

AII



Vai al contenuto multimediale

Riccardo Cruzzolin

Il mayordomo e il caudillo

Forme della presenza nella diaspora peruviana





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-1314-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: ristampa maggio 2019

La mappa non è il territorio

Alfred Korzybski

Indice

- 9 *Introduzione*
- 37 **Capitolo I**
Catene
- 1.1. Ritratti, 42 – 1.1.1. *Willis*, 42 – 1.1.2. *Cesar Romero*, 45 – 1.1.3. *Mario*, 49 – 1.1.4. *Pierina*, 51 – 1.2. I dati quantitativi, 57 – 1.3. Arrivo e prima accoglienza, 63 – 1.4. La famiglia e i rapporti di genere, 67 – 1.5. Reti e riti di passaggio, 75 – 1.6. Reti e confini, 81
- 99 **Capitolo II**
Migranti e religione
- 2.1. La costruzione rituale dell'esperienza migratoria, 99 – 2.2. La costruzione della società morale e del mutuo riconoscimento, 104 – 2.3. Simboli e visibilità dei gruppi sociali, 111 – 2.4. Feste, solidarietà e gruppi minimi, 116
- 123 **Capitolo III**
El Señor de los Milagros
- 3.1. La storia dell'immagine, 123 – 3.2. *El Señor de los Milagros*: tra mito e storia, 127 – 3.3. *El Señor de los Milagros* e spazio transnazionale, 130 – 3.4. La devozione in Italia e a Perugia, 133 – 3.5. La processione, 140 – 3.6. Chiesa e devozione popolare, 145
- 159 **Capitolo IV**
Religione e società
- 4.1. L'attraversamento di confini: religioni e ragioni sociali, 159 – 4.2. Il devoto come personaggio, 171 – 4.3. Segni del cielo e contorsioni profane, 186 – 4.4. Le logiche dell'interazione, 207 – 4.5. Le radici del conflitto, 214 – 4.6. Essere *antiguos*, 222

233 Capitolo V

Devozione e cambiamento sociale

5.1. La devozione alla Vergine, 233 – 5.2. La storia della Festa, 242 – 5.3. Il giorno della festa, 245 – 5.4. Spazi pubblici e spazi privati, 255 – 5.5. I peruviani non cattolici, 262

271 Capitolo VI

Le ragioni della devozione

6.1. Religione e svolta ontologica, 271 – 6.2. Oltre l'incorporazione: relazione, appartenenza e stratificazioni ontologiche, 287

303 *Bibliografia*

Introduzione

1. Le comunità migranti tra politica e devozione

La ricerca che ha condotto ai risultati e alle riflessioni presenti in questo testo ha seguito un percorso tortuoso. Il mio primo intento, tra il 2009 e il 2010, era quello di svolgere un'etnografia della Consulta cittadina per la rappresentanza delle comunità straniere, alla quale il Comune di Perugia aveva demandato il compito di contribuire alla definizione delle strategie e dei programmi volti alla valorizzazione della diversità culturale. Le mie scelte erano state ispirate da un quesito di partenza. Ero interessato a comprendere i processi di acculturazione politica attivi dentro le rappresentanze delle varie comunità straniere. Le Consulte, come anche, in parte, i partiti politici e i movimenti, ancora oggi rappresentano la principale porta d'ingresso alla vita politica locale per molti stranieri e dovrebbero infondere o rafforzare nei neofiti non italiani i valori fondamentali di un governo democratico. Ora, questi valori sono in realtà concetti astratti, di cui vanno fornite declinazioni concrete. Si può parlare di uguaglianza in termini generali, ma poi, se si vuole che questo valore indirizzi concretamente le pratiche di governo, deve essere precisato rispetto a cosa, ossia in riferimento a quale criterio, si debba essere uguali. Non vi è un'unica soluzione, ve ne sono molte e, soprattutto, esse sono tutte culturalmente connotate (Sen 2010). Non si è dovuto attendere l'arrivo di persone portatrici di altre visioni culturali per capirlo. Dentro i sistemi politici occidentali la luce che promana da questi principi (libertà, solidarietà, e molti altri) si è scomposta in mille colori. Destra e sinistra esprimono culture politiche differenti dentro le quali ognuno di questi principi

