
La produzione sociale di memorie marginali. I casi studio delle minoranze del Somaliland e dei giovani migranti somali in Italia

The Social Production of Marginalized Memories. The Case Studies of Minorities in Somaliland and Young Somali Migrants in Italy

Elia Vitturini



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/9174>

DOI: 10.4000/12xyz

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Elia Vitturini, «La produzione sociale di memorie marginali. I casi studio delle minoranze del Somaliland e dei giovani migranti somali in Italia», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXVII, n. 26 (2) | 2024, online dal 20 décembre 2024, consultato il 21 décembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aam/9174> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/12xyz>

Questo documento è stato generato automaticamente il 21 dicembre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

La produzione sociale di memorie marginali. I casi studio delle minoranze del Somaliland e dei giovani migranti somali in Italia

The Social Production of Marginalized Memories. The Case Studies of Minorities in Somaliland and Young Somali Migrants in Italy

Elia Vitturini

1. Introduzione

- 1 Questo articolo analizza con un approccio comparativo due forme di elaborazione e gestione sociale del passato documentate presso altrettante tipologie di soggetti che si riconoscono in un'appartenenza culturale somala. Come sottolineato da Michel-Rolph Trouillot, occorre tenere presente sia lo scarto che le sovrapposizioni tra il processo storico e le sue narrazioni (Trouillot 2015 [1995]: 23). Dato che «la storia si rivela solo attraverso la produzione di specifiche narrazioni», occorre dare maggiore importanza a «come la storia funzioni» piuttosto che al «cosa la storia sia», ovvero al prodursi delle narrazioni in un processo a cui concorrono il continuo operare del potere e l'influenza delle tracce degli accadimenti che ne predispongono il palcoscenico (Trouillot 2015 [1995]: 25-28). L'elaborazione sociale del passato può assumere forme mature, trasmesse attraverso ruoli, reti e codici rappresentativi ben delineati all'interno di un gruppo oppure, al contrario, può rivelarsi a partire dalla vistosa assenza del passato, ovvero da idee e pratiche socialmente riconoscibili volte al silenziamento di specifici eventi o processi storici; un silenziamento che può essere funzionale al preservare la memoria stessa (Bellagamba 2017).
- 2 Considerare la memoria come situata nel tempo e funzione delle relazioni sociali ci conduce a definirla come un insieme organico di quelli che Michael Lambek definisce

«*claims*», i quali sono culturalmente strutturati e moralmente orientati, poiché hanno luogo in uno spazio intersoggettivo in cui si articolano negoziazioni morali attorno all'identità individuale e collettiva (Lambek 1996: 239-249). Le rappresentazioni del passato e le memorie analizzate in questo articolo costituiscono dei *claims* socialmente riconosciuti come problematici e sospesi, mostrano i tratti di «atti culturali impuri» (Di Pasquale 2018: 226-227), capaci di creare disordine o comunque occupare una posizione scomoda dentro agli ordini morali e culturali a cui appartengono: non sono caratterizzate dalla codificazione e formalizzazione dei loro contenuti e canali di circolazione, né dalla gestione sociale del silenzio o dell'oblio su di esse; non sono nemmeno attivamente preservate o represses, ma riprodotte attraverso combinazioni contingenti di ricordo e oblio, spesso gestite in modo autonomo dai singoli attori sociali¹.

- 3 L'approccio comparativo dell'articolo si sviluppa attraverso la ricostruzione storico-etnografica di due forme sociali laboratoriali della memoria della subordinazione e dell'afflizione che si collocano in distinte arene sociopolitiche somale. Per laboratori della memoria intendo ambiti e forme di elaborazione del passato pensati dagli attori che vi partecipano come aperti, indefiniti, prudenti e posti ai margini. Questi laboratori si collocano, in altri termini, in un rapporto di tensione rispetto a processi di cambiamento sociale, politico ed economico in atto. Seppur consapevolmente ai margini, queste diverse tipologie di contenuti e gli attori delle pratiche di trasmissione ribadiscono anche la propria appartenenza ad una storia comune e una sfera morale-culturale somala. La rilevanza della memoria, della produzione-trasmissione di storie e dell'oralità nella cultura somala è stata individuata quale dinamica centrale del continuo processo di costruzione, o decostruzione, dell'appartenenza somala e di specifiche configurazioni comunitarie, sia presso i territori somali che nelle numerose diaspore internazionali. Come sottolineato da Hawa Mire, le storie «*track power*» sono estensioni del politico attraverso cui osservare – per via della loro facoltà di definire l'appartenenza congiungendo discendenza e appartenenza, passato e presente – le complessità, disomogeneità e le gerarchie che caratterizzano l'appartenenza somala (Mire 2022: 631). In altre parole, alcune storie e i soggetti che ne sono portatori finiscono ai margini dei repertori culturali, morali, degli ambiti sociali e arene politiche che organizzano le narrazioni attraverso cui si gioca la partita dell'appartenenza. Ma cosa accade concretamente in questi margini? Quali sono i fattori sociali, economici e politici che influenzano la dinamica di marginalizzazione? Come interpretano i soggetti tale posizionamento e come lo occupano praticamente?
- 4 Per rispondere a queste domande intendo confrontare due configurazioni storiche della marginalità molto diverse tra loro. La prima è costituita dall'eredità di alcuni elementi della gerarchia statutaria vigente tra i somali. Ho indagato questo oggetto presso alcuni membri di gruppi *gaboye*, un agglomerato di *qabil* (suddivisioni sociali che condividono un vincolo genealogico)² minoritarie diffuse in diverse porzioni dei territori somali. Le narrazioni storiche qui presentate affrontano il nucleo tematico del posizionamento sociopolitico di questi gruppi, identificati sulla base dell'appartenenza statutaria ascritta e oggetto di subordinazione e segregazione da parte delle *qabil* maggioritarie nei territori somali nord-occidentali. Una congiuntura storica importante in tal senso ha avuto luogo durante il dominio coloniale britannico in Somaliland (1885-1960); le narrazioni che ne sono derivate fanno i conti con l'impatto e l'eredità che queste

trasformazioni hanno avuto rispetto alle forme codificate dell'appartenenza gerarchizzata dei gruppi gaboye all'ecumene somala.

- 5 La seconda forma di elaborazione del passato discussa è costituita dalle memorie migratorie di giovani somali, per lo più tra i 18 e i 35 anni, giunti in Italia tra il 2013 e il 2023 attraverso le rotte internazionali del traffico o del contrabbando dei migranti. Si tratta di individui provenienti da diverse aree del Corno d'Africa e alle prese con la difficile gestione di norme, pratiche relazionali (connesse, ad esempio, al dovere della solidarietà o aiuto reciproco, *caawi* in somalo)³ e rappresentazioni collettive della propria esperienza nella cornice storica delle culture migratorie e delle loro reti sociali di appartenenza, dei regimi migratori e dei contesti economici europei. In diverse fasi della dislocazione internazionale dei gruppi somali, la partecipazione si è nutrita proprio della narrazione e della condivisione di memorie per ricostituire legami tra reti sociali disperse a seguito della guerra civile esplosa dalla fine del penultimo decennio del XX secolo (Shaffer *et al.* 2018). Le memorie delle migrazioni degli ultimi quindici anni occupano invece uno spazio ancora incerto dentro i «quadri sociali» che le dovrebbero strutturare (Halbwachs 1997 [1925]; Assman 1997 [1992]: 11-13) e nei «*memoryscapes*» (Argenti, Roschenthaler 2006: 40) che con i loro repertori sostanziano la cultura migratoria somala. Per «cultura migratoria» intendo un apparato di pratiche e valori condivisi in cui la migrazione è una presenza pervasiva, storicamente consolidata ed integrata nei processi che collegano individui, reti familiari e comunità locali a dinamiche e flussi di risorse esterni (Cohen 2004: 5-6, 29); apparati che non possono essere considerati in modo rigido ed essenzializzato ma piuttosto come emergenze storiche in perenne divenire, frutto di negoziazioni aperte e spesso conflittuali che vedono coinvolti i migranti e altri attori sociali (Hahn, Klute 2007: 13-16).
- 6 Processi di marginalizzazione diversi richiedono l'adattamento delle scelte metodologiche. Alle forme di elaborazione del passato dei Gaboye ho potuto accedere attraverso una ricerca etnografica che ho svolto nella Repubblica del Somaliland⁴ tra il 2014 ed il 2015 e un'indagine negli archivi coloniali britannici nel 2016⁵. Muovendomi fra la dimensione etnografica dei laboratori sociali della memoria e la ricerca di archivio, ho potuto tracciare le trasformazioni storiche delle forme di subordinazione, stigmatizzazione e marginalizzazione che i gruppi gaboye hanno subito, le mobilitazioni di carattere emancipatorio che in precise congiunture storiche hanno sviluppato e la relazione tra questi processi e le narrazioni storiche. Negli anni Quaranta del secolo scorso, Germaine Tillion rifletteva sulla relazione conoscitiva tra la sua soggettività di internata nel campo di Ravensbrück, i metodi osservativi appresi nella sua carriera di etnologa e la rigorosa documentazione storiografica del sistema di sterminio nazista. Per Tillion, la comprensione si configura come il muoversi in una strettoia tra il «partito preso» e l'assenza di partecipazione a una vicenda storica, che costituisce «un elemento d'incomprensione quasi radicale» (Tillion 2015 [1973]: 304-306), non compiendo scelte univoche – per esempio tra storia orale e archivio, o tra memoria e storia – ma interpretando e confrontando esperienze e rappresentazioni storiche diverse (Guolo 2021: 316). Con Michel Foucault, l'archivio è passato dall'indicare una specifica istituzione a definire l'interconnessione tra relazioni politiche e produzione culturale. L'archivio consiste in quella dimensione sistematica che si dà nello «spessore delle pratiche discorsive», ne determina l'enunciabilità e identifica il carattere sistematico del suo funzionamento (Foucault 2021 [1969]: 172-4). La storiografia e l'antropologia hanno iniziato a ricostruire la storicità dei contesti

