

PRAIA, CITTÀ SCHIZOFRENICA

Etnografia urbana nella capitale di Capo Verde

Silvia STEFANI

ABSTRACT • Praia, capital of Cape Verde, can be defined as a schizophrenic city, splitted by deep urban, socio-economic and cultural contrasts into central suburbs and popular bairros. The city is object of ambivalent representations: centre of the national development and context of urban violence. The city fracture is reflected in dwellers' identity and belonging construction, deeply different from each to other relying on territorial belonging.

KEYWORDS • Social inequality, creolization, urban anthropology, multilingualism, urban gangs, zoning.

Housing forms and structures around the world reflect and enact core community values that give meaning to human communities.

Appadurai, *The Future as a Cultural Fact*

1. Una città divisa in due

Dal buco nel muro della nostra casa che un giorno diventerà una finestra, vedo il quartiere di Achada Grande Frente. Un bosco di antenne televisive che ondeggiando sotto il forte vento capoverdiano, i tetti di cemento o lamiera su cui a volte si vedono capre o maiali legati per le zampe, il sole giallo di Praia che illumina le strade di fango e dietro tutto questo Platou. Con le sue strade dritte, gli edifici coloniali a tinte pastello, le banche e gli uffici governativi. Ricca. Un mondo parallelo, lontano anni luce dalla quotidianità del quartiere di Achada Grande, ma situato a poche centinaia di metri di distanza in linea d'aria (Diario di campo, 22 dicembre 2013).

Questo saggio si basa su una ricerca etnografica che svolta nel 2014 a Praia, capitale dell'arcipelago capoverdiano¹. Capo Verde è uno stato costituito da dieci isole al largo delle coste senegalesi. L'arcipelago si trova in pieno Oceano Atlantico, posizione che lo rende isolato ma, allo stesso tempo, punto di connessione strategica tra Africa, America ed Europa. Questa caratteristica si riflette tanto nel passato dell'isola, nodo cruciale della tratta di schiavi africani in epoca coloniale, quanto nell'attuale carattere della diaspora capoverdiana distribuita sui tre continenti.

Durante la mia prima settimana di ricerca sul campo, un amico capoverdiano² mi ha descritto Praia come una *città schizofrenica*. Eravamo seduti a Platou, centro dell'antica città

¹ Ricerca antropologica realizzata nell'ambito del progetto Uni.Coo, divenuta oggetto della mia tesi magistrale "Sujeituòmi. Costruzioni di mascolinità nel contesto urbano di Praia (Capo Verde)".

² Ringrazio Redy Lima, confronto prezioso durante la mia permanenza a Capo Verde.

coloniale, tuttora sede di gran parte dell'attività finanziaria, governativa e amministrativa dell'arcipelago. La città si sviluppa su una serie di colline, per cui dalla nostra posizione potevamo vedere il quartiere popolare di Achada Grande Frente, dove sarei andata ad abitare. Il contrasto con Platou era stridente: case di cemento non intonacate, baracche, mucchi di spazzatura, strade in terra battuta. L'espressione usata dal mio amico mi è parsa subito appropriata, nei mesi seguenti ha trovato continue conferme nei miei incontri, nelle interviste, nella vita quotidiana nella capitale. Nel corso di una sola giornata mi poteva capitare di entrare in una lussuosa villa con piscina e, a distanza di poche ore, in una baracca di cemento, senza intonaco, pavimento, né servizi igienici. La schizofrenia urbanistica della capitale si è rafforzata in particolare dagli anni Novanta, quando ingenti flussi di migrazioni interne e dalla costa africana hanno aumentato esponenzialmente la popolazione urbana e il numero dei quartieri spontanei, sorti senza pianificazione urbanistica intorno al nucleo cittadino originario.

