

può mai essere, costitutivamente, monologico, vettoriale in un'unica direzione, quello semmai si chiama nazionalismo, espansionismo, colonizzazione, annessione, al limite «progresso». Il cosmopolitismo necessariamente dialogico di cui in questo numero proviamo a tracciare i contorni morali è un rapporto almeno bidirezionale, una richiesta e un riconoscimento, un'interpellazione e una risposta, un chiedere e un dare. Dentro questa logica ci saranno forme vernacolari, occidentaliste, strategiche e perfino parassitarie di cosmopolitismo, specchietti per le allodole, adeguamenti di necessità fino a forme utilitaristiche massimizzanti, ma nondimeno il gioco sarà aperto, la partita dell'interazione umana sarà stabilita nei limiti del campo di gioco.

Il cosmopolitismo è invece finito quando uno dei due si chiama fuori, quando la richiesta di ospitalità è respinta al mittente, quando chiedere non è più consentito e quando prestare soccorso a chi ha bisogno viene percepito come illegittimo o addirittura illegale. A quel punto non serve più chiedersi se il cosmopolitismo abbia una sua radice storica inevitabile nell'Occidente o se invece possa essere sorto autonomamente in altre porzioni dell'umano. A quel punto, quando è stato negato, il cosmopolitismo è stato sradicato, si è spento, non ha più senso parlarne o cercarne la storia.

### *Cosmopolitismi*

Le ragioni plurali del cosmopolitismo  
di Piero Vereni

Sprovincializzare il cosmopolitismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata  
di Pnina Werbner

Vite di frontiera. Riflessioni sulla produzione di soggettività degli esiliati,  
tra violenza e cosmopolitismo  
di Giacomo Mantovan

Aspirazioni cosmopolite. Immagini dell'altro e dell'altrove  
nella traiettoria migratoria di un rifugiato eritreo in Etiopia  
di Aurora Massa

Soggettività cosmopolite della giovane diaspora indiana in Europa  
di Sara Bonfanti

Cosmopolitismo ad uso degli antropologi  
di Lisette Josephides

Uomini di strada. Rappresentazioni cosmopolite della violenza maschile  
nelle strade di Londra, Dacca e Roma  
di Piero Vereni

Abitare il mondo e vivere in Ghana  
di Giulia Casentini

### *Saggi*

Titolari e riservisti. L'inclusione differenziale di lavoratori immigrati  
nella viticoltura del Sud Piemonte  
di Davide Donatiello e Valentina Moiso

### *Cronache meridiane*

La politica e i rifiuti. Effetti perversi e contraddizioni  
di Daniele Fortini



www.viella.it

€ 30,00  
ISSN 0394-4115

ISBN 978-88-6728-928-8



9 788867 289288

MERIDIANA

89

COSMOPOLITISMI



## MERIDIANA RIVISTA DI STORIA E SCIENZE SOCIALI

89



COSMOPOLITISMI

VIELLA

In questo numero di «Meridiana» proviamo a raccontare l'emergere, nell'ultimo ventennio, di una chiave di lettura per le scienze sociali di molti fenomeni, raccolti sotto l'etichetta di «cosmopolitismo», cercando di capire le ragioni di una vera esplosione bibliografica e il senso che si racchiude sotto un termine-chiave evidentemente troppo ampio per poter essere uniforme nella sua applicazione.

Si tratta di un concetto la sua cui poliedrica ambiguità possiamo attribuire a conglomerati concettuali anche molto distanti. C'è chi ha dato del cosmopolitismo una lettura eminentemente politica e normativa, vale a dire l'ingresso in un quadro globale di *governance* planetaria. Altri hanno visto nel cosmopolitismo il riemergere all'attenzione analitica del vecchio quadro cinico-stoico del «cittadino del mondo», vale a dire una prospettiva sostanzialmente individuale ed esistenziale. Qualcuno ha puntato più decisamente sulla novità del fenomeno, individuando nel cosmopolitismo il quadro che rende possibili nuove configurazioni transnazionali soprattutto tra movimenti sociali, per cui è cosmopolita l'approccio delle comunità virtuali o del movimento no global. Sempre dentro questa attenzione per la contemporaneità, altri infine hanno usato il cosmopolitismo come una categoria descrittiva, per associarla a nuove forme di movimento nello spazio di persone, beni e segni.

I casi di studio presentati nei saggi sono molteplici e indagati secondo la prospettiva dell'antropologia culturale, spaziando dai *faqir* sufi pakistani ai rifugiati eritrei ed etiopi; dai tamil profughi a Parigi ai giovani panjabi di diversa estrazione sociale migrati in Europa; dai padri bangladesi tra Roma e Londra agli stranieri che vivono nei quartieri spontanei dei centri urbani ghanesi.

Al di là delle divergenze interpretative, un punto emerge chiaro. Il cosmopolitismo non

Uomini di strada.  
Rappresentazioni cosmopolite della violenza maschile  
nelle strade di Londra, Dacca e Roma\*

di Piero Vereni

1. *Cosmopolitismi banali e strategici*

Quando Ulrich Beck delinè il concetto di «cosmopolitismo banale»<sup>1</sup> stava prendendo esplicita ispirazione dal «nazionalismo banale», concepito da Michael Billig<sup>2</sup> per indicare le routine che quasi inavvertitamente mettiamo in atto nella vita quotidiana e che danno pubblico conto della nostra appartenenza: pratiche linguistiche pubbliche, uso inavvertito dei colori nazionali, riferimento implicito ai *paraphernalia* della simbologia nazionale. Beck sostiene, con piena ragione, che quel modello nazionale è oggi sistematicamente attaccato da forme parimenti «quasi inconse»<sup>3</sup> di cosmopolitismo, attivate a partire da come consumiamo la cultura «pop» globale, in particolare le culture giovanili, la televisione e internet, e anche sicuramente il cibo.

L'interpretazione di Beck è convincente e riesce soprattutto a tenere a bada l'idea che con l'emergere di un piano culturale globale si stia anche imponendo un «soggetto cosmopolita» pienamente cosciente, ma soffre

\* La ricerca su cui si basa questo saggio è stata finanziata tramite il Prin 2012 *Migrazioni, legami familiari e appartenenze religiose: interrelazioni, negoziazioni e confini*, coordinatore scientifico Cristina Papa. Frammenti diversi confluiti in questo testo sono stati letti al seminario 2016 *Autentico/inautentico* del dottorato di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni di Sapienza Università di Roma (9 maggio 2016); al VI seminario di studi *Tracce urbane* (Università di Ferrara, 15 giugno 2016) e nel corso del convegno *Men in movement II*, presso la sede romana della Società Geografica Italiana (6 dicembre 2016). Ringrazio quanti hanno discusso con me i diversi filoni poi integrati in questo testo. Desidero ringraziare in particolare Andrea Priori e Bruno Riccio che con i loro preziosi suggerimenti hanno contribuito a migliorare decisamente la qualità finale del mio lavoro.

<sup>1</sup> U. Beck, *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, in «Theory, Culture and Society», 19, 1-2, 2002, pp. 17-44, p. 28.

<sup>2</sup> M. Billig, *Banal Nationalism*, Sage, London 1995.

<sup>3</sup> Beck, *The Cosmopolitan Society* cit., p. 28.

di una certa distorsione dovuta alla prospettiva esclusivamente stanziale e paradossalmente nazionale da cui osserva il fenomeno del cosmopolitismo. Per chi, in effetti, il cosmopolitismo sarebbe banale se non per il soggetto nazionale che, dentro i suoi confini «naturali» si trova a consumare cibi esotici, format televisivi planetari e stili musicali globali? La banalità di questo cosmopolitismo dipende dalla stanzialità domestica del soggetto che lo pratica, ed è il suo consumo inconsapevole e incongruo dentro i limiti nazionali dello Stato «cui appartiene» altrettanto banalmente a fare di questo cosmopolitismo il tipo di fenomeno descritto. Basta mettere in movimento quel soggetto nazionale per dover cambiare totalmente la mappa descrittiva. Insomma, un parigino doc che a casa sua mangia sushi e ascolta reggae può configurarsi come un caso di cosmopolitismo banale (che erode inavvertitamente la sostanza culturale dell'essere banalmente francese); ma se è invece un giapponese a Parigi a mangiare sushi, parleremo di «nazionalismo intenzionale»? E se lo stesso giapponese a Parigi mangiasse invece couscous? Certo sarebbe difficile definire banale quella pratica cosmopolita, perché la messa in movimento del soggetto rende la questione della «consapevolezza» tutt'altro che ordinaria. Una volta che si deve trattare della differenza nella carne dei corpi umani (e non solo nella polpa del sushi) è inevitabile che la frizione del contatto produca forme di cosmopolitismo «strategico»<sup>4</sup> o «tattico»<sup>5</sup> vale a dire adattamenti molto poco banali, certo non dettati da un afflato universalista ma piuttosto dall'esigenza di realizzare un *modus vivendi* che consenta agli individui in movimento di concepire uno stile di vita praticabile, e di realizzarlo.

Questa dimensione strategica del cosmopolitismo come posizionamento consapevole può essere realizzata direttamente dagli Stati nazionali, proprio nell'intento di gestire l'afflusso della differenza sul proprio territorio<sup>6</sup>, ma in questo saggio vorremmo piuttosto valutare un caso di spostamento in differenti luoghi di membri della medesima comunità nazionale, che sembrano assecondare strategie molto diverse (persino antitetiche) di adattamento cosmopolita.

Una volta messi in movimento, i portatori di diversità possono praticare strategie di bricolage culturale non solo per banali ragioni di messa in

<sup>4</sup> I. Woodward, Z. Skrbis, *Strategic Cosmopolitanism: Investigating the Limits of Cosmopolitan Openness*, in *Proceedings of the American Sociological Conference 11-14 August 2004*, American Sociological Conference, Montreal, Canada 2006.