colonizzati, come quelli africani, introducendo lo studio delle fonti orali e imparando a muoversi criticamente nei panorami politici in cui esse venivano prodotte e raccolte; ad esempio, distanziandosi dalle rappresentazioni del passato veicolate da gruppi egemonici, non solo i colonizzatori (Triulzi 1977). Mentre si assumeva domestichezza con queste forme di documentazione dei processi storici, si gettavano le basi per porle in dialogo critico con le tracce del passato lasciate dai poteri egemonici. Grazie ai contributi di autori come Bernard Cohn, Nicholas Dirks e dal gruppo dei *Subaltern Studies* si sono studiati gli archivi come «siti di produzione della conoscenza», «artefatti culturali» che a loro volta producevano fatti, categorie di classificazione della realtà e nozioni sull'autorità coloniale stessa (Stoler 2002: 85). La produzione testuale del potere coloniale presentava il passato come «razionale», «lineare» e fondato sulla ragion di stato. Secondo Ranajit Guha, per esempio, la capacità del discorso coloniale di assorbire il fenomeno delle rivolte contadine nell'India del XIX secolo nella «carriera del colonialismo» aveva l'effetto cruciale di privare i contadini del riconoscimento di «soggetti della storia» (Guha 1983: 2-3). Per Guha, quella soggettività poteva essere ricostituita destreggiandosi proprio dentro i testi prodotti dai poteri egemonici. Nicholas Dirks raggiunse convinzioni analoghe studiando il dominio coloniale britannico in India; servendosi del sapere antropologico, lo stato coloniale esercitava il potere su un soggetto culturalizzato e de-politicizzato cercando di fabbricare quello che Dirks chiama un «soggetto etnografico» (2015: 40-44).

- 7 John e Jean Comaroff affermarono che l'archivio coloniale può essere analizzato per ricostruire il «*field of argument*» che racchiude i pilastri del processo di trasformazione culturale coincidente con l'espansione globale del capitalismo europeo e l'imperialismo (1992: 33-35). Nell'archivio il ricercatore cerca di comprendere anche le altre voci che parlano dentro questo punto di vista, a partire proprio da come gli «interlocutori africani» interagivano con l'azione coloniale; questo approccio è definito dai Comaroff *against the grain* (1997: 52-53). In sostanza, l'analisi dell'archivio coloniale ha fornito strumenti per ricostruire come la soggettività storica dei dominati si sia costruita al contempo «insieme e contro il linguaggio politico dei colonizzatori» (Bellagamba 2004: 95). Attraverso la raccolta etnografica delle narrazioni del passato e l'osservazione dei contesti sociali di riproduzione delle narrazioni, ho definito i contorni di una prospettiva gaboye sul passato. Quest'ultima ha quindi costituito una guida nella ricerca d'archivio: una guida su quelle fasi della storia, delle istituzioni e del discorso politico coloniale che le narrazioni stesse indicavano come rilevanti. Questo percorso permette di tracciare le ombre che si proiettano sulle situazioni contemporanee, il cantiere della costruzione della soggettività postcoloniale (*Ibidem*: 102) e, quindi, il «funzionamento» della storia attraverso le stesse elaborazioni contemporanee del passato e i loro contesti di produzione.
- 8 Le memorie migratorie dei giovani somali giunti in Italia negli ultimi quindici anni, come le forme di elaborazione e trasmissione del passato dei Gaboye, occupano uno spazio circoscritto nella vita delle reti sociali a cui questi attori riconoscono di appartenere. Questa seconda ricerca etnografica ha avuto luogo in Lombardia nel 2019 ed è poi proseguita a Milano a partire dal 2022. Insieme a Luca Ciabarrì⁶, frequentiamo con regolarità i luoghi di ritrovo dei somali a Milano osservando e partecipando alle dinamiche relazionali, conduciamo interviste individuali e organizziamo dei forum di discussione grazie al supporto di due assistenti di ricerca somali, anche loro giunti in Italia negli ultimi anni. La marginalità dei giovani somali a Milano fa risaltare un quadro strutturato da attori della memoria distribuiti tra posizioni subalterne ed

egemoniche, quindi asimmetriche, che producono e negoziano in modo dinamico e performativo forme di appartenenza collettiva (Rodet, Reinprecht 2013: 9-10). Le storie migratorie possono rendere marginali delle soggettività in modi specifici secondo una dinamica di cui occorre ricostruire le griglie sociali e politiche (Pinelli 2013: 13). Proprio come determinati spazi fisici e simbolici attraversati durante il viaggio (Altin 2019: 29), la dimensione della memoria è una palestra, frequentata spesso individualmente, di apprendimento dello stare ai margini nei contesti europei, come appunto l'area metropolitana di Milano, in cui occorre destreggiarsi tra regimi burocratici complessi (e spesso imprevedibili) che gestiscono il mantenimento della permanenza legale e in cui occorre fronteggiare una condizione di vulnerabilità economica protratta. Per i giovani migranti, stare ai margini significa anche affrontare l'impatto di questi fattori rispetto alla partecipazione alle reti di appartenenza e di solidarietà distribuite tra i luoghi d'origine e le eterogenee diaspore somale. A differenza dell'etnografia in Somaliland, questa ricerca necessita di un continuo e costantemente rinegoziato lavoro di costruzione della fiducia reciproca. Le sessioni etnografiche raramente partono da circostanze di incontro spontaneo negli spazi urbani. Abbiamo organizzato sessioni di discussione a cadenza settimanale in uno spazio privato con partecipanti mobilitati tramite il passaparola; in esse affrontiamo tematiche eterogenee, spesso proposte e introdotte dai partecipanti stessi. Il tema della memoria e dell'elaborazione del passato è infatti immerso, talvolta soffocato, nei problemi della vita quotidiana a Milano e lungo le rotte della mobilità intra-europea, oltre che nelle opinioni e rappresentazioni connesse alla pratica dei valori culturali nei contesti migratori. Una parte essenziale degli incontri etnografici è pertanto costituita dallo scambio di informazioni e consigli su incombenze quotidiane: prenotazioni di appuntamenti presso gli uffici pubblici, gestione degli account di identità digitale certificata (SPID), prenotazione di visite mediche, e altre prassi e problematiche legate alla gestione della vita ordinaria. Si tratta di uno scambio multidirezionale che avviene tra partecipanti, assistenti e ricercatori.

- 9 A partire da questi contesti di interazione documentiamo come i giovani migranti dibattano tra loro; come immaginino e sperimentino la loro partecipazione a potenziali spazi di trasmissione delle loro esperienze nel tentativo di porre le basi per una costruzione (Declich, Rodet 2018: 449) moralmente e culturalmente significativa delle loro traiettorie migratorie. Attraverso le sessioni a cui partecipiamo e che contribuiamo a costruire, essi riflettono concretamente attorno alla questione del chi e come sia pronto a ricevere le loro memorie, una dinamica che contiene il problema fondamentale della soggettivazione del portatore di memoria (Beneduce 2016: 275).

2. Il processo storico di emancipazione e la memoria ingombrante della marginalizzazione dei Gaboye in Somaliland

- 10 I Gaboye sono un agglomerato di *qabil*, gruppi identificabili sulla base di appartenenze genealogiche patrilineari distinti tra loro, minoritari da un punto di vista strettamente demografico. Condividono una medesima posizione nella gerarchia di status dei gruppi somali in tutto il Corno d'Africa che li vede occupare uno strato inferiore rispetto ai membri dei gruppi genealogici maggioritari. La manifestazione esteriore della loro subordinazione di status è costituita dal fatto che è largamente vigente una rigida

segregazione matrimoniale tra i Gaboye ed i membri delle *qabil* maggioritarie. Questa prescrizione è ancora ampiamente rispettata nei territori somali come nella diaspora, sebbene le eccezioni non manchino. Un altro elemento rilevante è costituito dall'associazione tra i membri dei gruppi gaboye e alcune attività professionali-lavorative che la maggior parte dei somali considera degradanti; esse sono spesso attivamente proibite per i non-Gaboye attraverso forme di controllo del mantenimento dell'onore interne ai gruppi genealogici e alle reti familiari. Inoltre, secondo fonti scritte prodotte da funzionari coloniali e antropologi tra i primi anni del XX secolo e gli anni Cinquanta, fino alla congiuntura storica discussa di seguito i Gaboye non avevano facoltà di partecipare allo scambio del prezzo del sangue, o *diya*⁷, come tutti gli altri gruppi genealogici. Gli agglomerati gaboye vivevano assieme a, e sotto la tutela di, un patrono che garantiva per loro in caso di disputa con membri di altri gruppi maggioritari⁸.