Oggi sono andata a Jamaica con Julio. Jamaica è uno dei cosiddetti *quartieri spontanei*. Julio, dieci anni fa, era uno dei primi a costruire in quest'area allora deserta. Oggi la collina è un vero e proprio quartiere. Julio continua ad allargare la propria casa, la costruisce da solo, spianando con la zappa il terreno inclinato e aggiungendo blocchi di cemento man mano che racimola materiale edile. La terra non è di nessuno e Julio ripete che bisogna fare qualcosa, non si può abbandonarla così. Teme che se ne impossessi qualcun altro. La terra non è di nessuno, così uno la prende, ci costruisce, ci vive, in qualche modo diventa sua. Per ora a Jamaica, oltre alle case, non c'è nulla. Strade di polvere, nessun sistema fognario, idrico, elettrico. Una cisterna d'acqua in mezzo al quartiere, poi solo capre e abitanti. (Diario di campo, 14 gennaio 2014)

Sassen (2010: 15) analizza come i processi di globalizzazione abbiano contribuito alla costruzione di nuove geografie di centralità e marginalità che svuotano di senso la tradizionale divisione tra paesi poveri e ricchi, essendo a essa trasversali. Zone estremamente povere e marginali si sviluppano all'interno delle grandi metropoli nordiche, mentre nel sud del mondo emergono nuove città globali, che diventano centri dell'economia mondiale. Tali divisioni tra centralità e marginalità si ripropongono, inoltre, all'interno delle stesse città globali, in cui le poche aree centrali ricevono notevoli investimenti, a discapito delle aree urbane a basso reddito che vengono private di risorse. Praia, pur non costituendo una città globale in virtù dei suoi circa 130.000 abitanti³, rispecchia diversi elementi di tale analisi, essendo costituita da un numero limitato di quartieri ad alto reddito che fungono da centri, a loro volta circondati da una serie di quartieri popolari spontanei. Tra centri e periferie si stabilisce un rapporto di reciproca dipendenza, in quanto la popolazione benestante dei primi genera una continua domanda di beni e servizi che viene soddisfatta dalle attività economiche informali o illegali sostenute dagli abitanti dei *bairros*, che spaziano dal commercio del pesce, al lavoro domestico al narcotraffico. Tale dipendenza, tuttavia, si articola in rapporti di potere squilibrati, che rendono possibile il prosperare dei primi sullo sfruttamento del lavoro precario e scarsamente remunerato delle periferie.

La schizofrenia urbanistica tra ciò che abbiamo definito centri e periferie non è che la materializzazione della profonda disuguaglianza socio-economica che divide la popolazione locale. Tale disuguaglianza è aumentata dagli anni Novanta, decennio di grande trasformazione per l'arcipelago dal punto di vista politico ed economico. Nel 1992 si colloca infatti la transizione dal sistema democratico monopartitico retto dal PAICV, partito marxista in carica dall'indipendenza nazionale, a una effettiva democrazia multipartitica. La vittoria del partito d'opposizione MPD ha sancito l'apertura dell'arcipelago all'economia neoliberale,

³ Censimento INE (Instituto Nacional de Estatística) 2010, disponibile in www.ine.cv.

concretizzatasi in una progressiva privatizzazione delle poche industrie locali. Bordonaro (2012: 128) analizza come negli anni successivi all'indipendenza la maggior parte degli abitanti di quartieri popolari come Brasile Achada Grande Frente trovassero un impiego salariato nell'impresa ENAPOR, che gestiva il porto di Praia, nella fabbrica di conserve ULTRA o nel fiorente settore della pesca artigianale. La privatizzazione di tali industrie e la loro successiva chiusura si sono sommate a una crisi progressiva della pesca artigianale, surclassata dalla pesca industriale praticata da UE, Cina e Giappone nei mari capoverdiani. Al tempo stesso, la liberalizzazione dell'economia capoverdiana segna l'inizio di un periodo di forte crescita del PIL nazionale, grazie agli investimenti internazionali nei settori immobiliare e turistico, al punto che nel 2007 le Nazioni Unite hanno promosso l'arcipelago a paese con indice di sviluppo medio (Bordonaro 2012: 129). In parallelo al PIL è tuttavia cresciuto anche l'indice Gini, misura della disuguaglianza economica, aumentato dal 1988 al 2002 del 32,6% (Sangreman 2009: 52). L'indice di disuguaglianza sociale di Capo Verde supera nettamente quello degli altri paesi africani lusofoni, accomunando l'arcipelago al Brasile e all'Africa del Sud. Nuovamente la transizione economica capoverdiana può essere interpretata utilizzando l'analisi di Sassen (2010: 11) sulla strutturazione di nuovi regimi occupazionali legati ai processi di globalizzazione. La nuova economia dell'arcipelago produce una crescente polarizzazione del lavoro: i settori dell'amministrazione e della finanza richiedono lavoratori sempre più qualificati, mentre contemporaneamente cresce la domanda di mano d'opera a basso costo per lavori che offrono scarsissime risorse tanto a livello economico quanto simbolico. Tale convergenza del mondo del lavoro si presenta in un momento in cui Capo Verde ha raggiunto considerevoli risultati a livello di scolarizzazione, grazie a scelte politiche che hanno investito nell'educazione come motore del progresso nazionale. I giovani diplomati e sempre più spesso anche i laureati coltivano aspettative di mobilità sociale in virtù degli studi compiuti, che vengono sistematicamente deluse dalla mancanza di prospettive lavorative. Per molti giovani l'unica via percorribile rimane il mercato informale, che si concretizza in impieghi che variano dal lavoro domestico in nero ai *biskait*, lavori estemporanei, mal pagati e fisicamente pesanti, come caricare camion di sacchi di sabbia. Inoltre, l'emigrazione, opzione che storicamente ha sempre rappresentato per la popolazione locale un percorso di mobilità sociale ascendente, è a oggi sempre più ostacolata dalle politiche securitarie internazionali. All'asimmetria urbanistica che separa la città in quartieri benestanti e *bairros* si accompagnano dunque una polarizzazione e una segregazione lavorativa, che bloccano ogni mobilità sociale acuendo la frattura tra le condizioni di vita degli abitanti locali.