<sup>5</sup> L.B. Landau, I. Freemantle, *Tactical Cosmopolitanism and Idioms of Belonging: Insertion and Self-Exclusion in Johannesburg*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies» 36, 3, 2010, pp. 375-90.

<sup>6</sup> K. Mitchell *Geographies of identity: the intimate cosmopolitan*, in «Progress in Human Geography», 31, 2007, pp. 706-21.

scena, o anche solo per valutazioni più calcolate di opportunità, ma anche, più radicalmente, per l'urgenza contestuale di *essere* qualcosa o qualcuno, non solo per apparire. Da un centro di origine, lo spostamento sul pianeta rifrange identità distinte, adattamenti che sembrano profondamente contestuali e che ripercorrono i contesti locali di reinsediamento e i flussi di stratificazione globale della diversità.

In concreto, vedremo come l'uso pubblico della violenza nel definire l'identità maschile degli uomini del Bangladesh, una volta entrato nei circuiti migratori, metta in atto un profondo ripensamento dell'antico modello di virilità imposto dall'amministrazione coloniale britannica. A Londra prevarrà negli anni ottanta e novanta un modello legato alle connotazioni razziali e di classe, con un uso esplicito della violenza di strada a sfondo «politico». Il ritorno in Bangladesh dell'immigrazione dal Golfo Persico negli stessi anni produrrà invece una maschilità tutta segnata da un rinnovamento dell'identità religiosa, con un progressivo uso della violenza di strada come forma di purificazione sociale. In Italia, infine, l'immigrazione bangladesese vedrà presto imporsi un modello di virilità tutto contenuto nel prototipo (insieme familiare e capitalista) del padre di famiglia imprenditore di successo per essere un bravo ed efficiente *breadwinner*, e la violenza di strada da questi uomini sarà tipicamente subita e quasi mai praticata<sup>7</sup>.

Alla fine vedremo che, spostandosi sul pianeta, l'identità maschile bangladesese sembra in grado di selezionare tratti contestuali particolari, in cui gli specifici cosmopolitismi strategici (vale a dire le diverse flessibilità identitarie messe in atto) presi nell'insieme costituiscono un ventaglio

<sup>7</sup> Rapidamente, esplicito qui la metodologia impiegata per giungere alla sintesi appena proposta. Per Londra ho impiegato quasi esclusivamente fonti secondarie, a cui si deve aggiungere un'interessantissima conversazione avuta con il sociologo e politico Michael Keith nel gennaio 2017, durante uno dei due soggiorni londinesi (novembre 2016 e gennaio 2017) condotti soprattutto per raccogliere dati sulle pratiche della paternità tra uomini italiani di origine bangladese emigrati nel Regno Unito dopo il 2008. Per il caso della violenza di strada motivata dalla religione in Bangladesh le mie fonti sono tutte secondarie. Avevo previsto un viaggio a Dacca nella primavera 2016 ma è coinciso con la fase più virulenta della violenza di strada, ed è stato giocoforza cancellato. Per Roma, la mia principale fonte di informazione è la ricerca sul campo che sto conducendo in particolare nel Torpignattara Muslim Center, dove ho attivato da due anni con alcuni miei studenti ed ex studenti una scuola di italiano che è diventata pretesto per conoscere decine di uomini (e cinque o sei donne) che hanno condiviso con noi le loro storie di vita e lavorative. Oltre a tutti gli «allievi» della scuola, disposti a sacrificare ore di riposo da turni di lavoro spesso massacranti per imparare l'italiano, ringrazio in particolare Carlotta Matteucci, Federica Mega e Simone Cerulli, che mi hanno accompagnato, oltre che in classe, anche in una importante visita a Palermo, dove abbiamo potuto intervistare un ex imam tornato a fare il suo primo lavoro italiano, vale a dire quello di badante. Il tempo trascorso al Tmc e nei locali gestiti dagli informatori si è raddensato in note di campo, interviste semi-strutturate e conversazioni in parte registrate (per un totale di circa 15 ore di archivio audio) che costituiscono il nucleo di dati su cui ho elaborato le riflessioni presentate in queste pagine.

identitario che non è solo una tecnologia politica dell'individuo<sup>8</sup>, vale a dire un pattern attivato dagli specifici Stati nazionali, ma è prima di tutto un corpus di pratiche e strategie generato dall'interazione tra tecnologie anche sovranazionali di soggettività come il colonialismo e l'emergere di un discorso globale dei diritti umani, la globalizzazione dell'Islam e il neoliberalismo. Dentro questi crogioli identitari cosmopoliti il soggetto maschile bangladesese ne emerge come una struttura cangiante e contestuale, frutto di un'intersezione cosmopolita tuttora attiva tra piani diversi della politica transnazionale.

Il fulcro da cui si dirama questo intreccio complesso di identità che proveremo a dipanare è il Bengala, una regione geografica e culturale oggi compresa tra lo Stato del Bangladesh e il Bengala occidentale che appartiene all'India. La regione si affaccia sul Golfo omonimo dove sfocia il delta del Gange-Brahmapurtra e comprende una popolazione di circa 250 milioni di persone, ripartiti in 160 per il Bangladesh e 90 per il versante indiano. I nodi essenziali del movimento migratorio di cui ci occupiamo riguardano in larghissima parte persone che provengono dall'attuale Bangladesh (in gran parte di religione islamica) per cui, per quanto potremo usare nel corso del testo anche la dizione «bangalese», staremo di fatto parlando di cittadini «bangladesi», vale a dire con l'attuale cittadinanza politica del Bangladesh (soggetti del colonialismo britannico che avevano un passaporto del Pakistan occidentale dalla Partizione nel 1947 e fino all'indipendenza dal Pakistan nel 1971).

Anche se solitamente non viene dichiarato ad alta voce, il Bangladesh ha un serio problema di «national branding»<sup>9</sup> vale a dire di capacità di imporre il proprio «marchio» nazionale nel palcoscenico internazionale, problema che condanna i suoi cittadini a vivere incorporando lo sguardo negativo dell'Altro. Per ragioni in parte storico-culturali, e in parte economico-politiche, il Paese non sembra riuscire a imporre alcuna dimensione positiva di sé nel mercato globale dell'immaginario, e oscilla tra l'invisibilità (per chi non lo conosce) e il pregiudizio negativo (di chi crede di conoscerlo). Nel calderone del «Sud del mondo» pochi Paesi hanno un rapporto così squilibrato tra reali dimensioni (geografiche, demografiche e anche economiche) ed effettiva visibilità, e la sua indecisione tra calcio e

<sup>8</sup> «il modo in cui [...] siamo stati portati a riconoscerci come società, come parte di una entità sociale, come parte di una nazione o di uno Stato. È mia intenzione darvi insomma un'idea non delle tecnologie del sé ma della tecnologia politica degli individui», M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, in *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. Martin, H. Gutman e P.H. Hutton, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [1988], pp. 134-53, p. 136.

<sup>9</sup> N. Kibria, *Muslims in motion: Islam and national identity in the Bangladeshi diaspora*, Rutgers U.P., New Brunswick (NJ) 2011, p. 6.

cricket come passione sportiva nazionale (senza divenire realmente visibile internazionalmente in nessuno dei due) gli ha oscurato anche il palcoscenico sportivo, oggi il vero propellente dell'immaginario globale per qualunque Stato «emergente». Mohamed Abu Tayeb<sup>10</sup>, uno dei leader dell'associazione culturale bangladese-romana Tmc (Torpignattara Muslim center), che conosco dal 2009 e che è uno dei principali informatori del mio progetto di ricerca, mi ha raccontato in diverse occasioni quanto la sua scelta di finire in Italia (finire perché in realtà il suo viaggio europeo era iniziato in Portogallo, se non si conteggia un transito russo) sia anche legata al suo tifo per la nazionale di calcio dei mondiali di Spagna del 1982 (quando lui aveva 13 anni) e molti uomini di Torpignattara ne sanno abbastanza di calcio per mettere in crisi le mie scarse competenze in materia.

Il «normale» stupore che queste competenze suscitano tra gli italiani (per un tratto così essenziale della «nostra cultura») è un sintomo del quadro nazionale che sto cercando di tracciare a guisa di introduzione. Non sembrano esserci molte alternative, almeno una volta visti dalla periferia romana dove ho iniziato a conoscerli: i bangladesi suscitano imbarazzo, simpatia umana, varie forme di reazione emotiva, ma raramente l'interlocutore esprime anche solo un generico sentimento di «rispetto» nei loro confronti.

Devo anzi ammettere che il mio stesso progetto di intraprendere un lavoro sul campo senza conoscere (per ora neanche a livello elementare) la lingua madre dei miei interlocutori e senza poter accedere a un comprensione diretta della lingua scritta dipende in parte dalla sicumera generata dal mio originario complesso di superiorità occidentale, generosamente affiancato dalla convinzione orientalista che il loro spirito di servizio avrebbe comunque aperto vie accomodanti di comunicazione in un *patois* tutto nostro di italiano e inglese, spruzzato di qualche comica voce verbale in bengalese.

Per dirlo esplicitamente: l'identificazione del mio stesso oggetto di inchiesta etnografica dipende dalla sua connotazione di fragilità, modestia, scarsa rilevanza. Il Bangladesh (di nuovo: almeno quello visto da Roma) non sembra particolarmente «buono da pensare», come se sotto sotto ci fosse poca roba, o comunque roba almeno gestibile senza eccessivi specialismi d'area. Visto dal punto di vista italiano, il Bangladesh è un posto di miseria, e chi potrà mai ricordarsi che il premio Nobel Tagore scriveva in lingua bangla? Con tutta la simpatia del mondo, il bangladese resta uno sfigato del mondo, la versione cosmica per il terzo millennio

<sup>10</sup> Solo in questo caso il nome è reale, in tutti i casi successivi ho usato degli pseudonimi.

di quello che negli anni novanta per l'Europa era stato l'albanese, e per l'Italia degli anni sessanta era stato il calabrese. Uso intenzionalmente stereotipi razzisti, legati in tutti i casi a immagini di miseria morale oltre che economica, e spero sinceramente in un moto di fastidio di chi legge, perché proprio questa dimensione di «umiltà culturale» è quel che vorrei portare alla luce come uno degli oggetti da indagare. Il bangladese (e ne scrivo al singolare maschile non perché credo che questo sia il modo in cui si vivono e si rappresentano gli immigrati dal Bangladesh nel nostro Paese, ma perché questo mi pare il modo più comune di guardarli e rappresentarli, ed è di questo modo che intendo parlare) si muove in un mezzo ambiente che è fatto sempre di sguardi dall'alto, e quel che trova in Italia non è altro che la riproposizione di un modello che ha dovuto incorporare da quando è stato colonizzato, per poi subire l'ulteriore umiliazione di essere colonizzato dall'ex colonizzato. Neppure da indipendente ha perso lo stigma di uomo di seconda classe, sempre un po' più scuro di quanto avrebbe dovuto essere, un po' più ignorante e – vedremo tra poco – anche un po' meno maschio, un po' meno bravo musulmano.