trova traduzioni diverse. Vi può essere un'uguaglianza delle opportunità (tutti devono partire dallo stesso punto), un'uguaglianza delle chances di sopravvivenza (a tutti deve essere garantito l'accesso ad una quantità minima di risorse vitali), e così via. L'arrivo dei cittadini stranieri, alcuni dei quali dotati di una raffinata formazione culturale e di una forte sensibilità politica, ha reso più complesso questo scenario politico. In aggiunta a quanto già detto, la necessità, per i politici locali, d'avere interlocutori stranieri capaci di rappresentare le istanze e le esigenze delle comunità migranti, oltre che il desiderio di queste ultime di potersi avvalere di autorevoli portavoce, potevano agevolare la nascita di élite straniere, e quindi un processo di differenziazione sociale interno alla popolazione non italiana, in cui apparivano avvantaggiati soprattutto coloro che risultavano più capaci di articolare discorsivamente i principi astratti d'un regime democratico.

L'apertura della Consulta perugina avrebbe dovuto garantire uno spazio di discussione ed elaborazione sia alle associazioni di migranti, sia a tutti quei soggetti "misti" che operano nell'ambito del fenomeno migratorio. Sarebbe toccato, dunque, agli attori della cosiddetta "sfera pubblica", il compito di lavorare per l'inclusione politica dei nuovi cittadini.

Diverse ricerche hanno avuto modo di soffermarsi sui nodi critici emersi a seguito della scelta di puntare, come strumento d'inclusione, sulle associazioni di migranti (Mantovan 2007). Queste ultime si sono rivelate, a volte, deboli e autoreferenziali, altre volte, semplici casse di risonanza per le velleità e le ambizioni di pochi leader di comunità, non sempre riconosciuti come legittimi rappresentanti o autorevoli portavoce dai loro connazionali. Tali risultati, di certo non incoraggianti, ci costringono a porci una domanda: perché le associazioni si sono dimostrate poco adatte a svolgere il compito che era stato loro assegnato? Sono possibili due risposte. La prima, che in realtà rappresenta una scorciatoia, getta la responsabilità di quanto accaduto sulle spalle degli stranieri, considerati ancora poco inclini a seguire i valori della cultura dell'associazionismo: democraticità, altrui-

simo, gratuità (Ivi, 194). In effetti, a volte, il panorama associativo di una comunità straniera risulta essere l'esito di un processo d'istituzionalizzazione dei rapporti di forza e dei conflitti presenti al suo interno. L'associazionismo, dunque, può rappresentare anche la memoria, incarnata in simboli, acronimi, stendardi, delle tensioni e delle crisi che si sono succedute, nel tempo, all'interno di uno specifico gruppo. Ma è proprio la grammatica istituzionale alla base del fenomeno associativo a fomentare spaccature e divisioni, e questa è la seconda risposta. Per rendersene conto, bisogna superare la "mistica" della sfera pubblica, alla quale diede un grande contributo la penna di Habermas.

Nelle prime opere del filosofo tedesco, lo spazio pubblico veniva descritto come il luogo in cui i cittadini riuscivano a maturare le proprie opinioni grazie a discussioni ispirate ai principi della razionalità dialogico-comunicativa. Tuttavia la società civile, ossia l'infrastruttura istituzionale e sociale in cui trova spazio e voce la sfera pubblica, e che accompagna e sollecita i processi decisionali delle istituzioni burocratico-amministrative, non è aperta a tutti. Per accedere ad essa, normalmente, bisogna essere un soggetto collettivo: un'organizzazione non governativa, un'associazione, un movimento (Habermas 1990). Il problema risiede proprio nelle norme e nelle pratiche sociali e burocratiche che "fondano" e rendono visibile un soggetto collettivo. La questione può divenire chiara proponendo un confronto. Ogni comunità scientifica sviluppa un centro (di norma una teoria egemonica) verso il quale tendono a convergere le riflessioni ("allineate" o critiche) di coloro che riescono a divenirne membri, se in possesso delle giuste credenziali. Ciò che intendiamo per società civile, invece, propende per un assetto istituzionale "ad arena", che incentiva la proliferazione dei "punti di vista", la polifonia di voci, e quindi la frammentazione. Nella società civile vengono infatti costruiti nuovi gruppi con i loro portavoce o rappresentanti. Quello proposto da Habermas è un modello normativo. Non ha la pretesa di rispecchiare fedelmente la realtà, ma viene proposto soprattutto per chiarire le implicazioni logi-

che, istituzionali e discorsive, dei regimi democratici occidentali e per proporre un'articolazione costruttiva tra il particolarismo e l'universalismo, ossia tra norme universali (tutelate dallo Stato) e interessi o prospettive particolari (che trovano espressione nella società civile).