2. Praia globale, Praia perigu

Il carattere duplice della capitale capoverdiana si ripropone a livello dell'immaginario collettivo a essa riferito. Lo sviluppo dell'arcipelago non ha favorito l'emergere nelle diverse isole di centri urbani in equilibrio tra loro, al contrario una politica di accentramento ha reso Praia una città dal ruolo predominante, in cui si concentrano la maggior parte delle attività economiche, finanziarie, amministrative e di comunicazione nazionali. Praia, dunque, rappresenta nei discorsi e nell'immaginario capoverdiano il centro del paese, la città del progresso, dello sviluppo, della cultura, descritta come il luogo *in cui le cose succedono*. È significativo notare che la grande maggioranza delle notizie trasmesse dal telegiornale locale riguardano avvenimenti accaduti a Praia. Al tempo stesso Praia è *perigu*⁴. A partire dagli anni

⁴ Pericolo.

Duemila è aumentata drasticamente la violenza urbana nella capitale, dando corpo a una nuova rappresentazione della città come un luogo pericoloso e violento.

“Prima di venire a studiare a Praia mi sono preparato. Sapevo che c’erano differenze tra la vita a Tarrafal e la vita nella città grande. Perché lì ci sono persone che vengono da tutte le parti e molte volte non sappiamo con chi stiamo parlando. Quindi mi tenevo sempre informato su quello che capitava in città prima di venire, attraverso il telegiornale. Sapevo cosa succedeva, i problemi principali, così quando sono arrivato non mi sono sorpreso, ero già pronto. Non esco di notte, all’ora che mi pare, in giro per la città! Cerco sempre di proteggermi il più possibile qui a Praia”. (Intervista a Nilton, maggio 2014).

L’aumento della violenza urbana è generalmente associato alla nascita di numerose gang urbane nei quartieri popolari della città verso la fine degli anni Novanta. Lima (2012: 58) sottolinea come un’analisi diacronica delle bande urbane di Praia confuti tale dato, in quanto i gruppi sorti dagli anni Duemila si sviluppano da organizzazioni precedenti, come i *Netinhos de Vovò*, attivi alla fine degli anni Ottanta. Considerare il 2000 come anno di nascita delle gang non è un’operazione neutra, in quanto tende a rappresentare tale fenomeno come qualcosa di esterno al paese, associato all’arrivo nella capitale dei deportati americani, operazione che occulta le cause strutturali di tale fenomeno. I cosiddetti deportati sono emigranti rimpatriati forzatamente nell’arcipelago a causa di condotte devianti, in prevalenza provenienti dagli USA, fatto che sostiene la rappresentazione simbolica del rimpatriato *merkanu*⁵, assimilando e occultando la percentuale di rimpatriati da realtà europee. I *merkanus*, reintrodotti senza alcun tipo di progettualità in una società di cui a volte non conoscono neanche la lingua, hanno importato nella società praiense i riferimenti della cultura hip-hop e un *know-how* relativo alla vita delle bande nei ghetti nordamericani. I primi gruppi, autodefinitisi *thugs*, si rifacevano al discorso della *thug life* cantata dal rapper nordamericano Tupac, in un’ottica di opposizione e rivendicazione rispetto al sistema che li escludeva e marginalizzava. In seguito i *thug* sono diventati il braccio armato dei narcotrafficienti, reclutati come sicari (Lima, 2012: 63). Questi gruppi vivono soprattutto di furti e rapine a mano armata, denominate *kasubodi*, creolizzazione dell’espressione inglese *cash or body*. Le espressioni di maggior violenza tuttavia si strutturano all’interno di una sorta di guerriglia tra gruppi *thug* rivali, spesso fonte di morti violente, sparatorie e ferimenti gravi. Tale violenza si ripercuote anche sulla popolazione del quartiere, che si può trovare coinvolta involontariamente nei conflitti.