Ma questa immagine umile non è l'unica che si sia potuta immaginare, né l'unica effettivamente praticata nella diaspora bengalese. In passato altre ve ne sono state, e nel presente altre convivono, pur se collocate in altri altrove.

## 2. Eastenders *bengalesi*

Nel secondo dopoguerra un flusso crescente di asiatici meridionali ebbe accesso al Regno Unito. A Londra andarono a stabilirsi nella parte orientale della città, dove già vi era stata una prima migrazione in epoca coloniale. Il *borough* di Tower Hamlets divenne presto noto per l'alta concentrazione di immigrati asiatici, in particolare dei «paki» (com'erano chiamati dagli inglesi con evidente disprezzo) che andavano a stanziarsi lungo Whitechapel Road, dove c'era la East London Mosque, e in Brick Lane, con l'altra moschea del quartiere, attrezzata in una ex chiesa ugonotta che era stata utilizzata a cavallo del Novecento anche come sinagoga. Lavoravano duro soprattutto nel tessile, cominciarono a farsi notare mentre i *Docks* della Londra marittima e commerciale andavano svuotandosi e il manifatturiero sembrava sempre più cosa per immigrati. Questo movimento migratorio produsse un duplice e parallelo riassetto della struttura sociale di Tower Hamlets, vale a dire una tensione che era assieme razziale e di classe. Collocati inevitabilmente sui pioli inferiori della scala sociale, i bengalesi erano assieme un corpo sociale proletario, collocabile nell'antica

strutturazione della Londra industriale, e un corpo fisico alieno, costretto a fare i conti con l'antico signore coloniale. Il cosmopolitismo, in questo caso, divenne la capacità di assecondare non solo *strategie* identitarie, ma *strutture* dell'identità che erano la risultante di un passato ormai nazionale e un presente post-coloniale. Si trattava di improvvisare tecnologie del sé inedite, in cui l'antica condizione di suddito si riconfigurasse in quella di nuovo cittadino. Per le seconde generazioni nate con il passaporto britannico, in particolare, questo passaggio si realizzò a partire dai tardi anni settanta come un profondo ripensamento politico della propria collocazione sociale. Nati come musulmani bengalesi (il doppio Pakistan si era staccato dall'India per null'altra motivazione se non l'affiliazione musulmana, considerata inconciliabile con lo Stato indiano) alla fine degli anni quaranta, emigrati in quella condizione esistenziale, i bengalesi non avevano mai rinunciato alla loro specificità religiosa ma l'avevano agganciata a un sempre più solido nazionalismo linguistico che non aveva timore di rivendicare i propri diritti<sup>11</sup>. Nel quartiere di Tower Hamlets si riversavano fianco a fianco, con l'ondata migratoria degli anni cinquanta, una serie di fattori storicamente separati: la «tradizione» coloniale di sottomissione bengalese (di cui diremo tra poco); una parziale secolarizzazione dell'identità politica bengala condotta in nome di un virile e combattivo nazionalismo linguistico; la fine dell'Impero Britannico che significava una incipiente deindustrializzazione e riduzione dei commerci, con l'emergere di un proletariato impoverito, in forte calo demografico e sempre più consapevole della sua «bianchezza»; il discorso globale dei diritti umani unito alla pressione pubblica europea per un welfare che appianasse storiche ingiustizie sociali. La risultante fu che la seconda generazione bengalese raggiunge la maturità nei tardi anni settanta elaborando cosmopolitismi identitari tutt'altro che «banali», tecnologie politiche del sé in cui lo Stato britannico era solo uno degli attori in gioco, affiancato dallo Stato bangladesese, dalle agenzie sindacali del lavoro e da quelle internazionali dei diritti umani:

<sup>11</sup> A partire dal 2000 il 21 febbraio l'Unesco celebra la Giornata internazionale della lingua madre per promuovere la diversità linguistica e il multilinguismo. La data è stata scelta in onore dei numerosi studenti dell'Università di Dacca, che quel giorno del 1952 furono uccisi dalla polizia pakistana perché protestavano contro il tentativo di Lahore di imporre l'urdu come lingua ufficiale di *tutto* il Pakistan, anche della sua porzione orientale dove l'urdu era di fatto inesistente nell'uso quotidiano, visto che era il bengalese la lingua comune. Nato come Stato mono-religioso, il Pakistan tentò di diventare anche mono-lingua e questo di fatto segnò la sua condanna storica: «Il Bangladesh si staccò dal Pakistan perché gli operatori delle politiche sociali non compresero il potere del linguaggio come fattore sia divisivo sia unificante», M. Musa, *Politics of language planning in Pakistan and the birth of a new state*, in «International Journal of the Sociology of Languages», 118, 1, 1996, pp. 63-80, p. 63. Traduzione mia, come per tutti i casi successivi di citazioni da fonti in lingua inglese.

Quando, nel 1975, Bill Fishman pubblicò *East End Jewish Radicals* – una storia dei movimenti socialisti e anarchici di inizio Novecento nell'East End ebraico – l'immigrazione musulmana bengalese dal Bangladesh e prima dal Pakistan Orientale in quelle medesime strade (e spesso verso occupazioni parimenti faticose nei laboratori di sartoria dei vicoli) era già ben avviata. All'epoca, dev'essere sembrato possibile che nell'East End si assistesse a un ritorno di fiamma del socialismo radicale<sup>12</sup>.

Sappiamo che le cose non andarono così, e oggi la comunità bengalese musulmana nell'East End è alquanto lontana dal socialismo<sup>13</sup>, ma non dobbiamo dimenticare il clima di quegli anni, quando i giovani maschi «paki» si riunivano nei pub di Brick Lane a discutere con gli attivisti del Labour su come organizzare la resistenza agli attacchi dei fascisti identificati regolarmente come «bianchi». La violenza di strada era cosa quotidiana, e non si contano in quegli anni i casi di «racial attack», con il che si definivano sia le scorribande di fascisti «nelle strade di Tower Hamlets per andare a picchiare qualche “Paki”»<sup>14</sup>, sia «il furto o le rapine contro vittime bianche da parte di soggetti bengalesi»<sup>15</sup>.

Un primo decisivo episodio nella costruzione dell'identità maschile bangladese fu il mortale accoltellamento, il 4 maggio 1978, di Altab Ali, un operaio tessile di venticinque anni, assalito senza altra ragione se non quella di essere, appunto, un «paki». L'assassinio diede vita a una serie di manifestazioni pubbliche senza precedenti, ricordate come una delle prime assunzioni pubbliche e politiche di identità collettiva anglo-bangladese<sup>16</sup>.

Dopo oltre quindici anni costellati di «attacchi razziali», il terribile pestaggio del diciassettenne Quddus Ali, l'8 settembre 1993, che lo lasciò in coma per settimane e menomato per tutta la vita, condotto da un gruppetto di tifosi da pub che volevano festeggiare un gol della nazionale inglese di calcio, scatenò un nuovo livello di dimostrazioni pubbliche,

<sup>12</sup> S. Glynn, *Bengali Muslims: the new East End radicals?*, in «Ethnic and Racial Studies», 25, 6, 2002, pp. 969-88, p. 969.

<sup>13</sup> L'emergere a partire dal nuovo millennio del radicalismo islamico come strumento della politica pubblica (prima ancora che di un nuovo atteggiamento religioso) è discusso in Glynn, *Bengali Muslims* cit. e, più recentemente e più in generale, in L. Back, M. Keith, A. Khan, K. Shukra J. Solomos, *Islam and the New Political Landscape. Faith Communities, Political Participation and Social Change*, in «Theory, Culture & Society», 26, 4, 2009, pp. 1-23. La tensione tra leader religiosi e «laici» nel guadagnare il consenso giovanile bangladese nel Regno Unito è ben raccontata in J. Eade, D. Garbin, *Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain*, in «Contemporary South Asia» 15, 2, 2006, pp. 181-93.

<sup>14</sup> M. Keith, *Making the street visible: Placing racial violence in context*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 21, 4, 1995, pp. 551-65, p. 562.

<sup>15</sup> Ivi, p. 561.

<sup>16</sup> J. Eade, A.A. Ullah, J. Iqbal, M. Hey, *Tales of Three Generations of Bengalis in Britain*, The Nirmul Committee, Centre for Research on Nationalism, Ethnicity and Multiculturalism, London 2006, pp. 56 sgg; C.E. Alexander, J. Chatterji, A. Jalais, *The Bengal diaspora: rethinking Muslim migration*, Routledge, London-New York 2016, pp. 104 sgg.

scontri durissimi con le forze dell'ordine e perfino l'attacco a una stazione di polizia con una bomba molotov. Emerse alla coscienza dell'opinione pubblica una «questione razziale» che era insieme sociale e generazionale. Secondo Michael Keith gli episodi come quello che coinvolse Quddus Ali e le sue conseguenze in termini di manifestazioni e scontri, non vanno letti come eventi eccezionali, ma dipendono dalla «rappresentazione comune dei giovani bengalesi nell'East End»<sup>17</sup>. Questi giovani maschi insieme britannici, *black*, musulmani, proletari o sottoproletari, di sinistra e *machos* potevano giocare il loro ruolo nelle strade su piani diversi, per essere categorizzati in forme altrettanto diverse. La strada e l'uso della violenza divennero una sintesi icastica di giudizi di valore contrapposti: da un lato la destra razzista vedeva nella violenza di strada null'altro che l'emergere di una criminalità giovanile da contenere; dall'altro una certa sinistra poteva guardare con atteggiamento romantico a una violenza di strada letta benevolmente come insurrezione, ribellione a una condizione sociale inaccettabile<sup>18</sup>. È su questa falloccrazia di strada, insieme razziale e di classe, che si innesta – almeno questa è la mia ipotesi interpretativa – una lettura reattiva dello sguardo coloniale.