Nel contesto italiano, a seguito della crisi dei partiti politici, e quindi delle forme tradizionali di rappresentanza, sempre più persone ricorrono all'associazionismo per far sentire la propria voce e avere accesso alla sfera pubblica. Se poi questo processo incentiva una reale democrazia, o sottintende nuove forme di governamentalità, è un argomento che meriterebbe una riflessione a parte.

Vi è un altro elemento da considerare. Di solito, è con un atto di volontà che si aderisce ad un'associazione. Nel mondo sociale, vi sono gruppi che se non fossero un'associazione, sarebbero impensabili, invisibili¹. Ma vi sono anche gruppi lessicalmente già costituiti, già istituzionalmente pensati, gruppi semanticamente forti: ad esempio le comunità nazionali. La distinzione tra Stato e società civile richiama proprio quella tra ascrizione (nazionalità, diritti fondamentali) e scelta, e le associazioni sono il sale della società civile, a patto che rinuncino a fondarsi prevalentemente su caratteristiche ascritte. Un esempio tra i molti possibili: le associazioni legate alla questione del genere, assai complessa ed articolata, che mettono in valore soprattutto il diritto all'autodeterminazione.

Quando un portavoce esprime la pretesa di rappresentare un gruppo semanticamente "forte", e questa sua ambizione viene istituzionalmente riconosciuta, ogni membro del gruppo potrà essere automaticamente classificato come "rappresentato" da quel portavoce, e questo inevitabilmente creerà delle tensioni. Le istituzioni pubbliche sono alla continua ricerca di leader stranieri

1. Le categorie con le quali, in certe situazioni, questi gruppi vengono di norma identificati, sono i nomi stessi della associazioni. Diviene dunque difficile pensare il gruppo indipendentemente dall'atto che istituisce l'associazione o il movimento che lo struttura.

che possano farsi portatori delle istanze dei loro connazionali, ma l'incauto avallo alle pretese di leadership di un cittadino straniero, può produrre atti di violenza simbolica, e garantire, al leader, un vantaggio simbolico improprio. E l'associazionismo viene privato della sua anima genuinamente volontaristica.

Ben presto mi resi conto che alcune comunità acquisivano un corpo politico, ossia un senso d'appartenenza capace di attivare processi di mutuo riconoscimento ed eventualmente di redistribuzione, soprattutto nel corso di eventi religiosi e culturali. In particolare, rimasi colpito dalla vivacità della comunità peruviana e notai che gran parte delle associazioni peruviane presenti dentro la Consulta (più della metà) erano religiose o culturali.

A quel punto pensai fosse opportuno fare un passo indietro; decisi di focalizzare la mia attenzione su una sola comunità, e iniziai a interrogarmi sui meccanismi che rendevano possibile la creazione di una leadership peruviana. Sembrava che l'autorevolezza che quest'ultima riusciva ad esprimere, ed imporre, dipendesse più dal controllo dei simboli capaci di dare concretezza all'idea di *peruanidad* che dalla padronanza d'un lessico politico. Passai, insomma, dalle parole ai simboli.

La politica, dentro la comunità peruviana, emergeva come discorso autonomo, ossia centrato su istituzioni specificamente politiche, solo a tratti. Ad esempio l'elezione dei consiglieri aggiunti del comune di Perugia, o del presidente del Perù, che si tennero nel periodo in cui svolsi la mia ricerca, fornirono il pretesto per scambi di opinioni su questioni prettamente politiche. Ma la politica, come riflessione sui rapporti di forza legittimi o illegittimi presenti all'interno di un gruppo, come discorso morale capace di strutturare pratiche di mutuo aiuto, e anche di sfruttamento, e quindi di creare legami sociali al cui interno si fanno strada diritti e doversi socialmente riconosciuti e sanzionati, era ben presente in altri contesti che, pur non essendo esplicitamente politici, ospitavano comunque comportamenti con un chiaro significato politico.