Un ulteriore elemento legato ai conflitti tra bande è il fenomeno di *zoning* della città, che colpisce i cittadini trasversalmente rispetto alla classe sociale (Massart 2013: 307). La forte disuguaglianza sociale si riflette nella limitazione della possibilità di circolazione dei cittadini di Praia tra i vari quartieri. Gli abitanti dei *bairros* popolari non frequentano abitualmente i quartieri ricchi e, specularmente, è difficile che un cittadino della Praia borghese si avventuri nei quartieri popolari ritenuti pericolosi. La segregazione territoriale maggiore, tuttavia, è vissuta proprio dai membri delle gang, per i quali attraversare zone nemiche costituisce un pericolo estremo. Tale fenomeno si ripercuote spesso anche su giovani maschi del quartiere non direttamente *thug*, ma che, per il solo fatto di vivere nel territorio di una gang, sono associati a essa e trattati come nemici dalle bande rivali.

Adélio da anni non passa il confine tra Tchada Riba e Tchada Baixu. Achada Grande si sviluppa sulla cima di una collina ed è attraversata da una strada che collega Tchada Riba con Tchada Baixu, affacciata sul mare. Adélio, praticamente, arriva solo fino a metà della strada, trecento, quattrocento

⁵ Americano.

metri da casa sua, non oltre. Mi ha detto di non essere mai entrato in un gruppo *thug*, ma suo cugino è rivale del gruppo di Tchada Baixu e di conseguenza per lui è pericoloso avventurarsi là. Quando andava al liceo a Tchada Baixu era una tortura: gli rubavano la bici, i quaderni, lo picchiavano. “Devi andare là a testa china e stare zitto, solo perché là è zona loro”. Adélio alza le spalle, prende la bici e si allontana, fino al bar all’angolo, confine invalicabile della sua quotidianità (Diario di campo, maggio 2014).

La rappresentazione sinistra della città legata alla presenza dei gruppi *thug* e all’elevata pericolosità urbana costituisce un problema non indifferente per un paese che basa una grande percentuale delle sue entrate economiche sul turismo, sugli investimenti stranieri e sugli introiti provenienti dalla cooperazione. Il paese della *morabeza*⁶ deve confrontarsi con fenomeni che non sembrano poter convivere con l’immaginario del popolo capoverdiano pacifico e accogliente, motivo per cui l’intervento politico al riguardo è stato da un lato di esoticizzazione simbolica del fenomeno delle gang, dall’altro di repressione sistematica. La formazione dei gruppi *thug*, infatti, è ricondotta all’arrivo dei deportati americani e alla diffusione della cultura hip-hop proveniente dagli USA e dal Brasile, operazione che negale radici locali del fenomeno e la condizione di violenza strutturale che colpisce i giovani membri delle gang.