- 11 Durante la mia ricerca sui Gaboye, il mio interesse si volgeva verso i territori somali nord-occidentali che dal penultimo decennio del XIX secolo erano stati il Protettorato britannico del Somaliland. Quando nel 2014 mi recai a Hargeisa, la capitale della Repubblica del Somaliland, osservai subito che i Gaboye erano segregati dal punto di vista matrimoniale, molti di loro svolgevano gli stessi lavori degradanti descritti già in epoca coloniale. Molti altri, invece, si adoperavano in diversi ambiti lavorativi. Il lessico somalo che li identificava era profondamente cambiato rispetto a quello riportato dalle fonti coloniali: i Gaboye oggi preferiscono identificarsi sulla base di appartenenze genealogiche analoghe a quelle di tutti gli altri gruppi somalilandesesi.
- 12 Nonostante questi profondi cambiamenti rispetto al passato, la prima domanda che molto spesso mi sentivo e mi sento porre ancora oggi dopo aver spiegato scopi e contenuti della mia ricerca – rivolta sia da membri dei gruppi gaboye che delle *qabil* maggioritarie – è: «sulla base delle tue ricerche, hai capito come è iniziato tutto questo?». Questa domanda è probabilmente legata al fatto che in passato, come già documentato dagli scrittori di epoca coloniale, circolavano dei racconti sulle origini che spiegavano attraverso eventi specifici una originaria perdita di status o di potere che venne trasmessa nel tempo attraverso le linee genealogiche a tutti i gruppi gaboye. Durante la mia ricerca, però, questi racconti e alcune norme comportamentali quotidiane che regolavano le interazioni tra i Gaboye e i membri dei gruppi maggioritari circolavano poco e venivano derisi, se non addirittura guardati con sospetto come una colpevole indulgenza a credenze e pratiche in contrasto con l'Islam. Seppure alla luce di cambiamenti evidenti a tutti, la curiosità degli interlocutori sull'origine dei Gaboye continuava a radicarsi nella convinzione che attraverso la ricostruzione dell'origine si potesse comprendere la vera natura del problema della loro condizione e della loro marginalizzazione che si protrae fino ad oggi. La domanda sulle origini riflette un approccio alla storicità della condizione dei Gaboye che dipende da quella che Jan Assman definiva la «memoria culturale», una rappresentazione collettiva del passato che «si coagula in figure simboliche», in cui «la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito»; il mito a sua volta costituisce una «storia fondante», che si fa reale «come forza durevole normativa e formativa» (Assman 1997 [1992]: 26-27).
- 13 Mi sono trovato di fronte alla situazione in cui alcuni aspetti del passato dei Gaboye sembravano, a molti interlocutori, importanti per comprendere la natura della loro discriminazione; ma la memoria culturale era largamente screditata. Il percorso di

ricerca finì quindi per essere guidato dalla seguente domanda: come affrontare la questione della storicità della condizione dei Gaboye uscendo dal vicolo cieco delle narrazioni sulle origini e della storia fondante? Ho allargato le tipologie di narrazioni storiche orali mettendo da parte il discorso sulle origini per affrontare le testimonianze degli anziani, ovvero di chi aveva vissuto trasformazioni importanti nella storia dei Gaboye ad Hargeisa, come ad esempio la stessa migrazione in città. L'intento era quello di tracciare una cronologia storica dei momenti importanti anche dopo la fine del dominio coloniale nel 1960, in relazione ad avvenimenti significativi della storia somala, come la guerra civile nel nord-ovest della Repubblica Somala alla fine del penultimo decennio del secolo scorso e il processo di pacificazione che poco dopo portò alla nascita della Repubblica del Somaliland (Vitturini 2023: cap. 6). Dopo la ricerca sul campo, sono andato a cercare le tracce delle trasformazioni del periodo coloniale negli archivi britannici. Questi ultimi permettevano di porre in dialogo repertori diversi per ricostruire etnograficamente il carattere processuale della marginalizzazione dei Gaboye: l'intreccio di permanenza e mutamento plastico nella storia della loro condizione, e l'intreccio di permanenza e trasformazione delle narrazioni o rappresentazioni di questa storia.

- 14 Nel corso della raccolta della memoria orale mi sono trovato in mano una serie di fondamentali nodi storici a cui determinati interlocutori gaboye conferivano molta importanza. Alcuni anziani gaboye che intervistai ad Hargeisa tendevano a sottolineare il carattere epocale di alcuni eventi occorsi negli ultimi anni del protettorato britannico conclusosi nel 1960. In quel periodo, essi erano numerosi in città. Avevano occupato un'area centrale vicina al mercato principale e costituito una sorta di villaggio abitato solo da Gaboye dentro la città che, dal 1941, era diventata la capitale del Protettorato. Oltre a strutture abitative temporanee, la zona ospitava anche attività produttive e siti in cui si concentravano diversi lavoratori gaboye specializzati con i loro apprendisti e assistenti: si trattava soprattutto di conciatori, calzolari e fabbri. Gli anziani interlocutori, oltre ad alcuni anziani appartenenti ai gruppi maggioritari, ricordavano come i Gaboye si sentissero forti perché, come mai era accaduto a memoria loro, si vedevano come un gruppo numeroso.
- 15 Un elemento cardine della memoria orale dei Gaboye ad Hargeisa era legato al momento in cui riconobbero un proprio rappresentante, memoria custodita dai discendenti dell'uomo in questione e da altri anziani gaboye. L'evento si colloca negli ultimissimi anni prima della fine del Protettorato, probabilmente tra il 1957 ed il 1960, ed è pregno di importanza. Sintetizzo i contenuti in comune tra le diverse versioni che raccolsi: i Gaboye di Hargeisa decisero che dovevano avere un proprio rappresentante; diversi anziani e figure religiose gaboye si mobilitarono per organizzare una *shiir*, l'assemblea dei membri maschi adulti di una determinata unità genealogica che assume importanti decisioni di interesse collettivo; l'assemblea si tenne un giorno in un'area centrale della città vicina all'insediamento gaboye e la partecipazione fu cospicua; molti Gaboye erano armati e ci fu tensione in città; diverse figure di prestigio parlarono e l'assemblea decise di nominare come proprio rappresentante un uomo molto conosciuto, membro di una famiglia numerosa da tempo insediata ad Hargeisa e che faceva il commerciante di bestiame; dopo l'assemblea una delegazione di Gaboye si recò dalle autorità britanniche e chiese il riconoscimento del rappresentante e della costituzione di un gruppo di Gaboye che pagasse autonomamente (senza la mediazione di un patrono) il prezzo del sangue, la *diya* o *mag* in somalo. I funzionari coloniali fecero delle valutazioni ed accertarono che i Gaboye di Hargeisa erano in grado di raccogliere

la quantità di ricchezza necessaria a pagare la compensazione per l'uccisione di un uomo adulto, ovvero 100 cammelli; alcuni anziani delle *qabil* maggioritarie si recarono dai funzionari britannici e chiesero di non riconoscere il nuovo rappresentante gaboye, ma i funzionari accettarono e registrarono, con il titolo di *caaqil* (plur. *caaqilo*), l'uomo scelto durante l'assemblea. Egli fu il primo *caaqil* gaboye riconosciuto in Somaliland (Vitturini 2023: cap. 4).

- 16 Questa narrazione presentava il resoconto di un cambiamento radicale – occorso in circostanze specifiche e circoscritte – rispetto al posizionamento dei gruppi gaboye per come veniva raccontato dalle fonti scritte di epoca coloniale o da altre fonti orali gaboye su fatti antecedenti agli anni Cinquanta. Le storie raccolte ponevano degli interrogativi a cui i documenti lasciati dai funzionari coloniali britannici potevano rispondere. La memoria conteneva dei dettagli che costituivano degli elementi significativi per ricostruire un articolato intreccio di processi attraverso cui la condizione dei Gaboye è cambiata. Senza un'indagine negli archivi che restituisse il punto di vista dei colonizzatori su processi importanti, come l'espansione di Hargeisa sin dagli anni Venti (Samatar 1989: 52-56; Tahir 2021), la ricostruzione delle trasformazioni della condizione dei Gaboye in questa regione dei territori somali sarebbe risultata assai più difficile. Come esempio della produttività del dialogo tra narrazioni diverse del passato, è utile ripercorrere brevemente la questione del titolo di *caaqil*: da contenuto della memoria orale a oggetto di indagine presso gli archivi coloniali.
- 17 Nella speranza di trovare negli archivi elementi circostanziati sull'*caaqil* – o «Akil» come scrivevano i funzionari – e sulle figure di prestigio gaboye durante gli anni finali del Protettorato, è emersa invece in modo evidente l'enorme rilevanza che questo termine rivestiva nell'arco di numerosi anni nei documenti coloniali. Tale rilevanza ha permesso di approfondire l'importanza, ed il carattere epocale, della registrazione del primo *caaqil* gaboye. Gli *caaqilo* erano una specie di ossessione per i funzionari coloniali: li registravano, li stipendiavano, li controllavano, li usavano come spie anche per monitorare la situazione lungo i porosi confini tra il Protettorato e la sfera d'influenza dell'Impero Etiopico subito a sud. In breve, gli *caaqilo* erano uno dei pilastri dell'esigua, scalagnata e mal finanziata macchina amministrativa britannica in Somaliland. Concentrandosi su documentazione selezionata soprattutto dopo il 1920, anno in cui i britannici riuscirono a stabilire un apparato amministrativo più capillare in Somaliland, è possibile raccogliere tracce contenute in documenti estremamente eterogenei che raccontavano come la figura dell'*caaqil* fosse cambiata nel tempo, acquisendo mansioni diverse, divenendo oggetto di norme e anche di ambiziosi piani di riorganizzazione complessiva dell'amministrazione coloniale in Somaliland.
- 18 Uno degli aspetti centrali della questione che emerge dai documenti lasciati dai funzionari coloniali, e per lo più conservati nel fondo del Colonial Office presso The National Archives di Londra, è che sin dalla fine degli anni Venti del secolo scorso le autorità vedevano negli *caaqilo* l'istituzione su cui incentrare l'impianto dell'*indirect rule* in Somaliland: gli *caaqilo* sono definiti come le «*native authorities*» attorno a cui costruire il nuovo impianto amministrativo. Il Governatore Kittermaster racconta qualcosa di estremo interesse nel dispaccio n. 236 del 24 novembre 1930, indirizzato al Segretario del *Colonial Office*. Nel contesto di un testo in cui afferma l'imprescindibilità dello sforzo amministrativo di far avanzare l'agenda dell'*indirect rule* in Somaliland, egli scrive:

[...] the representation is estimated to be somewhere in the neighbourhood of one Akil for every 1,000 persons. In spite of this representation one of the most common requests for me to receive is for the appointment of additional Akils. Every small section as soon as it acquires any wealth or standing demands its own Akil pleading that as the Akil representing them does not belong to them their affairs get neglected. The family counts for so much with the Somalis that there is some truth in this⁹.

- 19 Questo esempio pone all'attenzione fondamentali elementi contestuali che permettono di capire perché e che cosa significasse per i Gaboye degli anni Cinquanta mobilitarsi per ottenere la registrazione di uno *caaqil* da parte delle autorità del Protettorato: questa mobilitazione era rivolta al rendersi autonomi dentro la struttura politica oggettiva dello stato coloniale. Per i custodi della memoria, la rilevanza degli accadimenti non risiede tanto nel dettaglio del titolo di *caaqil* riconosciuto ad uno di loro, ma nel fatto che in quella circostanza essi furono in grado, attraverso il loro numero, di convincere gli amministratori britannici e imporre al resto della società somalilandese, il riconoscimento di un proprio rappresentante ed un proprio leader. Spesso l'archivio è cieco rispetto agli spazi di creatività o di appropriazione che il progetto di potere coloniale aprì nei contesti sociali in cui si dispiegava; così è stato per i Gaboye, la cui condizione che condusse alla mobilitazione di Hargeisa negli anni Cinquanta passa quasi inosservata negli archivi britannici. Tuttavia, ponendo in dialogo queste due tipologie di fonti si acquisisce una più integrata comprensione della storia delle trasformazioni della condizione dei Gaboye nella società somalilandese, di come i Gaboye seppero usare lo sforzo di implementazione dell'*indirect rule* contro la gerarchia di potere somala che storicamente li aveva visti sottomessi agli altri gruppi genealogici ed incapaci di esprimere delle strutture politiche autonome.
- 20 Questo dialogo tra fonti diverse consente di ricostruire la traiettoria longitudinale che conduce sino alla posizione precaria della memoria gaboye nel contesto contemporaneo di Hargeisa. Durante la ricerca, i resoconti degli anziani sul primo *caaqil* non circolavano stabilmente all'interno dei gruppi gaboye in città, e molti giovani incontrati ne avevano una scarsa conoscenza o li ignoravano del tutto. Il racconto orale della mobilitazione non costituisce un supporto narrativo diffuso e attivamente preservato tra i Gaboye; solo alcuni soggetti che ne sono stati testimoni diretti o le cui storie familiari ne sono state direttamente influenzate posseggono una memoria vitale di quegli eventi. Il passato, anche quello di congiunture storiche emancipatorie come questa, è infatti un elemento problematico per i Gaboye di Hargeisa e per i loro rapporti con il resto della società somalilandese. Riconnettere narrazioni, come quella commentata poco sopra, al processo storico certifica pubblicamente che una condizione subordinata esisteva, che ci fu bisogno di una mobilitazione per indebolirne il carattere formale e, soprattutto, che alcuni suoi caratteri ancora persistono.
- 21 La versione dell'Islam oggi dominante nei territori somali non ammette discriminazioni o segregazioni sulla base di appartenenze di status ascritto. Offendere un Gaboye che esibisce una piena aderenza ad una condotta di vita islamica per via del suo status di nascita non si può fare pubblicamente in molti contesti somali. Tutto il lessico che definiva le identità dei Gaboye, sovraccarico di disvalore e considerato alla stregua di veri e propri insulti, è pressoché scomparso dal linguaggio quotidiano e dal dibattito pubblico in Somaliland. Opporsi al matrimonio, per esempio della propria figlia, con un Gaboye è prassi comune ma è un atto che va gestito con discrezione poiché pone in una condizione difficile nei confronti delle regole religiose. Lo sforzo argomentativo contro

la discriminazione dei Gaboye basato sull'Islam ha luogo costantemente nel dibattito pubblico somalo, nelle preghiere presso le moschee, nella dialettica politica, nelle poesie. Il discorso religioso ha avuto una efficacia profonda nella vita quotidiana (anche se non risolutiva). Nelle narrazioni del passato dei Gaboye, la maggior parte dei somalilanesi, dunque, vede l'impronta del carattere immorale della discriminazione, presente e passata, dei Gaboye; e l'Islam è la carta morale suprema che lo certifica. La circolazione organica delle narrazioni del passato diffonderebbe in modo pervasivo la denuncia di un prolungato radicamento nel passato della società di un costume in aperta violazione delle norme religiose. E ciò alimenterebbe le tensioni tra Gaboye e membri delle altre *qabil*.

- 22 Un altro tema che occupa una parte importante della discussione attuale sulla condizione marginale dei Gaboye in Somaliland – allontanandola dalle narrazioni del passato – riguarda la scarsa rappresentanza politica e negli apparati amministrativi della Repubblica del Somaliland. Barkhad Jama Batuun è il politico più conosciuto appartenente ad un gruppo gaboye e alle elezioni parlamentari del 2021 è stato il candidato che ha ricevuto più preferenze in assoluto (BBC News Somali 2021). Questo risultato può essere letto come uno sviluppo positivo rispetto a quanto egli stesso mi disse durante un'intervista nel 2014, quando era un attivista e ricopriva già un ruolo nello spazio pubblico somalilanesi: una delle questioni cruciali per i Gaboye è il loro scarso peso politico. Essendo meno numerosi delle altre *qabil* non riescono ad esprimere una rappresentanza elettorale consistente, quindi ad acquisire posizioni di peso nei partiti politici e nelle istituzioni della Repubblica del Somaliland¹⁰. Dal 2015, Barkhad Jama Batuun ha conquistato una grande popolarità e consenso elettorale divenendo una delle figure chiave del principale partito politico di opposizione (*Waddani*) nei confronti del partito e della leadership somalilanesi al potere dal 2011 al 2024 (*Kulmiye*). La sua traiettoria politica è processualmente connessa alla mobilitazione gaboye degli anni Cinquanta, poiché è in quella congiuntura che nell'arena politica della regione i Gaboye ottennero le prime istituzioni autonome e occuparono una posizione riconosciuta nello spazio politico locale. Tuttavia, riconnettere le mobilitazioni contemporanee a quel sedimento storico renderebbe evidenti alcuni tratti problematici della genealogia della soggettività (e autonomia) politica gaboye. Essa è relativamente recente, connessa ad una specifica congiuntura storica e quindi il richiamo al passato ribadirebbe la differenza e l'eccentricità politica dei Gaboye rispetto alle altre *qabil*. Astratta dal contesto dell'arena politica del Somaliland coloniale, in cui l'amministrazione britannica giocava il ruolo cruciale nel riconoscimento-cooptazione delle istituzioni politiche locali, la memoria dell'emancipazione degli anni Cinquanta risulta problematica poiché in contraddizione rispetto alla rappresentazione e alle condizioni imposte dalla marginalità politica dei Gaboye nella dimensione contemporanea della Repubblica del Somaliland. Nell'arena politica somalilanesi, ai Gaboye preme sottolineare piuttosto che essi appartengono a *qabil* pienamente costituite proprio come tutti gli altri somalilanesi ed in virtù di ciò, anche se meno numerosi, dovrebbero avere un proprio spazio di rappresentanza.
- 23 Un ulteriore elemento che condiziona la circolazione sociale della memoria e delle narrazioni del passato riguarda l'orizzonte temporale della vita di molti Gaboye ad Hargeisa. Nel corso di numerose interviste e incontri informali emerse il problema della trappola della «lotta quotidiana», come la definì un giovane gaboye istruito¹¹. La stragrande maggioranza dei Gaboye di Hargeisa dipende da attività lavorative che sono trasmesse (in quanto repertori di conoscenze), ereditate (in quanto mezzi di

produzione) dalle generazioni precedenti ed associate al loro status. Si tratta di attività, come quella di barbiere, calzolaio o produttore di stoviglie in metallo, che generano un guadagno quotidiano in grado di garantire a malapena la sussistenza del nucleo familiare; i giovani sono chiamati precocemente a dare un contributo al lavoro dei genitori, divenendo assistenti e partecipando ad attività ausiliarie come il reperimento di materiali o la vendita. Queste mansioni risucchiano i giovani gaboye in una «lotta quotidiana» che li intrappola in una condizione economica precaria sin dalla prima giovinezza. Un giovane fabbro raccontò che da bambino, a prezzo di grandi sacrifici, la sua famiglia riusciva a mandarlo a scuola; si limitava ad aiutare il padre nel suo lavoro di fabbro solo nel pomeriggio, in particolare nella vendita degli utensili prodotti al mattino. Un giorno, la sorella ebbe un litigio con la figlia di un vicino e quest'ultima rimase ferita; il padre del giovane non riuscì a raccogliere il denaro per pagare le spese mediche dovute alla famiglia della giovane ferita e la procedura per la raccolta della compensazione fu difficoltosa. Come è consuetudine in Somaliland, l'uomo venne pertanto posto in arresto dalla polizia e rimase in prigione per alcuni mesi. In quel periodo, il giovane dovette adattarsi ad applicare quello che aveva imparato e prese il posto del padre nella produzione di oggetti in metallo. Anche quando il padre uscì di prigione, non tornò più a scuola e così iniziò la sua «lotta quotidiana» per la sussistenza¹².