La storiografia postcoloniale ha evidenziato quanto la dominazione imperiale britannica sia stata un elemento fondamentale, in particolare nella seconda metà del XIX secolo, nella costituzione delle specificità di genere sia nella colonia, sia nella metropoli<sup>19</sup>. In particolare nel Bengala coloniale, le rispettive *élites* vengono riconfigurate in una dicotomia che fa del britannico un sano portatore di pratiche virili, e il bengalese un effeminato inevitabilmente pronò alla sottomissione. La storica indiana Mrinalini Sinha ha spiegato bene nella sua ricostruzione quanto questa rappresentazione speculari si sedimenti solo nel tardo XVIII secolo, in conseguenza della mutata organizzazione coloniale (dopo la *Indian Rebellion* del 1857) e anche in ragione dell'emergere del femminismo nel Regno Unito<sup>20</sup>, per cui qui converrà insistere soprattutto sul fatto che questa articolazione di genere, che femminilizza il colonizzato attraverso l'aspirazione pregiudiziale di alcuni tratti culturali della sua emergente *élite* sociale, è la risultante di uno sguardo colonizzatore che non si può

<sup>17</sup> Ivi, p. 553.

<sup>18</sup> Ivi, p. 562. Su come la strada, sempre in riferimento all'East End londinese, divenga la sede privilegiata di pratiche «autentiche» leggibili (con giudizi morali contrapposti) sia da destra che da sinistra, vale la pena di leggere M. Keith, *Shouts of the Street: Identity and the Spaces of Authenticity*, in «Social Identities», 1, 2, 1995, pp. 297-315.

<sup>19</sup> M. Singha, *Colonial masculinity. The «Manly Englishman» and the «Effeminate Bengali» in the Late Nineteenth Century*, Manchester U.P., Manchester and New York 1995.

<sup>20</sup> *Ibid.*

ridurre ai domini asiatici dell'Impero. Vale la pena però di citare almeno un passo «etnografico» dal *Saggio su Clive* che lo storico e politico Thomas Babington Macaulay pubblicò nel 1840 per celebrare Robert Clive, conquistatore del Bengala:

La razza da cui questo ricco tratto [del Gange] era popolato, indebolita da un clima molle e dedita a pacifici impieghi, aveva con gli altri Asiatici lo stesso tipo di relazione che quegli Asiatici generalmente hanno con i baldi ed energetici figli d'Europa. I Castigliani hanno un proverbio, che a Valencia la terra è acqua, e gli uomini sono donne; e tale descrizione si potrebbe parimenti applicare alla vasta piana del Gange inferiore. Qualunque cosa faccia, il Bengalese la fa con languidezza. I suoi impegni preferiti sono di tipo sedentario. Si ritrae dall'esercizio fisico; e per quanto loquace nelle dispute, e singolarmente pertinace nelle tenzoni retoriche, si impegna raramente in conflitti personali, e praticamente mai si arruola come soldato. Dubitiamo che ci siano anche solo un centinaio di genuini Bengalesi in tutto l'esercito della Compagnia delle Indie Orientali. Forse non è mai esistito un popolo così adatto per natura e per consuetudine al giogo straniero<sup>21</sup>.

Questa immagine languida e inguaribilmente effeminata di orientali addirittura «al quadrato», asiatici degli asiatici, prenderà piede nel rifiuto britannico del 1885 di accettare un corpo volontario nativo bengalese come aggregato all'*Anglo-Indian and Eurasian Volunteer Force in India*<sup>22</sup> e avrà bisogno dei disastri della *Partition* e ancor più della lotta per l'indipendenza del Bangladesh per trovare una sua falsificazione pubblica e, notoriamente, di strada.

Nella Londra degli anni ottanta e novanta non è impossibile che le giovani gang di bengalesi, in bilico tra criminalità organizzata e resistenza politica nel loro uso della violenza, si confrontassero ancora con questo stereotipo coloniale profondamente radicato nell'immaginario, in nome di una virilità etnica e di classe che poco alla volta muterà di segno.

### 3. Sacra violenza

Se c'è un motivo per cui in Italia si è parlato di Bangladesh, è stato l'attentato del primo luglio 2016 al ristorante Holey Artisan Bakery di

<sup>21</sup> W.H. Hudson, *Macaulay's Essay on Lord Clive. Edited with Introduction Notes*, George G. Harrap & Company, London 1910.

<sup>22</sup> «L'elemento impiegatizio dovrebbe essere così visibile nella sua assenza come lo è nell'esercito regolare [...] e i *babu* [intellettuali bengalesi], per quanto validi portatori di penne, non sono altrettanto abili con le spade». Così commentava sardonicamente nel 1886 la *Civil and Military Gazette* di Lahore l'eventualità di un corpo indigeno bengalese cit. in Sinha *Colonial masculinity* cit., p. 80.

Dacca, che ha provocato la morte di ventidue civili tra cui nove cittadini italiani in Bangladesh per lavoro<sup>23</sup>. L'attacco sembrò segnalare un punto di svolta tra una sequenza di sanguinosi attacchi contro individui protrattisi tra il 2013 e il 2016, e una serie di attacchi più diffusamente terroristici iniziati nel 2015 e rivendicati dall'Isis.

Non è questa la sede per discutere estesamente del radicalismo islamico in Bangladesh<sup>24</sup>, ma tenendo fermo il nostro interesse per l'uso pubblico della violenza maschile proviamo ad abbozzare una proposta interpretativa per questa prima serie di assalti, condotti quasi sempre all'arma bianca, compiuti per strada tra il febbraio 2013 e l'estate 2016 in diverse città del Bangladesh.

Per ritagliare uno sfondo su cui si stagliano questi squarci di violenza urbana condotta in nome della religione, dobbiamo partire dal gennaio 2010, quando si costituisce in Bangladesh Hefazat-e-Islam Bangladesh, un gruppo-ombrello, organizzato attorno alle scuole coraniche non gestite dallo Stato, che ha come principale obiettivo quello di contrastare una supposta politica «secolare» del governo bangladeso, agendo in particolare contro le politiche educative laiche e le proposte di parità di genere<sup>25</sup>. Il 5 maggio 2013 Hefazat raduna a Dacca oltre mezzo milione di persone<sup>26</sup> che si contrappongono ai *Shahbag protesters*, un gruppo di cittadini che partendo dal quartiere Shahbag di Dacca chiedevano che venissero perseguiti penalmente i responsabili (spesso capi religiosi) dei massacri compiuti durante la guerra di indipendenza del 1971.

Al di là delle effettive responsabilità di Hefazat negli episodi di violenza che andrò a descrivere tra breve, ho collocato al 2010 l'inizio di questa storia perché Hefazat è salita all'onore delle cronache per le sue vociferanti manifestazioni di piazza, ma anche per essere responsabile di una pubblica richiesta formulata in 13 punti, tra cui la promulgazione di una legge sulla blasfemia che preveda la messa a morte di chi diffama l'Islam (di fatto, alcuni bloggers molto attivi in quel periodo e collegati ai *Shahbag protesters*), il recupero della segregazione femminile, quindi

<sup>23</sup> Per una disamina politica di questo caso specifico può essere utile leggere un post pubblicato dalla London School of Economics: A. Kabir, *Terrorism is global, but its causes are not: Action points for Bangladesh following the Dhaka attack*, <http://blogs.lse.ac.uk/southasia/2016/07/18/terrorism-is-global-but-its-causes-are-not-action-points-for-bangladesh-following-the-dhaka-attack/>.

<sup>24</sup> A. Riaz, *Islamist militancy in Bangladesh: a complex web*, Routledge contemporary South Asia series 7, Routledge, New York 2008.

<sup>25</sup> Il quadro politico generale in cui si è sviluppato il movimento è raccontato nei dettagli in M. Griffiths, M. Hasan, *Playing with Fire: Islamism and Politics in Bangladesh*, in «Asian Journal of Political Science», 23, 2, 2015, pp. 226-41.

<sup>26</sup> Ivi, p. 237.

l'esclusione delle donne dallo spazio pubblico, e la condanna come non-islamica dell'Ahmadiyya, una variante sub-continentale presente dagli inizi del Novecento, e altrove (Pakistan) considerata come non-islamica in quanto eretica oltre il consentito<sup>27</sup>.

L'operazione di Hefazat sembra quindi molto importante per una politica della maschilità, in quanto definisce lo spazio pubblico come esclusivamente maschile, implicando così il buon musulmano intanto come maschio, preconditione ovvia (ma a volte non ponderata abbastanza) per praticare la segregazione femminile senza eccezioni, e adeguandosi convintamente a un modello non-asiatico di Islam, vale a dire un modello che inevitabilmente guarda all'Islam arabo, in particolare a quello del Golfo, ritenuto più puro<sup>28</sup>.