3. Identità creola Riba Praia

“L’abitare – tanto la casa, quanto la città – riflette e dà forma ai valori chiave e ai significati culturali che strutturano la vita di una comunità”⁷ (Appadurai 2013: 116). Considerando quanto detto rispetto alla realtà praiense, non dovrebbe dunque sorprendere il fatto che i quartieri poveri e quelli ricchi costituiscano spazi profondamente diversi di costruzione identitaria e riproduzione sociale. Utilizzando un’accezione di identità che non intende essere essenzializzante, ma fluida, relazionale e multipla, è possibile riconoscere come le performance identitarie degli abitanti dei centri e delle periferie della città si sviluppino secondo percorsi e scelte che differiscono sostanzialmente tra loro. L’identità capoverdiana è una questione complessa su cui numerosi studiosi si sono interrogati⁸. La posizione insulare a cavallo di tre continenti e la particolarità del processo di colonizzazione portoghese, in cui i capoverdiani erano considerati superiori agli altri popoli africani e utilizzati come intermediari nelle colonie continentali, hanno contribuito a produrre processi identitari nazionali molteplici che si posizionano lungo un continuum tra due poli di riferimento opposti: l’Africa e l’area euro-americana. Più volte i miei interlocutori mi hanno riportato la percezione di non sentirsi parte né dell’Africa né dell’Europa, pur essendo profondamente connessi con entrambi i continenti. L’identità costituisce a Capo Verde anche una risorsa simbolica estremamente potente dal punto di vista politico: il primo dei due principali partiti locali, il PAICV, attualmente al Governo, rivendica il carattere africano dell’identità capoverdiana, mentre il secondo, MPD che regge la Câmara Municipal di Praia, si identifica in quello euro-americano (Giuffrè 2007: 315). La politica capoverdiana ha usato e tuttora usa l’identità culturale come moneta di scambio, rivendicando ora il carattere afrocentrico per acquistare il benessere umano, militare e culturale dell’Africa, ora la propria europeità per attirare capitali e alleanze occidentali (Lobban 1995: 146). Nonostante l’adozione utilitaristica da parte dei partiti di uno dei due poli identitari, la classe sociale benestante che oggi vive nei quartieri ricchi della

⁶ Termine locale per indicare l’accoglienza e il carattere bendisposto dei capoverdiani.

⁷ Traduzione a cura dell’autrice.

⁸ Per un approfondimento rimando a Giuffrè (2007).

capitale sembra fare riferimento in misura maggiore a modelli occidentali, rivendicando una differenza rispetto agli stati africani limitrofi.

“Io mi sento più vicino all’Europa che all’Africa. Sento che con l’Africa ci sono più differenze: il modo di mangiare, i vestiti, tutto. Noi ci sediamo a tavola come in Europa, andiamo in chiesa come in Europa, usiamo le posate come in Europa. Importiamo tutto dall’Europa perché è più simile a quello che usiamo noi. Perfino il creolo è un portoghese mal parlato. Capo Verde volge le spalle all’Africa! Siamo parte del continente africano? Io ti dico di no. Siamo un arcipelago” (Intervista a Theo, dicembre 2013).

Il legame con la cultura europea e americana attraversa trasversalmente diversi aspetti della vita della classe di *Riba Praia*⁹: dai modelli di consumo, alla scelta delle destinazioni di studio fuori dall’arcipelago, ai modelli architettonici scelti per le proprie abitazioni. L’orientamento verso il polo eurocentrico si rispecchia in ambito politico, per esempio nel partenariato speciale tra l’Unione Europea e l’arcipelago. Queste tendenze si traducono nella sopravvalutazione di tutte le merci di provenienza occidentale, a discapito dei prodotti locali o di quelli importanti dal continente, così come nella gerarchizzazione degli immigrati stranieri a seconda della provenienza. Infatti, sebbene negli ultimi anni sia aumentato il numero di europei che si trasferisce a Capo Verde in cerca di lavori anche mal retribuiti come cameriere o barista, l’espressione per designare tale tipologia di immigrati è quella di *estrangeiros*, termine che viene sostituito dal dispregiativo *mandjaku* in riferimento ai soggetti provenienti dall’Africa continentale.

La capitale dell’arcipelago diventa il luogo in cui la diversità si concentra e si confronta. La cultura dominante descritta, si costituisce discorsivamente come cultura egemonica, ma rappresenta inevitabilmente soltanto una parte della città. Praia si presenta dunque come un luogo conteso, in cui culture altre e conflittuali rispetto a quella egemonica si costruiscono e riproducono a partire dagli spazi della capitale che più si allontanano dall’ideale di *Riba Praia*, ovvero i *bairros* popolari.