- 24 La lotta quotidiana è una dimensione temporale dell'esistenza specifica che viene contrapposta alla dimensione del «futuro». Questi due ordini temporali venivano spesso identificati come parametri per una categorizzazione fondamentale tra gli esseri umani: c'è chi vive nella lotta quotidiana e chi vive per il futuro. Tra gli elementi che qualificano l'orizzonte temporale del «futuro» ci sono la frequentazione della scuola, specie l'istruzione superiore, e il matrimonio ritardato. Un Gaboye all'epoca della ricerca prossimo ai 30 anni che ho incontrato con frequenza regolare, laureato presso un'università locale e attivamente coinvolto nel tentativo di costruirsi una carriera politica attraverso la militanza nel partito di governo, rivendicava con orgoglio i propri studi universitari e il fatto di non essere sposato. Quando gli interlocutori gaboye, apprendendo che non era ancora sposato, lo apostrofavano dicendo: «sei un Isaq [membro di una *qabil* maggioritaria]!», lui lo prendeva come un complimento¹³. Istruzione e matrimonio procrastinato venivano descritti come caratteristiche proprie di un Gaboye «anomalo», che riesce a vivere fuori dalla dimensione della lotta quotidiana.
- 25 Molti Gaboye associavano la scarsa conoscenza e interesse verso il passato alla denuncia della condizione gaboye contemporanea come irrimediabilmente segnata dalla lotta quotidiana. Essa si caratterizza per una vulnerabilità economica strutturale e identifica una condizione esistenziale segnata da uno specifico rapporto con il tempo. La prigione dell'orizzonte giornaliero del lavoro si contrappone all'orizzonte del «futuro» che richiede la facoltà di sostenere sacrifici economici, procrastinando la maturità lavorativa e sociale. Ma essa rende poco rilevante anche la narrazione del passato poiché schiaccia nel presente le biografie di individui, reti di supporto familiari, larghe porzioni delle *qabil* gaboye e con esse le rappresentazioni della loro marginalità nel Somaliland contemporaneo.

3. Elaborazioni e laboratori sociali della memoria migratoria

- 26 Come i Gaboye, nel discutere il rapporto mnemonico con il passato, con l'esperienza di solito drammatica del viaggio fino all'Italia, ma spesso anche con la traiettoria di vita più in generale, i giovani somali giunti attraverso la Libia dopo il 2010 considerano l'opportunità di preservare il passato come una questione ambigua e contraddittoria. Alcuni interlocutori affermano di ricordare con orgoglio il proprio percorso di vita e migratorio – che i somali chiamano *tahriib* (Ciabbarri 2024: 65-68; Vitturini 2024: 100-101) – comprese le sue parti più drammatiche in Libia; c'è chi sostiene che la memoria sia uno strumento imprescindibile per affrontare il presente; alcuni interlocutori hanno addirittura descritto la narrazione retrospettiva come potenziale strumento per ottenere giustizia, una riparazione per i torti subiti prima o durante il viaggio.
- 27 Said è un giovane poco più che ventenne da poco arrivato in Italia. Ha descritto la sua esperienza in Libia come particolarmente lunga e drammatica; la partenza via mare venne bloccata diverse volte, la famiglia elargì molto denaro (circa 15.000 dollari) e Said fu costretto a rimanere in un campo informale gestito da trafficanti. Durante una pausa in una conversazione collettiva con altri giovani somali, rimanemmo da soli e Said colse l'occasione per dirmi qualcosa che lo premeva: «Vorrei quasi scrivere un libro sulla Libia. Ma sarebbe un libro molto spesso». Il progetto del libro era in realtà una scusa per dirmi che la ferma convinzione di dover documentare ciò che era accaduto a lui e ad altri giovani migranti aveva accompagnato diverse fasi della sua esperienza di viaggio. Durante la permanenza in Libia, a prezzo di enormi rischi, Said iniziò a scattare foto e girare video con un cellulare che coloro che gestiscono i campi informali di detenzione (chiamati *magaafe* dai somali) affidavano a turno ai migranti per contattare le loro famiglie. Said aveva creato un profilo Facebook non riconducibile direttamente a lui su cui caricava immediatamente la documentazione raccolta prima di cancellarla dalla memoria del telefono. Approfittando del fatto che eravamo in disparte, mi mostrò una piccola parte di questa documentazione; le foto ritraevano gli effetti delle torture sul corpo dei migranti, le condizioni di vita, in particolare le persone ammassate nei capannoni (i cosiddetti *magazin*) e altri aspetti della quotidianità, per esempio alcuni strumenti costruiti in modo fortunoso dai giovani per praticare esercizio fisico. Said ritiene questa documentazione estremamente importante ma si trova in un processo di riflessione, in cui ha voluto coinvolgermi, su come gestirla, dall'esito ancora incerto.
- 28 Durante un'altra conversazione a cui partecipavano tre somali, tutti di poco meno o poco più di trent'anni e arrivati per la prima volta in Italia tra il 2016 e il 2018, Maxamed argomentò in modo convinto in difesa dell'utilità della memoria. Ricordare (*xasuus* in somalo) è molto importante ed è un'attività che va coltivata: la memoria della propria vita prima del *tahriib* serve a rinnovare costantemente l'impegno per costruire il proprio futuro, mentre ricordare i momenti più difficili del *tahriib*, come la permanenza in Libia, serve a trovare forza e soluzioni per affrontare i problemi della vita quotidiana, come ad esempio la difficile convivenza in appartamenti affollati a Milano, o le tortuose procedure per il rinnovo dei documenti degli uffici dell'immigrazione. Maxamed commentò: «devi farti un museo qua dentro, nella tua testa». Per «museo» intendeva un bagaglio di esperienze e conoscenze apprese a caro prezzo che hanno un valore primariamente per l'individuo che le ha accumulate e che

pertanto può servirsene all'occorrenza per affrontare il presente. Dopo aver ascoltato Maxamed, Ismaciil intervenne dicendosi radicalmente in disaccordo: «Bisogna dimenticare! Il passato, soprattutto i problemi, non si possono sistemare. Pensare al passato ti può bloccare la mente, mentre invece tu devi pensare alla strada dritta davanti a te». Ahmed che aveva ascoltato le diverse posizioni esclamò: «Più cerchi di dimenticare, più ti ricordi!»; ciò spinse Ismaciil a precisare il suo punto di vista: «Non intendevo dire che si può dimenticare, intendevo che è opportuno non ricordare». Il punto della discussione su cui si delinearono queste opinioni radicalmente diverse divenne quindi l'opportunità, o meno, di uno sforzo attivo, inteso comunque da tutti in senso individuale, per ricordare¹⁴.

- 29 L'esperienza del *tahriib* è il perno della riflessione e dei diversi modi di concepire e condurre questo sforzo. Il *tahriib* implica un carico terribile di sofferenza fisica individuale ed esercita un violento riposizionamento del giovane migrante nella rete sociale a cui riconosce di appartenere, a partire dalla rete familiare estesa (*reer*). Per la rete familiare di chi ha viaggiato attraverso la Libia, soprattutto dopo il 2010, il *tahriib* ha implicato un'enorme pressione emotiva e materiale: oltre alla preoccupazione derivante dai rischi e dalle minacce a cui il proprio congiunto in viaggio veniva sottoposto, così da estorcere denaro per consentire di continuare il viaggio via mare verso l'Italia, la spesa sostenuta è stata ingente; elargizioni, prestiti, vendita di beni come bestiame o proprietà immobiliari (Ali 2016; Simonsen, Tarabi, 2024: 124-126) hanno generato profondi sconquassi nel tessuto morale ed economico che tiene insieme le *reer*. Sintetizzando queste dinamiche, e dopo aver raccontato in modo dettagliato la storia del suo viaggio da Mogadiscio a Milano, un interlocutore chiosò dicendo: «il *tahriib* ti cancella la mente»¹⁵.
- 30 La specificità delle modalità di viaggio del *tahriib*, e le conseguenze sulle reti sociali dei migranti, si combina con altri fattori che caratterizzano l'esistenza a Milano. Nelle conversazioni e nelle interviste condotte nel 2023, molti interlocutori sottolineavano l'affanno nel gestire la complessità e l'inefficienza delle procedure burocratiche richieste per ottenere o rinnovare i documenti per la permanenza in Italia. Un secondo motivo di preoccupazione è costituito dall'estrema difficoltà nel reperimento di una sistemazione abitativa nell'area metropolitana di Milano, in cui le offerte accessibili ai migranti somali si limitano molto spesso a posti letto (*sariir* in somalo) in affollati appartamenti subaffittati; i prezzi alti e l'offerta limitata sono elementi di forte preoccupazione perché condizionano anche gli immaginari sul proprio futuro, per esempio di quei giovani che hanno una moglie e/o figli altrove e che vorrebbero far arrivare in Italia attraverso la procedura di ricongiungimento familiare. Un altro problema è costituito dalla difficoltà di raggiungere una condizione lavorativa stabile e ben retribuita; gli stipendi bassi e le assunzioni intermittenti, in particolare tramite l'intermediazione delle agenzie private di somministrazione del lavoro, determinano spesso prolungate fasi di precarietà economica che impediscono ai giovani somali di stabilizzarsi a Milano e di ricostituire il proprio ruolo di membri delle reti di supporto delle *reer* distribuite tra i luoghi d'origine e la diaspora. Per la combinazione tra questi fattori, molti interlocutori vedevano il *tahriib* come un punto di rottura della continuità biografica (come il giovane citato poco sopra) e perdevano di vista il carattere longitudinale della propria traiettoria. La vita si dipana nel perenne presente della precarietà economica e della frammentazione delle reti sociali sperimentate in modo prolungato in Italia o in Europa. Essa appare assimilabile alla lotta quotidiana che