A partire dall'inizio del 2013, si sono realizzati oltre una ventina<sup>29</sup> di episodi di violenza in Bangladesh con alcune caratteristiche comuni:

- sono stati esercitati da uomini su uomini (tranne un caso, in cui la vittima è donna, ma si tratta di una vendetta trasversale contro un poliziotto non facilmente avvicinabile);

- avvengono quasi sempre in strada, nello spazio pubblico. In un paio di casi sono stati condotti in abitazioni private entrando dalla strada;

- le vittime erano sempre esponenti di una qualche minoranza: laici, atei, intellettuali, omosessuali, stranieri oppure credenti non musulmani (hindu, cristiani);

- si caratterizzano per essere stati condotti all'arma bianca, quasi sempre machete, usato per colpire la vittima ripetutamente al capo prima di tutto, e poi al corpo.

Solo in due occasioni la vittima è stata uccisa direttamente con armi da fuoco. In alcuni casi i colpi sono stati sparati dopo l'uso del machete ma in questi due unici casi senza machete si trattava di vittime straniere per origini e cittadinanza (in altri casi, la vittima era di passaporto straniero ma di chiare origini bangladesi).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Di nuovo, non è possibile inseguire qui la cangiante varietà degli Islam bangladesi, ma è certo che molto del revivalismo che ha attraversato il Paese negli ultimi trent'anni ha preso la forma di una purificazione arabizzante, come aveva già colto oltre vent'anni fa Katy Gardner, nel suo classico *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford U.P., Oxford 1995.

<sup>29</sup> Ho raccolto i dati disponibili dall'archivio del sito del quotidiano «The Guardian», [www.theguardian.com](http://www.theguardian.com), che ha sempre seguito con attenzione e competenza le cronache dall'Asia meridionale. Nella tabella che ho elaborato ho contato, prima dell'attacco del 1 luglio 2016 al Holey Artisan Bakery, ventidue attacchi (alcuni multipli, soprattutto a danno di giornalisti, il 22 febbraio 2013) per un totale di circa quaranta vittime. Esiste ora una pagina di Wikipedia ([https://en.wikipedia.org/wiki/Attacks\\_by\\_Islamic\\_extremists\\_in\\_Bangladesh](https://en.wikipedia.org/wiki/Attacks_by_Islamic_extremists_in_Bangladesh)) che conta in totale 48 vittime, ma include l'assalto del 1 luglio 2016.

Quale che siano le motivazioni politiche di questi omicidi, l'uso dell'arma bianca ne esaspera il potenziale simbolico, vale a dire comunicativo. Come tutti gli atti di violenza fisica esercitati nello spazio pubblico, l'intento morale trascende ovviamente il caso singolo e diventa un sorta di dichiarazione pubblica. Che venga condotto con un'arma concepita per fendere è una scelta dettata dall'obiettivo generale del progetto comunicativo e sebbene un'arma letale come il machete abbia certo una disponibilità maggiore in contesti rurali, la sua elezione non può che essere intenzionale, legata proprio al suo retroterra agricolo-predatorio, in quel legame antichissimo tra raccolta dalla Natura e raccolta dalla Guerra di cui ha parlato più volte anche Lévi-Strauss nella sua quadrilogia *Mitologica*.

Molte vittime sono state «quasi decapitate» e comunque l'attacco ha puntato direttamente al capo in quasi tutti i casi: inevitabile il collegamento con l'immaginario delle «decapitazioni islamiche» rese visibili dalle campagne di comunicazione di molti gruppi sedicenti islamici a partire dall'11 settembre 2001.

Insomma, il discorso che soggiace all'esercizio pubblico della violenza in Bangladesh sembra ribadire la necessità di una presa di posizione a dir poco «decisa». Gli uomini bangladesi musulmani combattono contro espressioni pubbliche della diversità locale: laici, atei, omosessuali, credenti di altre religioni, e lo fanno con il discorso di un islam purista o almeno purificato che prova a tenersi quanto più lontano dall'Ahmadiyya e in generale da forme non approvate dal centro arabo di questo islam sanguinario. Non è un caso, credo, che la pena di morte in Arabia Saudita sia praticata nella forma della decapitazione, che gli omicidi bangladesi sembrano replicare in una follia imitativa grottesca.

Lo schema appare lineare: per contrastare l'emergere di un mondo secolare in cui la diversità – in particolare quella femminile, la madre di tutte le diversità, potremmo dire – sia legittimata nella sfera pubblica, quella sfera viene egemonizzata da una pratica maschile che esclude forme alternative di pratica sociale, che riduce i blogger al silenzio, le donne nelle case, i diversi all'invisibilità. La violenza è lo strumento necessario per il conseguimento della purezza<sup>30</sup> in una sovrapposizione inestricabile di nazionalismo e integralismo, che fa paradossalmente coincidere la vera appartenenza nazionale (quella che si esprime nella vita politica) con l'adesione incondizionata ad un islam di impronta arabeggiante o comunque esterofila (e guarda al Pakistan).

<sup>30</sup> P. Vereni, *Il pericolo della purezza: Appadurai e la violenza etnica*, in A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2005, pp. 173-84.

Questa visione della violenza come strumento per giungere alla pienezza della mascolinità deve però essere declinata nella sua costruzione storica, vale a dire in contrasto con quel che emerge nella duplice storia bangladese di limite estremo dell'espansione islamica e di terra coloniale britannica. Il dilemma dell'identità bangladese deve fare i conti con l'interlocutore arabo tanto quanto quello inglese, in questa costruzione cosmopolita dell'appartenenza. Come abbiamo visto, il colonialismo inglese ha prodotto un'immagine effeminata dell'uomo bangladese, che alla fine dell'Ottocento metteva in crisi, con i suoi modi delicati e la sua passione per lo studio, la virilità congenita del maschio britannico delle classi superiori, a sua volta alle prese nel Regno con l'emergere di una soggettività femminile inquieta, che rivendicava per la prima volta in Occidente una pari dignità e pari diritti. D'altra parte, l'emergere sulla scena mondiale del secondo Novecento di un Islam nuovamente rilevante ha prodotto quel revanscismo arabo che prende spesso la forma di un notevole senso di superiorità verso i musulmani non arabi, che vorrei sintetizzare per chi legge con un rapido quadretto «etnografico».

Una sera dell'estate 2013 ero all'aeroporto di Fiumicino, in attesa dell'arrivo di due «pezzi grossi» dal Golfo. Così almeno me li aveva annunciati un amico, impegnato a cercare finanziamenti per un suo progetto di rivalutazione dell'immagine dell'Islam in Europa. Per dargli una mano, avevo accettato di accompagnare i due all'albergo, dopo aver comprato carte telefoniche italiane. Non ho capito se fosse incluso nei loro intenti anche una sorta di esame sulla mia fede religiosa (che non potevo ovviamente superare) ma ci tenevo a fare bella figura, soprattutto in quanto a mia volta credo di essere stato introdotto loro dal mio amico come un pezzo grosso universitario, il vero garante della tenuta politica del progetto da finanziare. Bene, il progetto di ricerca che mi ha consentito di scrivere queste pagine non era ancora stato presentato, ma già avevo fatto domanda per una cosa del tutto simile quell'anno (per un progetto che invece passò nel dimenticatoio del Ministero) e quindi tutto speranzoso raccontai che avevo intenzione di lavorare (probabilmente mentii, e dissi che avevo iniziato a lavorare...) con gli uomini bangladesi residenti a Roma, con i loro problemi di esclusione sociale e con il sistema educativo per i loro figli. Lo sguardo con cui in particolare uno dei due mi squadrò all'affacciarsi del mio oggetto non avrebbe avuto bisogno di parole, tanto era chiaro, ma l'altro, più diplomatico, si sentì in dovere di chiarire che i bangladesi erano gente ignorante, che spesso praticano una religione impura, loro li conoscevano bene perché ce n'erano un sacco al loro Paese che campavano le famiglie facendo i lavori più umili e francamente, se proprio ero interessato all'Islam in Italia, avrei dovuto

guardare piuttosto ai musulmani arabi, alquanto numerosi e ancor più bisognosi di analisi scientifica.

Questo, in sintesi, è lo «sguardo arabo» sul mondo dei confratelli asiatici. L'effetto complessivo è una costruzione identitaria sotto la duplice pressione di un mondo coloniale che non accetta le forme locali della mascolinità e di un centro religioso che non riconosce le specificità locali e le respinge come tradizioni non islamiche.

Per essere «buoni maschi» in Bangladesh, dunque, bisogna incorporare un duplice sguardo revanscista, quello del vecchio inglese coloniale che non ne può più di questi uomini effeminati, e quello dell'arabo che non ne può di questi musulmani disordinati che pretendono di inscrivere l'universalità della religione nel loro contesto locale.

Abbiamo già visto come nella Londra degli anni ottanta l'uso pubblico della «violenza secolarizzata» servisse anche a contrastare questo duplice sguardo categorizzante, mentre il maschio bangladese nel suo Paese si trova ad esercitare un tipo diverso di violenza, una sorta di fallocrezia della fede come strumento della sua costruzione pubblica in ossequio a questo duplice revanscismo, razziale e religioso. Deve dimostrare di essere un vero maschio, altro che effeminato, lo vedi come maneggia il machete? Altro che impuro, lo vedi come relega a forza le donne e la diversità fuori dallo spazio pubblico?

#### *4. Subendo la violenza del mercato*

Una volta esposto alla migrazione a Roma, però, il ruolo della violenza cambia ancora di segno, e viene incorporato dentro una terza forma di fallocrezia, quella neoliberista. In questo caso, l'uomo bangladese interpreta il ruolo dello straniero, vale a dire di colui che più di ogni altro deve incorporare le norme della libera circolazione delle merci. Mentre essere veri uomini a Londra significava assumersi la responsabilità della violenza proletaria, ed esserlo in Bangladesh significa esporre la propria virilità e purezza di fede; in Italia, e in particolare a Roma, una delle tante periferie dell'espansione neoliberista iniziata negli anni settanta, essere uomini veri implica prima di tutto riconoscere la propria condizione di stranieri, che a sua volta implica l'accettazione delle norme del mercato autoregolato, fatte di relazioni anonime, isolamento individuale e sottomissione alla propria condizione frammentata di emarginazione post-classista.