4. Orgoglio di ghetto e thug life

I giovani di Praia spesso definiscono *guettos* i quartieri popolari in cui abitano. Wacquant (2011: 1-31) ripercorre l’evoluzione del termine, dall’origine legata al ghetto ebraico nelle antiche città europee, fino alla sua riformulazione nel contesto nordamericano come intersezione tra quartieri etnici e *slums*. “Il ghetto è il prodotto di un processo dialettico mobile e conflittuale tra ostilità verso l’esterno e affinità interna”¹⁰ (Wacquant 2011: 10). I giovani capoverdiani si appropriano del termine ghetto a partire dalla cultura hip-hop, riconoscendo questa duplice dinamica di espressione di ostilità verso l’esterno e affinità all’interno. Questi giovani, come precedentemente analizzato, sono la popolazione più colpita dalla mancanza di prospettive lavorative nell’arcipelago. Considerando l’analoga situazione in Guinea Bissau, Vigh (2006: 114) sottolinea come la mancanza di accesso a un lavoro dignitoso e a un’abitazione autonoma, elementi di passaggio allo *status* di adulto, porti i giovani a permanere in una situazione di liminalità e attesa frustrante, in cui non sono ancora adulti e non più adolescenti. L’impossibilità di accesso a risorse economiche e a fattori di valorizzazione identitaria si traduce nell’esclusione

⁹ Tradizionalmente *Riba Praia* è un’espressione che si riferisce a Platou, in quanto localizzato effettivamente su un altipiano. Nel testo utilizzo *Riba Praia* in riferimento ai quartieri ricchi della città, i centri, per mantenere l’accezione di disuguaglianza insita nell’espressione.

¹⁰ Traduzione a cura dell’autrice.

di questi giovani dal riconoscimento sociale. L'unica possibilità di integrazione offerta loro dalla società dominante li relega in posizioni subalterne e marginali a livello economico e simbolico. La strada diventa per questi giovani un "forum alternativo dove è possibile affermare una dignità personale e autonoma"¹¹ (Lima 2012: 65). I giovani agiscono una rivoluzione simbolica trasformando l'appartenenza al ghetto da stigma a emblema (Lima 2011: 56). Invertendo i valori che li marginalizzano e li escludono, costruiscono nuovi principi di divisione, valorizzazione, inclusione.

L'identità del ghetto si costruisce in prima istanza a partire dai gruppi *thug*, in cui i giovani dei *bairros* incontrano l'opportunità di costruire un'identità non subalterna, un'immagine di sé positiva. Tale identità è performata in un processo di opposizione e progressivo distanziamento dalla cultura dominante, che Lima (2012: 65) definisce di *disaffiliazione*, per sottolineare che le *gang* nel distanziarsi dal sistema egemonico si costituiscono come nuovi gruppi sociali, rendendo possibili nuove forme di associazione collettiva dei giovani. Per questi motivi si deve riconoscere un potenziale di resistenza ai gruppi *thug*, secondo la prospettiva di Brotherton (2010: 30), in quanto offrono un'alternativa concreta e oppositiva all'integrazione subalterna nella cultura dominante.

4.1. Cultura transnazionale hip-hop

L'identità oppositiva proposta all'interno dei gruppi *thug*, che spesso supera i confini delle *gang* per ispirare i giovani dei medesimi quartieri, si fonda sull'appropriazione locale della cultura transnazionale hip-hop, in cui l'appartenenza a gruppi sociali discriminati per motivi razziali ed economici da stigma viene tradotto in emblema. I deportati capoverdiani diventano agenti attivi nel processo di diffusione di stili culturali che viaggiano oltre i confini nazionali e diventano oggetto di risignificazione all'interno dei contesti locali. La diffusione di questi stili, che assumono una dimensione globale e transnazionale, si muove dunque attraverso i percorsi migratori e il crescente accesso alla rete e alle telecomunicazioni. Tali immaginari provenienti da contesti altri diventano portatori di una potenzialità contrastiva rispetto al sistema dominante anche in ragione della loro intrinseca diversità dalla cultura locale (Capello, Lanzano 2012: 8). Il discorso ufficiale della società praiense tende specularmente a sottolineare tale provenienza esterna al paese, depotenziando il processo di appropriazione e risignificazione della cultura hip-hop da parte dei giovani.