intrappola molti Gaboye nel contesto urbano di Hargeisa, in relazione alla quale la memoria non stabilisce raccordi significativi tra passato, presente e futuro.

- 31 È da queste condizioni di stallo individuale che si determina lo stallo discorsivo sulla rappresentazione del *tahriib* in quanto dinamica sociale. Nel corso di una sessione collettiva in cui stavamo discutendo di altri temi, colsi l'occasione per porre la questione della rappresentazione del *tahriib*. Stavamo leggendo, traducendo e commentando una poesia composta negli anni Quaranta del secolo scorso dal poeta Haji Adan Ahmed Afqalooc (citata ed analizzata in Mohamed 2002: 209-210), il quale raccontava del suo imprigionamento da parte delle autorità coloniali britanniche quale necessario sacrificio nella nobile lotta per la liberazione (*gobanimo*) dei somali. I giovani partecipavano con vivacità interrogandosi sulle sfumature semantiche dell'idea di *gobanimo*, un termine che adoperato in un ambito discorsivo di carattere politico viene comunemente tradotto come «libertà» o «indipendenza», ma che rimanda più in generale ad una condizione di onorabilità e nobiltà riconosciuta come attributo morale ottenibile da un individuo o da una collettività. Essa viene raggiunta a prezzo di sacrifici, come l'imprigionamento nel caso di Afqalooc, che vengono riconosciuti ed esaltati. Posi la questione se sia opportuno narrare e rivendicare l'esperienza dei sacrifici e delle sofferenze del *tahriib* e della vita in Europa da parte dei giovani somali come un percorso che può condurre verso una condizione di «onorabilità»; un percorso che quindi, proprio come fece Afqalooc, possa essere narrato e preservato. Uno dei giovani immediatamente rispose: «non si può fare ancora, c'è troppa paura, e in alcuni casi vergogna: troppo pochi hanno costruito qualcosa di buono dal *tahriib*»¹⁶.
- 32 La questione della narrazione e della rappresentazione delle esperienze migratorie ha a che fare con la volontà dei giovani somali incontrati a Milano di «costruire qualcosa di buono» che funga da attestazione della propria capacità di adempiere alle norme che definiscono le modalità dell'appartenenza alla propria *reer* e, conseguentemente, alla «somalità» o *soomaalinimo*. Queste appartenenze, così come la pratica quotidiana di partecipazione e costruzione della relazione sociale nella migrazione, sono pervasi dal lavoro di gestione della vergogna, *ceeb* in somalo. La vergogna attraversa subdolamente i ricordi del *tahriib* di molti, delle ingenti risorse elargite dalla famiglia per permettere di giungere in Europa; si annida anche nelle fasi di particolare difficoltà come quelle vissute da molti giovani somali in cui hanno dovuto dormire per strada, sotto i cavalcavia nella zona nord-occidentale di Milano. Il problema principale della vergogna consiste però nel fatto che essa può trascinare dal passato e incombere sul futuro. Anche qualora una persona riuscisse a «costruire qualcosa di buono», ciò che è accaduto nel passato potrebbe riemergere e suscitare vergogna. Come disse il giovane Najib durante un'intervista: «la vita di una persona dipende dalla sua storia; i problemi che hai avuto saranno sempre con te come un possibile motivo di vergogna». Questo dato di per sé non condiziona in modo diretto la preferenza per il ricordo piuttosto che per l'oblio: esso può indurre ad un approccio come quello di Maxamed citato sopra, che vuole il ricordo quale strumento per gestire gli errori e le fonti di vergogna che popolano il passato, le cui conseguenze possono manifestarsi nel presente; ma può anche fondare l'approccio di Ismaciil che esalta l'oblio quale guscio che consente di occultare o distanziare le fonti di vergogna.
- 33 Najib fornì l'esempio di un giovane somalo la cui foto venne postata sulla pagina Facebook di un'organizzazione attiva nell'assistenza ai migranti nell'area metropolitana di Milano. Nel testo di accompagnamento si spiegava che il giovane

ritratto aveva vissuto un periodo difficile, dormendo per strada, ma ora grazie all'aiuto dell'organizzazione era sulla strada giusta per integrarsi. Secondo Najib, chi pubblicò la foto commise un grave errore producendo un esempio paradigmatico di *ceeb*. Quel post aveva narrato pubblicamente un percorso che voleva essere presentato come longitudinale e tendenzialmente positivo, ma non aveva fatto altro che fissare in una rappresentazione pubblica una fonte di *ceeb* permettendole di giungere dal passato a infestare il presente del giovane ritratto. Ciò era dimostrato dal fatto che, secondo Najib, questi per molto tempo non si fece vedere nel luogo di ritrovo dei somali a Milano¹⁷.

- 34 Nonostante tali elementi contestuali e culturali condizionino in modo estremamente costrittivo la circolazione di esperienze e quindi la produzione collettiva di una rappresentazione delle esperienze migratorie, i laboratori sociali della memoria sono operativi. La *reer* è un primo ambito sociale fondamentale in cui essi possono attivarsi. Hussein è un giovane attorno ai trent'anni giunto in Italia da circa dieci anni. Appartiene alla porzione minoritaria di somali che hanno compiuto passi decisivi, riconosciuti come tali dagli altri somali, verso la stabilizzazione economica in Italia. Alla fine del 2023, ha deciso che era arrivato il momento di recarsi in visita alla propria famiglia in una città del Corno d'Africa; dopo alcuni anni difficili, i genitori, alcuni fratelli e sorelle vi si erano stabiliti e vivevano in prossimità di numerosi altri parenti già stanziati lì¹⁸. Hussein sentiva la necessità di compiere questo viaggio per evitare l'accusa di essersi «insuperbito», *isla weyne* in somalo; si tratta di un'accusa che fa parte del repertorio di esperienze che caratterizzano le traiettorie migratorie somale da decenni e che si manifesta qualora il migrante si ritiri dalla rete familiare in cui circolano contatti, informazioni, supporto emotivo e materiale. Per evitare di essere bollato come *isla weyne*, Hussein si trattenne per diverse settimane e si sottopose ad attività come la partecipazione al matrimonio di una parente. Un'altra di queste attività consistette in una sorta di riunione familiare, che a Hussein apparve organizzata con cura, a cui parteciparono parenti stretti, ma anche zii, cugini più distanti e vicini di casa. La riunione durò molte ore e Hussein venne sottoposto a una sequela serrata di domande volte a ricostruire in modo accurato ogni aspetto della sua traiettoria migratoria, dalla tragica esperienza con i trafficanti libici, fino all'iter burocratico per ottenere i documenti e al funzionamento dei rapporti lavorativi in Italia. I partecipanti discutevano anche tra loro, confrontavano informazioni che già possedevano con quanto Hussein rivelava.
- 35 Durante la nostra intervista, Hussein disse che in quella sede aveva esposto in modo esaustivo e dettagliato quanto gli era capitato negli ultimi anni: si sentiva forte di quanto aveva ottenuto e convinto che tutti i suoi sacrifici stavano assicurando un futuro ai suoi figli; inoltre comparava la sua traiettoria con quella di molti altri somali che conosce nell'area metropolitana di Milano e che vivono in condizioni economiche molto più precarie. Tuttavia, in diverse fasi percepì chiaramente lo stupore e l'incombere della *ceeb* tra l'uditorio. Ad esempio, nel suo racconto riferì senza esitazioni di aver lavorato per un certo periodo nella pulizia di spazi comuni e dei bagni in una mensa. Si tratta di un lavoro che nessun membro della sua famiglia nei territori somali compie, associato a chi proviene da un contesto familiare segnato da una povertà strutturale (non dalla precarietà economica), a chi non è riuscito a mettere a frutto quanto la propria rete familiare ha da offrire, o a chi riveste mansioni economiche modeste per via della propria appartenenza a specifiche categorie di status inferiore (come i Gaboye). Hussein ricordava che in questa fase del suo resoconto una zia non si

trattenne ed esclamò: «mi dispiace molto per te!». Nella spiegazione che mi ha fornito, Hussein si è dichiarato immune rispetto alla *ceeb* che pure aleggiava nella stanza. Egli ha posto la sua traiettoria al servizio del laboratorio sociale della memoria e della rappresentazione migratoria che opera nella sua rete familiare. La sua traiettoria si aggiunge a quella delle generazioni precedenti di migranti, per esempio di alcuni fratelli molto più grandi che si sono trasferiti in altri paesi europei diversi anni prima di lui. Hussein mi ha detto di non curarsi delle conseguenze del suo racconto, anzi si dice soddisfatto che le persone sappiano quanto siano difficili il *tahriib* e la vita in Europa. Ma sa anche benissimo che il suo racconto occupa una posizione scomoda nel laboratorio familiare di elaborazione delle esperienze migratorie: una posizione su cui grava lo spettro della vergogna e che quindi, come lui stesso ammette, altri avrebbero gestito in modo più cauto¹⁹.