Di conseguenza, gli uomini bangladesi, che sono uomini soprattutto in quanto isolati dalla famiglia di origine o da quella susseguente al matrimonio, spesso celebrato dopo la partenza per l'estero (il rapporto

maschi/femmine è ancora 70/30 a Roma e non raggiunge certo la parità neppure su scala nazionale<sup>31</sup>), recuperano lo sguardo severo impiegato dall'altro egemone per costruire la loro identità e già appreso in Bangladesh, e lo declinano nell'obbedienza del loro ruolo all'estero. Se l'inglese lo vuole virile, se l'arabo lo vuole puro, l'italiano lo vuole servile, obbediente e isolato, e questo discorso egemonico viene incorporato nella subalternità corporea del bangladese a Torpignattara, quartiere romano ormai eponimo della presenza bangladese.

Come altri gruppi nazionali asiatici (penso ai filippini, in particolare) i bangladesi sono riconoscibili, nello stereotipo categorizzante che li etichetta nel variegato campo delle «etnie romane», per la loro sottomissione, per non fare casini, per essere lavoratori indefessi che vivono tra lavori servili e piccola imprenditoria di bassa qualità e a buon mercato. Un romano può aspettare di trovarsi spuntare all'uscita della metro quando piove, a vendere ombrelli a tre euro, li vede che montano e smontano i catafalchi dei mercati rionali praticamente in tutto il Lazio. Se non ce ne sono a portata di mano, ma dispone di uno smartphone, l'italiano può allora usare la app *Bangladino* (fino a poco fa nota come *Bangla di Roma*), che gli consente di individuare sulla mappa il negozietto di alimentari gestito da bangladesi più a portata di mano, e che riporta per ogni rivendita il prezzo della birra da 66 cl. Con il suo tono fintamente scanzonato e bonaccione, già nel nome questo piccolo strumento della tecnologia corrente incarna alla perfezione la relazione tra italiani e bangladesi nella città di Roma, in un misto imbarazzante di paternalismo e servilismo.

Mentre le carceri italiane sono piene di stranieri, i bangladesi sono decisamente sottorappresentati nelle patrie galere, e tutto questo è comprensibile, non ha bisogno di particolari spiegazioni o interpretazioni nella mappa cognitiva dei romani indigeni. Tutti sappiamo che i sudamericani si ritrovano in gruppi nei parchi, come i pachistani, che se cerchi da fumare vai a trovare i marocchini, che il sesso per strada si compra dalle europee dell'est, come tutti i servigi di cura alla persona, che le pulizie in casa te li farà una donna moldava o romena e così via, in un mercato del lavoro ormai perfettamente frammentato lungo linee «etniche» (che sono in realtà nazionali). I bangladesi in questa mappatura delle «etnie romane» sono i più stereotipicamente orientali, versione scura, pubblica, musulmana e *discount* dei filippini. Mentre questi ultimi sono addetti

<sup>31</sup> Per l'immigrazione bangladese in Italia, gli studi attualmente disponibili più completi sono dedicati al Nordest (F. Della Puppa, *Uomini in movimento: il lavoro della mascolinità fra Bangladesh e Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 2014) e a Roma (A. Priori, *Romer probashira. Reti sociali e itinerari transnazionali bangladesi a Roma*, Meti, Roma 2012).

ai lavori domestici per le classi ad alto consumo, i bangladesi sembrano perfetti per i lavoretti negli spazi semi-pubblici della micro-borghesia: ti vendono praticamente per strada la birra a buon mercato, gli ombrelli a buon mercato, i rossetti a buon mercato, le cover per il tuo smartphone a buon mercato. Per fare questo mantengono proprio quell'atteggiamento remissivo ed effeminato che tanto irritava i loro colonizzatori inglesi, e che in Italia sembra un ottimo pretesto per ribadire la superiorità di altri gruppi musulmani<sup>32</sup>.

Può lasciare interdetti, ma questo riconoscimento dello specifico etnico della maschilità bangladese ha delle connotazioni drammatiche che non si possono sottovalutare.

C'è un processo in corso, e le notizie sono molto meno dettagliate che nel caso delle uccisioni in Bangladesh e, da un punto di vista strettamente metodologico è anche poco rilevante quanto la sequenza di eventi sia confermata oppure sia in parte una costruzione discorsiva, una sorta di isteria collettiva, ma solo il fatto che sia stata raccontata la rende una storia che la dice lunga su come la violenza di strada assuma forme diverse tra Londra, il Bangladesh e Roma.

Non ho parlato con i diretti interessati degli eventi che sto per descrivere, ma ne ho discusso con due informatori che conoscono bene l'estrema destra romana. Entrambi hanno negato che i perpetratori degli attacchi fossero «veramente fascisti», accusandoli di essere piuttosto degli sbandati o addirittura degli squilibrati mentali, ma entrambi hanno confermato la veridicità dei fatti, di cui mi limito a sintetizzare il racconto dalla stampa, in particolare dal «manifesto», forse il meno sensazionalista ma anche il quotidiano italiano di gran lunga più attento alle intersezioni tra classe, genere ed etnia nel sistema neoliberista.

Nel corso del 2013 e per alcuni mesi, un gruppo di neofascisti romani legati a Forza Nuova partiva dal quartiere Appio-Latino puntando a Nord verso la Casilina, nei quartieri più densamente abitati da uomini del Bangladesh. Organizzavano «spedizioni punitive» (molto simili a quelle raccontate all'inizio di queste pagine, in cui i seguaci del British National Party disponevano scorribande nell'East End londinese per «pestare un paki») il cui unico obiettivo era quello di aggredire fisicamente senza motivo apparente qualche uomo del Bangladesh. Queste aggressioni

<sup>32</sup> Mentre conducevo la ricerca, mi ha scritto una studentessa che con alcuni suoi colleghi ha contribuito molto al mio lavoro, e che mi ha fatto notare come effeminatezza e impurità possano a volte coincidere alla perfezione (come nello sguardo ottocentesco di Macaulay): «Stavo parlando con il mio kebabaro di fiducia del Ramadan, e dopo avergli detto che conosco dei bengalesi lui mi ha detto "noi in Egitto siamo uomini forti, in Bangladesh sono solo donne con i pantaloni"».

gratuite erano dette «Banglatour» e le vittime scelte erano state selezionate perché «non reagiscono e non denunciano». Perfettamente passivi, i bangladesi sono diventati l'oggetto di quello che ha preso i contorni di un rito di iniziazione alla virilità per i rampolli del fascismo romano. Imparare a essere uomini a Roma per questi fascisti significa proteggere il territorio pubblico dalla presenza della diversità. «Le aggressioni, sostengono gli inquirenti, sono descritte come un pestaggio terapeutico e ideologico. Un massacro che ti scarica i nervi e la tensione e che racchiude un credo, quello di combattere l'immigrazione»<sup>33</sup>.

In una versione speculare di quel che succede in Bangladesh, anche qui il maschio in cerca di sé si realizza espellendo il diverso debole fuori dallo spazio pubblico. La violenza diventa una forma di definizione del proprio genere e della propria fede, in nome della sacra purezza del territorio, ma mentre la costruzione attiva della maschilità bangladesa in patria si concentra tutta sul politico (attraverso il religioso), la costruzione passiva della sottomissione in Italia prende la forma dell'espressione economica.

Non bisogna infatti pensare che il caso degli attacchi esplicitamente fascisti manifesti un esercizio eccezionale della violenza contro gli uomini bangladesi a Roma. L'Osservatorio sul razzismo e le diversità «M.G. Favara» ha registrato fra il gennaio 2009 e l'aprile del 2010 oltre cinquanta eventi, tra tentativi di rapina, pestaggi, liti condominiali degenerate che hanno coinvolto cittadini bangladesi come vittime e spesso in una condizione passiva al limite della postura<sup>34</sup>.

Tutti concentrati a costruire una loro carriera lavorativa che consenta di essere riconosciuti in patria come imprenditori di successo, gli uomini bangladesi devono tener duro e lavorare; abbozzare, come si dice a Roma, in nome dell'obiettivo finale che resta quello di essere riconosciuti come maschi validi in quanto bravi *breadwinners*, responsabili del sostentamento economico dei loro cari. È per questo che accettano lo sguardo sprezzante del padrone, e anche del fascista. Per questo non denunciano alla polizia, per questo non reagiscono. Ogni reazione vorrebbe dire mettersi nei guai, rischiare il lavoro, il guadagno, e quindi il canale della loro costruzione di bravi uomini in quanto uomini «di successo». Meglio allora rivitalizzare l'immagine effeminata dello sguardo coloniale britannico, quello stesso sguardo che li aveva esentati dal servire come corpi volontari perché non adatti, troppi gracili, troppo effeminati. Quella vecchia immagine

<sup>33</sup> <https://ilmanifesto.it/il-banglatour-dei-fascisti-romani/>, edizione del 15 gennaio 2016.

<sup>34</sup> A. Priori, *La difesa dello spazio: le aggressioni ai bangladesi in un quartiere della periferia romana*, in «Archivio di studi urbani», XLV, 110, 2014, pp. 95-114.

spazzata via dalla guerra civile, contestata nella violenza delle strade londinesi e sepolta a colpi di machete nella furia arabeggiante delle strade di Dacca, torna utile nella Banglatown romana, una strategia pericolosa di adozione di una maschilità tutta economica, in cui la sottomissione ai colpi del fascismo e l'adozione di un modello tutto produttivo di virilità coincidono alla perfezione.

Questa costruzione politico-economica di sé ha bisogno di ulteriori chiarimenti, che ci consentiranno di chiudere questo lavoro tornando al cosmopolitismo da cui eravamo partiti. Riprendiamo dunque dalla condizione dei lavoratori immigrati a Roma, e come il contesto economico disponga per gli uomini dal Bangladesh alcune tipologie «necessarie» di identità, per le quali vedremo la corrispondente disponibilità dell'uso della violenza.