Eppure, nonostante avessi ricalibrato il mio oggetto di studio, avevo ancora l'impressione che la mia presa su di esso fosse debole. Capii, poi, che era la direzione del mio sguardo a risultare errata. Continuavo a dare per scontato che obiettivo precipuo dell'indagine dovesse essere il processo di reificazione/mistificazione messo volontariamente o involontariamente in atto dagli imprenditori politici, culturali e religiosi delle varie comunità straniere (nel mio caso quella peruviana). La mia riflessione aveva incorporato come punto di partenza quanto a suo tempo affermato da Pierre Bourdieu (1991b), e in parte ribadito da Rogers Brubaker (2004): un gruppo sociale riesce ad essere riconosciuto e ad avere vita propria (l'autore francese pensava soprattutto alle classi) solo nel momento in cui vi sono alcuni attori sociali che decidono di dargli voce, di divenirne la carne e di esserne posseduti, spinti da un istinto socialmente costruito capace di farli agire in accordo con i presunti interessi della collettività. Il percorso che volevo seguire era semplice. Un gruppo sociale è impensabile senza una élite che sia in grado di dargli volontà e pensiero, quasi sempre una minoranza dotata in misura maggiore (rispetto agli altri) di specifici capitali (economico, sociale, culturale). L'osservazione delle pratiche messe in atto da questa minoranza in particolari ambiti sembrava la via maestra da seguire, quella che avrebbe reso possibile la comprensione dei processi di reificazione della diversità culturale. Volevo dimostrare che anche il capitale religioso, o quello folklorico, nel caso si abbiano scarse risorse economiche e politiche, permette la creazione di distinzione sociale e culturale.

Ma il campo riserbava ulteriori sorprese, che m'avrebbero condotto ad un ulteriore, parziale, ripensamento. Questa volta ciò che dovetti rimettere in discussione non fu l'oggetto dell'indagine - continuai infatti ad occuparmi di simboli, di devozione e folklore - ma l'assunto di fondo, accettato acriticamente, che certi simboli (come del resto certi discorsi) divenissero collettivi perché era sempre e comunque una minoranza a volerlo, e che essi potessero essere adeguatamente compresi solamente inten-

dendoli come strumenti di dominio (Bourdieu direbbe di violenza simbolica). Tale assunto si rivelò infondato o, meglio, corretto solo in parte.

Capii che i simboli riuscivano comunque a fondare ontologicamente il gruppo (dei peruviani) *nonostante* una leadership debole, anzi, sembrava esservi (non sempre, ma spesso) un rapporto inverso tra i due elementi. Una leadership forte poteva oscurare i simboli e far tramontare l'idea di una comunità coesa, mentre quest'ultima, per poter essere praticata, aveva bisogno soprattutto di centri simbolici forti (altari, icone, ma anche indumenti tradizionali) che esistessero a prescindere dalla presenza di minoranze investite del ruolo di custodirli. Certo, senza una dirigenza capace la vita sociale dei peruviani, che alcuni definirebbero particolarmente vivace, sarebbe stata meno ricca, ma vi erano numerosi meccanismi sociali, alla cui descrizione e decostruzione è dedicata buona parte di questo testo, che avevano come finalità (a volte anche dichiarata) quella di impedire che si creassero dirigenze stabili, di riprodurre in continuazione, attraverso opportuni rituali e cerimoniali, situazioni di isonomia (ossia di uguaglianza), almeno formale.

Voglio subito precisare che dentro la diaspora peruviana erano presenti anche pratiche (primariamente quelle coreutiche) motivate da un desiderio di distinzione sociale. Tuttavia, in questo testo, mi soffermerò esclusivamente sui fenomeni devozionali. La religione, con la sua dimensione mitico-rituale, i suoi gesti, le sue retoriche, ha reso possibile il mantenimento di un universo simbolico al cui interno i migranti peruviani hanno dato concretezza al mutuo sostegno, alla solidarietà, e hanno potuto incorniciare, ossia rendere narrabili, le esperienze da loro vissute, producendo così un ricco discorso morale capace di ridefinire il loro posizionamento nella società ospitante. Continuo quindi a ribadire che la pratica religiosa ha avuto chiare conseguenze politiche e sociali. A questo punto, però, è opportuno soffermarsi sul termine politica.