4. Conclusioni

- 36 Come ricordato da Beneduce (2016: 274), Antonio Gramsci qualificava la storia dei gruppi subalterni come «necessariamente disgregata ed episodica» (Gramsci 1977: 2283). Gramsci aggiungeva che in tali storie si possono scorgere delle tendenze all'unificazione «sia pure su piani provvisori» ma queste tendenze non possono essere dimostrate poiché sono costantemente spezzate dalle iniziative dei gruppi dominanti. Il carattere episodico del passato per come viene raccontato e trasmesso da entrambi i gruppi somali qui considerati emerge come una forma di disconnessione storica. Le memorie delle lotte dei Gaboye del passato o delle esperienze migratorie sussistono in forma di episodi, la cui relazione con il presente e con il futuro genera preoccupazione e disagio. L'episodicità si manifesta quale caratteristica di forme di elaborazione del passato prodotte dalle faglie di attrito tra le memorie individuali, l'esperienza di stratificazioni socioeconomiche, relazioni politiche asimmetriche e le pratiche culturali dell'appartenenza.
- 37 Negli anni Cinquanta del secolo scorso nel contesto urbano di Hargeisa, sfruttando la struttura amministrativa coloniale britannica nel Protettorato del Somaliland, i Gaboye aprirono una battaglia per l'emancipazione ancora in corso. Anche se per alcuni attori e laboratori sociali della memoria gaboye, lo spazio di negoziazione tra colonizzati e colonizzatori viene ancora rappresentato come una congiuntura produttiva di soggettivazione politica, questo contenuto non è assurdo a polo centrale della storia dei Gaboye contemporanei di Hargeisa. Anzi, esso ha finito per essere un sedimento separato e circoscritto, appunto episodico, custodito da alcune tipologie di testimoni direttamente coinvolti. Le sfide del presente spingono verso altri terreni e linguaggi la questione della subordinazione e della marginalità nel contesto del Somaliland contemporaneo.
- 38 Le modalità di conduzione del viaggio dei giovani somali attraverso la Libia e verso l'Europa, gli enormi debiti che questi percorsi hanno scaricato su molte reti di solidarietà familiare, i regimi burocratici europei che limitano la possibilità di ricongiungere i percorsi migratori contemporanei alle diaspore consolidate in Europa nei decenni precedenti, e la precarietà economica dovuta al mercato del lavoro italiano hanno prodotto una disconnessione delle esperienze migratorie dei giovani giunti in Italia e in Europa negli ultimi quindici anni. Il sedimento mnemonico e il laboratorio sociale della memoria animato da questi soggetti risultano, per il momento, disconnessi

o «disgregati» rispetto a codici, linguaggi e reti di trasmissione culturale che rappresentano la migrazione nell'ecumene somala. L'assenza della dimensione del futuro dal piano di vita individuale che deriva dalle cornici di marginalità socioeconomica accomuna i Gaboye nei contesti urbani somalilandesesi e i giovani migranti somali a Milano. Essa rende manifesta l'esperienza della cesura che spezza la produzione sociale del passato; spinge gli individui a gestire in quanto tali il passato stesso, spesso assumendolo come irrilevante (dal punto di vista della lotta quotidiana dei Gaboye o delle biografie spezzate dal *tahriib*), e produce (o riproduce, nel caso dei Gaboye) il margine dell'appartenenza alle reti sociali e all'ecumene somala.

- 39 Tuttavia, la mappatura dei diversi approcci degli attori consente di mettere a fuoco il fatto che, anche se ai margini dei «quadri sociali» che determinano la riproduzione della memoria in forme socialmente e culturalmente definite, il rapporto con il passato trasborda dalla sfera di vita individuale e pone una sfida quotidiana che, ad esempio, i migranti cercano di gestire. Una sfida che, di nuovo, va analizzata nel contesto dell'arena delle relazioni economiche, sociali e politiche strutturate dai regimi migratori europei e dalle reti transnazionali costruite dai somali nei decenni precedenti. Ciò che questi diversi approcci al passato e alla memoria hanno in comune è il carattere aperto: sono laboratori precari perché sia chi cerca di dimenticare, come Ismacil, sia chi riflette attivamente sulla preservazione del passato, come Maxamed, sia chi non si sottrae agli spazi sociali in cui viene negoziata la rappresentazione discorsiva dell'esperienza migratoria contemporanea, come Hussein (così come alla partecipazione materiale del migrante alla rete di supporto familiare diasporica), si sente distante da lessici, codici morali e canali di trasmissione a cui, tuttavia, dichiara la propria appartenenza e di cui riconosce la validità morale.
- 40 Il caso studio dei Gaboye e quello dei giovani migranti presentano rappresentazioni e laboratori sociali del passato disarticolati rispetto a processi storici e dinamiche in corso: entrano in tensione con codici morali; non rispondono adeguatamente a relazioni e necessità economiche del presente; non si incastrano con dinamiche di soggettivazione politica e quindi occupano spazi marginali e indefiniti nelle arene politiche in cui circolano o operano. Ciononostante, sarebbe un errore considerarli come prodotti storici inerti. Secondo il lessico di Gramsci, essi mostrano tendenze all'unificazione seppur nel contesto di cicli storici tutt'altro che compiuti (Gramsci 1977: 2284): sono infatti ambiti vitali in cui ruoli sociali diversi si misurano in modo riflessivo con le forme morali e culturali dell'appartenenza al gruppo (alla categoria statutaria dei gruppi marginalizzati e alla comunità politica della Repubblica del Somaliland per i Gaboye; alla *reer* e alla *soomaalinimo* per i giovani migranti) in rapporto con determinate cornici economiche e politiche (come il Somaliland contemporaneo o i contesti delle rotte migratorie dopo il 2010). Si tratta di prodotti e ambiti della vita socioculturale che vanno studiati in una prospettiva longitudinale aperta poiché fungono sia da fonti sui processi storici che da concreti contesti di immaginazione e costruzione pratica di futuri potenziali.

BIBLIOGRAFIA

- Ali N.I., 2016 *Going on Tahriib. The Causes and Consequences of Somali Youth Migration to Europe*, Kenya, Rift Valley Institute Research Paper 5.
- Altin R., 2019 «Sostare ai margini. Richiedenti asilo tra confinamento e accoglienza diffusa», in *Anuac*, vol. 18, n. 2: 7-35.
- Argenti N., Rosenthaler U., 2006 «Introduction: Between Cameroon and Cuba: Youth, Slave Trades and Translocal Memoryscapes», in *Social Anthropology*, vol. 14, n. 1: 33-47.
- Assman J., 1997 [1992] *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.
- BBC News Somali, 2021, www.bbc.com/somali/war-57374748 (ultimo accesso 27/05/2024).
- Bellagamba A., 2004 «Identità e storia nell'archivio coloniale del Gambia», in E. Casti e M. Corona (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Bergamo, Bergamo University Press: 93-120.
- Bellagamba A., 2017 «The Postslavery Gambia River: Silences, Memories, Signposts», in A. Bellagamba, S.E. Greene e M.A. Klein (eds), *African Slaves, African Masters. Politics, Memories, Social Life*, Trenton NJ, Africa World Press: 201-218.
- Beneduce R., 2016 «Traumatic Pasts and the Historical Imagination: Symptoms of Loss, Postcolonial Suffering, and Counter-Memories among African Migrants», in *Transcultural Psychiatry*, vol. 53, n. 3: 261-285.
- Cerulli E., 1959 *Somalia: Scritti vari editi e inediti Vol.II*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato.
- Ciabbarri L., 2024 «Assemblages of Mobility and Violence: The Shifting Social Worlds of Somali Youth Migration and the Meanings of Tahriib, 2005–2020», in *Journal of Eastern African Studies*, vol. 18, n. 1: 58–77.
- Cohen J.H., 2004 *The Culture of Migration in Southern Mexico*, New York, University of Texas Press.
- Comaroff J.L., Comaroff J., 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- Comaroff J.L., Comaroff J., 1997 *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press.
- Declich F., Rodet M., 2018 «Introduction: (re)Thinking Migration Memories and Diasporic Practices from the Perspective of the African Continent», in *Africa*, vol. 88, n. 3: 443-451.
- Di Pasquale C., 2018 *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Dirks N.B., 2015 *Autobiography of an Archive. A Scholar's Passage to India*, New York, Columbia University Press.
- Foucault M., 2021 [1969] *L'archeologia del sapere*, Milano, BUR Rizzoli.
- Gramsci A., 1977 *Quaderni del carcere. Volume terzo*, Torino, Einaudi.
- Guha R., 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford, Oxford University Press.

