieme oltre le frontiere*, ecc...

**Contributo in un volume collettivo:** COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore/i, Titolo (*corsivo*). In: COGNOME (Maiuscoletto) e Nome del curatore, Titolo del volume (*corsivo*). Luogo, Editrice, anno, pagine del contributo.

*Esempio:* ROSOLI, Gianfausto, *Alfabetizzazione e iniziative educative per gli emigrati tra Otto e Novecento*. In: PAZZAGLIA, Luciano (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*. Brescia, Editrice La Scuola, 1999, pp. 119-144.

**Articolo di rivista:** COGNOME (Maiuscoletto) e Nome dell'autore/i, Titolo (*corsivo*), «Rivista», (annata), numero, anno, pagine dell'articolo.

*Esempio:* ROSOLI, Gianfausto, *Religione e immigrazione negli USA: riflessioni sulla storiografia*, «Studi Emigrazione», (XXVIII), 103, 1991, pp. 291-304.

### **Note, discussioni, recensioni**

Note, discussioni (sintesi di convegni, brevi comunicazioni, punto della situazione, ecc...) non devono superare le 5 cartelle A4; le recensioni bibliografiche non devono superare le 3 cartelle A4.

# **STUDI MIGRATION EMIGRAZIONE STUDIES**

**International journal of migration studies**

**VOLUME XLVII**

**N. 177**

**JANUARY-MARCH 2010**

## **Table of contents**

### *Post-colonial approaches of ethnic music and dance towards an intercultural dialogue*

edited by E. ELAMÉ

- E. ELAMÉ, Introduction
- M. NAYRAC, A. VAILLANT, The circulation of Brazilian music in France: a French-Brazilian dialogue between exoticism and essentialism?
- M. ACETI, Teaching and learning *capoeira* in Europe: an intercultural experimentation space
- G. GUILLOT, The spreading of Afro-Brazilian music in Europe: does the Western cognitive perception allow a real openness to alterity?
- M. LASSIBILLE, "African dance": from the archetype to its choreographic rearrangement
- K. KAMPOER, A postcolonial approach to Cameroon music: the case of *Bidéeh*
- E. ELAMÉ, Teaching ethnic/traditional/popular dance and music in a postcolonial and intercultural perspective: a field study in the Province of Ancona
- 
- A. MAGGIONI, The regulation tools of *back door policies* and the "concentration paradigm" in Europe
- A. CAPORALI, Coexistence between Italians and immigrants in Italy: the opinions of immigrant journalists
- L. LUATTI, Is the socio-linguistic mediation at a turning point?
- T. PAGANONI, Politics, ethnicity and the Catholic Church in Australia. Issues of identity and engagement: the case of the Federazione Cattolica Italiana

---

## **Book reviews**

## **Book received**

---

CENTRO STUDI EMIGRAZIONE - ROMA

Via Dandolo, 58 - 00153 Roma - Italy

Tel. 06.58.09.764 - Telefax 06.58.14.651

E-mail: studiemigrazione@ceser.it - Web site: www.ceser.it