Il mercato del lavoro a Roma è caratterizzato storicamente da una labile strutturazione del settore industriale, così che il lavoro dipendente è sempre oscillato tra il sistema dei servizi (tutto il terziario privato, ristorazione, alberghiero, impiegati pubblici) e il fragile indotto lavorativo dell'industriale edilizio (i celebri «smorzi» delle forniture edilizie per piccoli e grandi palazzinari, e operai con bassa specializzazione, tradizionalmente impiegati in nero e ora facilmente ricondotti nel precariato cronico). Manca una consolidata strutturazione di classe, e sotto la classe media si è sempre spalmato un coacervo sociale più vicino al sottoproletariato che a una vera classe operaia. Non valgono quindi per i bangladesi romani le considerazioni economico-culturali che Francesco Della Puppa ha evidenziato per gli uomini da lui analizzati nel distretto conciaro del vicentino dove ha condotto la sua ricerca:

Chi, appartenendo a una famiglia di classe media, arriva ad Alte Ceccato ha accesso alle condizioni di vita e lavoro del ceto operaio in Europa. Ciò comporta, comunque, un miglioramento del tenore di vita. Essere operai in Europa, infatti, rende possibile raggiungere alcuni obiettivi difficilmente perseguibili in Bangladesh a parità di collocamento lavorativo e permette di accedere a una serie di garanzie da cui si sarebbe esclusi nel contesto di origine<sup>35</sup>.

Roma sembra vivere una condizione saldamente post-industriale, in cui il lavoro salariato stabile è merce rara e ambitissima, e predomina invece l'informale e l'irregolare. Non ci sono molti operai nel senso indicato da Della Puppa, tra i bangladesi romani (ma a quel che vedo dalle bancarelle veneziane degli ultimi anni, sono sempre di meno anche in Veneto) e gli uomini lavoratori sembrano oscillare tra due antitetiche posizioni

<sup>35</sup> Della Puppa, *Uomini in movimento* cit., p. 70.

lavorative: il servitore e il padrone<sup>36</sup>. Molti lavorano in effetti nel mercato grigio dei venditori ambulanti all'uscita delle fermate metro, oppure come i loro antenati raccontati da Melanie Knight nei primi saggi dedicati alla presenza bangladesi a Roma<sup>37</sup> vendono l'ultimo gadget per i turisti sulle scale di Piazza Navona, o lavorano duro nelle cucine di molti ristoranti.

Non tutti sono irregolari, ma molti hanno firmato contratti part-time quando invece lavorano ben più che full-time, e in generale la loro condizione di vita richiama proprio l'aleatorietà, la fragilità costitutiva e il costante rischio di sopruso che il sottoproletariato romano ha incorporato nello stereotipo della pigrizia proverbiale del romano sfaccendato. Ecco i ritratti esemplificativi di due uomini bangladesi, che chiamerò con gli pseudonimi di Hosru e Ballam.

Hanno entrambi un'età ormai vicina ai quaranta, lavorano in Italia da diversi anni, sei e otto rispettivamente, per padroni italiani nella rete dei mercati laziali, con un calendario fitto di sette giorni, ogni giorno una città diversa, a montare il banco, vendere, smontare. Se il mercato non è a Roma (nel cui caso passa il padrone a prenderli a casa) devono trovarsi in punti di raccolta preordinati, da raggiungere con i mezzi in ore antelucane. Questo significa alzarsi attorno alle 4, per tornare a casa non prima delle 18, giusto il tempo di mangiare un boccone prima di ficcarsi nella branda affittata nell'appartamento condiviso con altri connazionali. Hanno il cellulare con un po' di internet a pagamento, restano così in contatto con la famiglia, che spesso è un vero *household* di cognati, genitori o suoceri. Sentono i figli al telefono, ma i viaggi a casa sono sempre più radi. La crisi economica si è fatta sentire durissima, possono passare anche due anni e mezzo senza poter fare ritorno. Intanto i figli crescono, e diventa sempre più difficile mantenere un ruolo moralmente autorevole a questa distanza. Il ricongiungimento da un lato è economicamente impossibile,

<sup>36</sup> Alessandra Broccolini ha raccontato molto bene per il contesto romano la costante oscillazione dei bangladesi tra un sereno spirito imprenditoriale, non privo di un qualche orgoglio sviluppatista, e l'adesione a modelli lavorativi invece più umili. Si vedano A. Broccolini, *Lavorare a Banglatown. Attività commerciali e relazioni interculturali nella periferia romana di Torpignattara*, in *Identità mediterranea ed Europa. Mobilità, migrazioni, relazioni interculturali*, a cura di M.R. Carli, G. Di Cristofaro Longo e I. Fusco, Cnr-Issm, Napoli 2009, pp. 243-98; Id., *Torpignattara/Banglatown: Processes of Reurbanization and Rhetorics of Locality in a Suburb of Rome*, in *Global Rome. Changes Faces of the Eternal City*, eds. I. Clough-Marinaro and B. Thomassen, Indiana U.P., Bloomington & Indianapolis 2014, pp. 81-98.

<sup>37</sup> M. Knight, *Bangladeshi immigrants in Italy: from geopolitics to micropolitics*, in «Transactions of the Institute of British Geographers, New Series», 21, 1, 1996, pp. 105-23; Id. *Migrants as Networkers: The Economics of Bangladeshi Migration to Rome*, in *Southern Europe and the New immigrations*, eds. R. King and R. Black, Sussex Academic Press, Brighton-Portland 1997, pp. 113-37.

d'altro canto non farebbe che complicare il loro ruolo di responsabili morali della loro famiglia, senza contare il fatto che il ricongiungimento familiare costituirebbe per loro praticamente la prima occasione di vita in una famiglia nucleare.

All'estremo opposto ci sono uomini come M.D., o T.F., che «cel'hanno fatta», coi loro negozi, e che incarnano la versione positiva (e pur sempre precaria nella sua stabilità, in questi anni di recessione diffusa) di questa volontà di sfuggire al destino di servi. Un buon ristorante (ovviamente «indiano»), collegato a una ditta di import/export *balal*, una rete fitta di amicizie fraterne legate a un'antica solidarietà di concittadini, alcuni del loro gruppo sono stati anche «consiglieri aggiunti» all'epoca delle giunte Rutelli, il capitale investito economicamente è parecchio, nel ristorante, nel magazzino, nel negozio di bigiotteria dell'Esquilino.

Tra questi due estremi (lavoro salariato al limite dello sfruttamento, imprenditoria al limite del successo) molti hanno un lavoro dipendente più semplice, assunti nella cucina di un ristorante; mentre altri si dibattono con più fatica a far quadrare i conti del negozietto di frutta e verdura aperto dopo anni di parcheggio abusivo. Insomma, ce n'è per tutti i gusti della flessibilità e dello spirito imprenditoriale. Pochissimi però riescono a far quadrare il lavoro con la famiglia, il loro ruolo di lavoratori con il loro compito di padri. Gli spazi occupati per queste due posizioni non coincidono quasi mai, e fare bene uno significa fare male l'altro.

Poco prima di spostarsi a Milano (ora è arrivato a Mestre) Zuhar mi raccontava la spaccatura morale del suo destino. Ha lasciato il Bangladesh con un buon grado di istruzione, una famiglia già avviata, prospettive da giornalista, una passione per il cricket. Ora lavora in un'agenzia di viaggio che gli consente una vita economicamente non troppo problematica, ma è il suo ruolo di padre a tenerlo in angustia. È partito come *breadwinner*, per garantirsi quella mobilità verso l'alto che vedeva soffocare nel suo Paese, ma quel che consegna economicamente ai figli sente di perderlo moralmente, come *caretaker*.

Sono solo qui, in Italia. Ma l'ultima volta che sono tornato a casa dopo due settimane mi sono sentito ancora più solo. I miei figli facevano di tutto per dimostrarsi obbedienti, ma ormai non capiscono più quali sono le mie richieste, non capiscono più quel che cerco di insegnargli, e quindi non riusciamo a comunicare mentre sono lì. È quasi più facile al telefono, parlarsi per chiedersi come va, darsi le solite cose. Se sono presente posso avere delle pretese più chiare come padre, posso voler insegnare loro qualche cosa, ma allora questo non funziona, e io mi sento solo.

La sottomissione del maschio bangladese a Roma sembra dipendere proprio dai rischi implicati nella messa in discussione del proprio ruolo di

*breadwinner*. Andrea Priori e Francesco Della Puppa<sup>38</sup> raccontano bene quanto la strutturazione economica narrabile in patria sia essenziale per un'adeguata costruzione della virilità. In pratica, poco importa che lavoro fai in Italia, e va bene anche un lavoro «femminile» come il badante, o pochissimo prestigioso come il venditore ambulante sulle bancarelle fuori dalla metropolitana; perché quel che conta è, con il proprio *business*, essere in grado di mantenere la famiglia, ove che sia. Certo, avere il proprio negozietto è il massimo del successo imprenditoriale, ma il punto nodale è che la propria immagine di sé è multi-localizzata, cosmopolitica in quanto inter-nazionale. Un uomo può vivere da solo a Roma con una porzione del nucleo familiare a Dacca e un altro, contemporaneamente, a Londra, e a tutti questi deve garantire la propria immagine di imprenditore di successo, in grado di provvedere alle esigenze familiari. Se la crisi ha colpito severamente, e l'import/export langue, meglio abbassare la cresta, ricominciare dal lavoro di posteggiatore abusivo di fronte alla clinica privata, e intanto continuare a mandare soldi a casa. Qualunque forma di violenza praticata in pubblico in questi casi sarebbe solo una manifestazione inadeguata della propria virilità, un canale inadatto di espressione identitaria, che rischierebbe solo di causare guai.