- Guolo R., 2021 *I ferventi. Gli etnologi francesi tra esperienza interiore e storia (1925-1945)*, Milano, Mondadori Università.
- Hahn H.P., Klute G. (eds), 2007 *Cultures of Migration: African Perspectives*, Munster, LIT Verlag.
- Halbwachs M., 1997 [1925] *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium.
- Kirk J.W.C., 1904 «The Yibirs and Midgans of Somaliland, their Traditions and Dialects», in *Journal of the Royal African Society*, vol. 13, n. 4: 91-108.
- Lambek M., 1996 «The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice», in P. Antze, M. Lambek (eds), *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, Londra, Routledge: 235-254.
- Lewis I.M., 1957 *The Somali Lineage System and the Total Genealogy. A General Introduction to Basic Principles of Somali Political Institutions*, Hargeysa, Somaliland Government.
- Lewis I.M., 1961 *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Londra, Oxford University Press.
- Mire H.Y., 2022 «Qof Ma Dhiban. Somali Orality and the Delineation of Power», in J.-N. Bach, J. Abbink, S. Ancel, A.A. Abdel Aziz, E. Fantini, P. Ferras, H. Mwakimako, C. Nallet, A. Ylönen e J. Záhořík (eds), *Routledge Handbook of the Horn of Africa*, Londra, Routledge: 628-40.
- Mohamed J., 2002 «'The Evils of Locust Bait': Popular Nationalism during the 1945 Anti-Locust Control Rebellion in Colonial Somaliland», in *Past & Present*, vol. 174: 184-216.
- Pinelli B., 2013 «Migrare verso l'Italia. Violenza, discorsi, soggettività», in *Antropologia*, vol. 15: 7-20.
- Rodet M., Reinprecht C., 2013 «Éditorial: Mémoires et migrations en Afrique de l'Ouest et en France», in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 29, n. 1: 7-22.
- Samatar A.I., 1989 *The State and Rural Transformation in Northern Somalia: 1884-1986*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Shaffer M., Ferrato G., Jinnah Z., 2018 «Routes, Locations, and Social Imaginary: A Comparative Study of the On-Going Production of Geographies in Somali Forced Migration», in *African Geographical Review*, vol. 37, n. 2: 159-171.
- Simonsen A., Tarabi M.S., 2024 «Images of Torture: 'Affective Solidarity' and the Search for Ransom in the Global Somali Community», in *Journal of Eastern African Studies*, vol. 18, n. 1: 117-134.
- Stoler A.L., 2002 «Colonial Archives and the Arts of Governance: On the Content in the Form», in C. Hamilton, V. Harris, J. Taylor, M. Pickover, G. Reid e R. Saleh (eds), *Refiguring the Archive*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers: 83-102.
- Tahir A.I., 2021 «The Production of Clan Segregation in Urban Somalia: Historical Geographies of Hargeisa», in *Journal of Historical Geography*, vol. 72: 53-62.
- Tillion G., 2015 [1973] *Ravensbrück*, Parigi, Éditions du Seuil.
- Triulzi A., 1977 «Storia dell'Africa e fonti orali», in *Quaderni storici*, vol. 12, n. 35: 470-480.
- Trouillot M.R., 2015 *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.
- Vitturini E., 2023 *The Gaboye of Somaliland. The Historical Process of Emancipation and Marginalisation*, Milano, Ledizioni.

Vitturini E., 2024 «Solidarities on the Move between the Horn of Africa and Italy: Somali Migrants' Disconnection and Networking Practices in the 2010s», in *Journal of Eastern African Studies*, vol. 18, n. 1: 97-116.

NOTE

1. Si vedano le considerazioni analoghe a cui giunge Roberto Beneduce nella sua analisi sulle manifestazioni «sintomatiche» dei passati traumatici dei migranti africani in Italia (Beneduce 2016: 276).
2. Utilizzo il termine *qabil* in quanto particolarmente diffuso tra i somali per indicare le diverse tipologie di «unità politiche» che Ioan M. Lewis descriveva come basate sul legame genealogico e sulla discendenza, sebbene abbiano differenti dimensioni e caratteristiche (Lewis 1961: 4-7).
3. Il dovere di aiutare è oggetto di formalizzazione morale che lo vincola a diverse forme di appartenenza attivate a seconda dei contesti. Esse vanno dalla famiglia estesa, alle suddivisioni basate su criteri genealogici fino all'idea di condivisione della «somalità» o *soomaalimo*, ovvero una discendenza e un corpus morale-culturale comuni a tutti i somali.
4. Entità politica dichiaratasi indipendente dalla capitale somala, Mogadiscio, nel 1991 e ancora non riconosciuta da alcuno Stato o organizzazione internazionale. Il territorio dell'attuale Somaliland corrisponde a quello del Protettorato britannico del Somaliland, il quale ottenne l'indipendenza il 26 giugno 1960 per unirsi, pochi giorni dopo, all'ex colonia italiana della Somalia.
5. La documentazione d'archivio è stata consultata presso The National Archives, India Office Records custoditi alla British Library e altri archivi minori a Londra.
6. Questo lavoro etnografico è condotto in collaborazione con Luca Ciabbari ed è parte di una ricerca volta a delineare le coordinate storico-sociali delle migrazioni somale contemporanee verso l'Europa. La ricerca si svolge nell'ambito del progetto «Traces of Mobility, Violence and Solidarity: Reconceptualizing Cultural Heritage Through the Lens of Migration», sostenuto dalla Fondazione Compagnia di San Paolo, bando «Global Issues Integrating Different Perspectives on Heritage and Change», joint call by Fondazione Compagnia di San Paolo (Italia), the Riksbankens Jubileumsfond (Svezia) and the Volkswagen Foundation (Germania).
7. Si tratta della compensazione in beni o denaro versata dal gruppo dell'offensore alla vittima che ha subito un danno, fisico o morale (come l'insulto). Presso i gruppi somali settentrionali, l'entità della compensazione viene definita sulla base di codificazioni religiose e consuetudini ereditate che strutturano le relazioni tra gli specifici gruppi di appartenenza dell'offensore e dell'offeso. Si veda ad esempio, Lewis 1961: 162-175.
8. Resoconti storici sulla relazione tra Gaboye e gruppi maggioritari sono contenuti in Kirk (1904: 91), Enrico Cerulli (1959: 24-29) e Lewis (1957: 69).
9. The National Archives, Reference number CO 535/92/1.
10. Intervista del 12/11/2014, Hargeisa.
11. Intervista del 29/11/2014, Hargeisa.
12. Intervista del 14/12/2014, Hargeisa.
13. Intervista del 29/11/2014, Hargeisa.
14. Intervista collettiva, 15 settembre 2023, Milano.
15. Intervista, 27 maggio 2019, Milano.
16. Discussione collettiva, 10/05/2024, Milano.
17. Intervista del 14 novembre 2022, Milano.
18. Dettagli più circostanziati vengono omessi per occultare l'identità di Hussein.
19. Intervista del 26 aprile 2024, Milano.

RIASSUNTI

La narrazione e la condivisione del passato rappresentano uno spazio in cui le relazioni sociali ed i repertori culturali vengono riprodotti. I gruppi somali distribuiti tra il Corno d’Africa e le molteplici diaspore hanno sviluppato diverse tipologie di laboratori sociali attraverso cui vengono elaborate e prodotte le memorie sul passato di individui e collettività. Due casi studio, approfonditi grazie a ricerche storico-etnografiche nei territori somali e in Italia, mostrano la dinamica storica di alcuni di questi laboratori che processano esperienze di subordinazione, emancipazione e marginalità. L’analisi comparativa dei due esempi ricostruisce gli elementi delle traiettorie che spingono alcune memorie ai margini ed a disconnettersi dai processi storici in atto, dal repertorio sociale e culturale dell’appartenenza somala. Si tratta delle memorie orali custodite da alcuni membri di un gruppo di status minoritario e marginalizzato nell’attuale Somaliland, e delle esperienze di viaggio dei giovani migranti giunti in Italia dal secondo decennio di questo secolo.

The narration and sharing of the past represent a space in which social relations and cultural repertoires are reproduced. Somali groups distributed in the Horn of Africa and several diasporas have developed different types of social laboratories through which memories about the past of individuals and communities are elaborated and produced. Two case studies, explored through historical-ethnographic research in the Somali territories and Italy, show the historical dynamics of some of these laboratories that elaborate experiences of subordination, emancipation and marginality. The comparative analysis of the two examples reconstructs the factors of the trajectories that push some memories towards the margins of and disconnect from ongoing historical processes, from the social and cultural repertoire of Somali belonging. These are the oral memories cherished by some members of a minority and marginalized status group in present-day Somaliland, and the travel experiences of young migrants who, since 2010s, have arrived in Italy.

INDICE

Keywords : memory, belonging, marginalized status groups, Somali migrations, Somali territories

Parole chiave : memoria, appartenenza, gruppi di status marginalizzati, migrazioni somale, territori somali

AUTORE

ELIA VITTURINI

Università degli Studi di Milano - Dipartimento di filosofia “Piero Martinetti”,
elia.vitturini@unimi.it