### 5. *Un autolavaggio a Cinecittà*

Mohin invece non ha figli, con la moglie, molto più giovane, ancora non arrivano, e l'età avanza per entrambi. Ma la sua assenza di paternità è in qualche modo la quintessenza di questa contraddizione tra lavoro e famiglia che spezza le reni di questi uomini. Arrivato in Italia attraverso lo Scandinavia, ha un'idea perfettamente lucida della sua condizione economica: «Non ho amici – dice spesso – ci sono quelli che camminano davanti a me, e quelli dietro di me. Al mio fianco non c'è nessuno». Gli faccio notare che proprio qualche giorno prima l'ho sentito conversare amichevolmente al telefono con un uomo polacco ora ridotto in miseria e tornato nel suo Paese, e lui stesso mi ha detto che quando può un poco lo aiuta. «Mi aveva aiutato lui quando sono arrivato qui. Non avevo neanche un posto da dormire, facevo la fame. Era davanti a me e mi ha aiutato. Ora sono davanti a lui e lo aiuto io». Ha fatto il guardiano notturno (guadagnandosi così un posto dove stare la notte) dopo aver venduto schede telefoniche comprate online, e ha imparato di tutto, dall'elettricità al lavoro di carrozziere. Nel 2015 ha

<sup>38</sup> Priori, *Romer probashira* cit.; Della Puppa, *Uomini in movimento* cit.

aperto un suo autolavaggio, un buchetto vicino a Cinecittà, «ma ho due persone sotto di me. Non è difficile. Più difficile per me sarebbe mettermi in un angolo come fanno quei vostri giovani coi cani, e chiedere la carità. Questo sì che sarebbe impossibile, non difficile». Si è sposato per procura, la moglie viveva ritirata nel retrobottega dell'autolavaggio fin quando l'hanno posseduto, ma è sempre con lui, anche alla scuola di italiano. È un tipo strano, Mohin, un eccentrico sicuramente isolato, che non teme di parlare male dei «mediatori» che fanno i soldi alle spalle di uomini come lui. Avere un figlio sarebbe bellissimo, le visite mediche sono già costate un sacco di soldi, vedremo.

Ma più importante è pensare a una sistemazione vera, ancora cinque o sei anni e non avrà più la forza fisica per fare questo lavoro di lavare macchine o di carrozziere. Nell'estate 2016 ha iniziato a programmare un import-export di prodotti discount, una rete di rappresentanti, e lui a dirigere il tutto una volta tornato a casa coi giusti contatti. Allora potrà fare quel che sa e vuole fare, cioè dare ordini, come un autentico imprenditore, come un autentico padre.

Se le cose devono andare in questo modo, pensa Mohin, si tratta di capire come non buttare al vento il lavoro e i soldi investiti nell'autolavaggio. Nella moschea ha conosciuto Mohammed, un uomo più giovane di lui. Gran lavoratore e sincero credente, Mohammed gli trasmette fiducia e sicurezza. Potrebbe intestargli il negozio mentre torna in Bangladesh per organizzare l'import/export, lasciargli i profitti (tranne un piccolo fitto d'azienda sul quale si potrebbero sicuramente accordare) ma tenere l'autolavaggio come assicurazione da riscuotere, nel caso in cui la nuova attività imprenditoriale dovesse andare male.

Mohin è un uomo intelligente ma impulsivo, mette in moto la burocrazia e «fa le carte», trasferendo la proprietà dell'autolavaggio a Mohammed prima ancora di aver avuto il permesso di soggiorno italiano che gli consentirebbe di partire e tornare in Bangladesh dopo quasi dieci anni. In pochi giorni tutto cambia, la realtà romana e il sogno del rientro. Mohammed, il primo giorno «da titolare», accoglie Mohin con un saluto all'apertura dell'autolavaggio, e gli dice che se vuole un posto per lui da lavorante ci sarà sempre, ma quello ora è il *suo* business e la paga giornaliera per Mohin sarà quella dei normali lavoratori. Non c'è modo di farlo ragionare, Mohin anzi neppure ci prova, pensa a quest'uomo che credeva un fratello, che gli ha piantato un coltello nella schiena.

Nella calura dell'estate 2016 non sento Mohin da qualche settimana, abbiamo finito la scuola di italiano e io sono stato impegnato molto all'università. Mi cerca con insistenza da qualche giorno, ha detto che vuole vedermi e parlare di una cosa importante. Ci diamo appuntamento

in quello che io credo sia ancora il suo autolavaggio, Mohammed mi saluta cordialmente, lascio la macchina a lavare e intanto Mohin mi porta in un bar vicino. Mi racconta angosciato tutta la vicenda, e poi arriva alla sua richiesta:

Io non posso fare nulla, non posso chiamare la polizia perché tutto è in mano sua adesso. Tutto, la pompa per il lavaggio, l'impianto elettrico, le canaline di scolo, le mattonelle, il piccolo ufficio dove c'era sempre mia moglie. Io non posso fare nulla, lo sai, non mi hanno neppure dato il permesso di soggiorno, ma tu una cosa puoi farla. Ti ho visto alla moschea parlare con quei politici. Perché non parli con loro e non gli dici di mandare la polizia nell'autolavaggio? Io lo so che ci sono cose non in regola, ho fatto io tutti i lavori e non è che sono stato proprio a rispettare tutte le norme sulla sicurezza eccetera. Se i poliziotti vanno lì, gli possono far chiudere il negozio.

Gli chiedo perché vuole questo da me, cosa ricaverebbe da una cosa del genere. Mi risponde con il suo eloquio frammentato ma preciso, sgrammaticato sì, ma non certo poco chiaro:

Io l'avevo scritto nel mio cuore, Mohammed. Quando lo vedevo nella moschea così assorto nella preghiera, così modesto nei modi, ho pensato che fosse un uomo giusto. Ecco perché vorrei che tu parlassi coi politici, perché io voglio quella giustizia che ho visto ma non ho avuto, perché non me la posso prendere con le mie mani, perché qui sono legato, non posso fare nulla perché se vado lì e lo colpisco o gli rovino il negozio poi la colpa sarebbe mia, e perderei anche quel poco di speranza che mi è rimasta di avere una vita dignitosa.

Voglio rassicurare chi legge. A un anno di distanza, dopo un inverno veramente duro, Mohin si è rimesso in pista. Con l'aiuto di parenti in Bangladesh ha potuto aprire una nuova attività commerciale, questa volta coinvolgendo la moglie in un piccolo negozio di sartoria, non lontano da dove aveva l'autolavaggio, che continua ad essere gestito da Mohammed.

Ancora si sente con il suo amico polacco, non mi ha più chiesto azioni da gangster e continua a coltivare il sogno di poter tornare in Bangladesh con un export di prodotti a basso prezzo. Come molti altri uomini bangladesi a Roma, si è dovuto inventare un'immagine pubblica di sé e incorporarla nella sua identità più profonda. Di questa immagine fanno parte le «regole del gioco» economico, la spendibilità della forza pubblica, il senso della giustizia, la fede in Allah e una rete scombinata di amicizie, parentela e conoscenze che si estende tra Roma, Regno Unito, Polonia, Bangladesh e l'intera Scandinavia.

Passati i cinquanta, è coetaneo dei giovani «paki» che a Londra negli anni ottanta bevevano birra nei pub mentre meditavano il prossimo attacco ai fascisti, come è coetaneo di alcuni correligionari che oggi in Bangladesh predicano la cancellazione del diverso e la totale segregazione femminile, mentre Mohin è pieno di amici «diversi» e lui e la moglie sono sempre assieme, anche negli spazi pubblici. Se la sua vita si fosse proiettata in altre direzioni, non metaforiche ma geografiche, se a migrare fossero stati i suoi

genitori nel Regno Unito del dopoguerra, o qualche zio negli Emirati Arabi degli anni settanta a imparare cos'è *veramente* l'Islam, Mohin non sarebbe solo *strategicamente* diverso, adattato al contesto come gli animali mimetici. No, il cosmopolitismo che abbiamo cercato di ricostruire in queste pagine non è un abito o una maschera, ma una tecnologia politica del sé, un modo di essere e non di apparire. E non si tratta di distinguere tra coloro che, in qualche modo, hanno saputo assorbire il contesto e coloro che invece si sarebbero trattenuti in una originaria natività. Siamo tutti gente di mondo, per così dire, e il cosmopolitismo come quadro analitico serve prima di tutto a ricordarcelo.

Ma è un cosmopolitismo piuttosto diverso sia da quello «filosofico» sia da quello «vernacolare», raccontati rispettivamente da Josephides e Werbner in questo volume. Più che una visione, una prospettiva o un'attitudine, il cosmopolitismo che sembra coinvolgere i bangladesi nel loro girovagare e ripensarsi come uomini mi sembra più vicino al guazzabuglio di strumenti retorici e organizzativi di cui parlano Landau e Freemantle teorizzando il «cosmopolitismo tattico» degli immigrati a Johannesburg<sup>39</sup>. In quella città, quasi il 25 per cento della popolazione residente nel centro è nato all'estero<sup>40</sup>, eppure gli stranieri devono affrontare una forte resistenza ad essere accettati, oggetto sistematico di vessazioni, violazioni di diritti e soprusi. Si pensano allora, «tatticamente», in transito e fanno costantemente riferimento ai posti per cui sono transitati o dove potrebbero andare a finire. Oppure sviluppano discorsi di «non appartenenza» al Sudafrica e alla città in particolare assumendo, per resistere alla categorizzazione negativa, posture pan-africane che suonano come «cosmopolitismo *de facto*»<sup>41</sup>, che costruisce il proprio atteggiamento come tentativo di ottenere un accesso alla città senza cedere alla sua retorica di esclusione.

Così sembrano agire anche gli uomini bangladesi di Roma, spinti dalla necessità a incorporare visioni e schemi di azione che consentano loro di tirare avanti, anche solo di tirare a campare, se necessario. Ma anche se tattico, il loro cosmopolitismo va nel profondo, colpisce i gangli dell'identità, non si limita alla maschera sociale, e scava dentro le vite di questi uomini destini altrimenti impensabili.

<sup>39</sup> Landau, Freemantle, *Tactical Cosmopolitanism and Idioms of Belonging* cit.

<sup>40</sup> Ivi, p. 377.

<sup>41</sup> Ivi, p. 384.