Film, musica e videoclip brasiliani e americani diventano, dunque, parte del capitale simbolico adottato dai giovani capoverdiani dei quartieri popolari. Si diffonde uno stile identitario e di appartenenza che si basa su espressioni artistiche quali la musica rap, la danza, la break-dance e i graffiti. Nei *bairros* fioriscono gli studi di registrazione autocostruiti, i giovani sviluppano competenze nella creazione di basi *beat* e di pezzi rap che acquistano popolarità nel quartiere, abilità alternative rispetto a quelle premiate dal sistema dominante, apprese grazie alla rete di legami sociali. La musica rap sviluppa fin dalla sua prima diffusione nell'isola un orientamento di critica e rivendicazione sociale, costituendosi come narrazione alternativa al discorso dominante, strumento per proporre rappresentazioni di sé differenti rispetto a quelle imposte dal sistema. All'interno dei quartieri, sul modello americano, sorgono vari *Masters of Ceremony*, *rappers* che assumono il compito di denunciare le condizioni di ingiustizia della vita nel ghetto e, rappresentandosi come una sorta di 'eroi urbani', muovono una critica feroce al governo e al sistema egemone. La musica rap rappresenta un'estetica che rende visibile il malessere urbano nella società (Lima 2012).

¹¹ Traduzione a cura dell'autrice.

4.2. Performatività identitaria nel ghetto

“Con i *merkanusè* arrivata una cultura diversa, capisci? Vestiti larghi, un certo modo di parlare, la musica, abitudini. Per esempio, *yo*. Ci salutiamo così: *yo, broda!* E ascoltiamo rap, Tupac, Big Notorius, Eminem, scene così! È stile! Diciamo *fuck* e cose così... parlo così, con parole dure, perché è la strada, la mia bocca è fatta così!” (Intervista a Devil, marzo 2014).

L'appartenenza al ghetto si costruisce anche attraverso una dimensione performativa ed estetica, che permette di mettere in scena l'appartenenza. Frequentemente i giovani dei *bairros*, in particolare i membri delle gang che abbandonano precocemente la scuola, non hanno una completa padronanza della lingua portoghese. Se da un lato gli abitanti di *riba Praia* utilizzano la lingua portoghese come strumento di demarcazione sociale, in quanto simbolo di cultura elevata e spirito cosmopolita, i giovani del ghetto riscoprono nelle espressioni inglesi uno strumento identitario alternativo. Nei loro discorsi si ritrovano numerosi termini inglesi, sebbene spesso creolizzati, quali *niggaz*, *brother*, *yo*, *fight*. Ci si riferisce ai compagni all'interno della gang chiamandoli *soldiers* o *tropa*: soldati o truppa. La maggior parte sono vocaboli che si rifanno a un lessico militare, violento, riflesso delle condizioni di violenza nel contesto di vita.

Lo stile *thug* si ispira, inoltre, a modelli identitari nuovi nel panorama capoverdiano, tra cui il rapper nordamericano Tupac¹². Negli anni successivi alla transizione democratica pluripartitica, i giovani dell'arcipelago incontrano un vuoto di modelli con cui identificarsi, poiché quelli precedenti, come Cabral, vengono depotenziati dalle rappresentazioni degli anni post-indipendenza come epoca di dittatura del partito unico cabralista (Lima 2012: 278). Tupac colma questa mancanza di riferimenti, impersonando da un lato l'ideale di *black masculinity* promosso dalla cultura hip-hop, basato su forza, coraggio e sprezzo per le convenzioni sociali, dall'altro l'eroe urbano che resiste alla condizione di marginalità imposte dal sistema dominante attraverso una critica serrata e violenta della società stessa. Ispirandosi a Tupac e ai loro coetanei dei ghetti statunitensi, i giovani di Praia adottano un abbigliamento hip-hop definito *roupão* in portoghese – vestiti larghi, pantaloni bassi, cappellino, collane d'oro, scarpe da basket – a cui si affianca un'attenzione e un'esaltazione della forma fisica, improntata a un'estetica che valorizza la muscolatura maschile.

Ruan è basso, muscoloso, una bandana legata sui rasta che gli arrivano alle spalle, vestiti larghi, pantaloni bassi. Le braccia piene di tatuaggi artigianali. “Noi ci vestiamo in stile *thug*, uno stile di vestire! Di quell'influenza della musica rap! A volte vediamo cose nella televisione, quei ragazzi vestiti fighi, e vogliamo fare la stessa cosa! Se i ragazzi americani portano delle armi, nei videoclip, le vogliamo anche noi! Il nostro stile di vestire è *bazofu*¹³! È gangster!” (Intervista a Ruan, marzo 2014).

L'abbigliamento *thug* diventa uno strumento di costruzione e affermazione identitaria, di presentazione di un sé *bazofu* nello spazio pubblico della strada. La dimensione estetica del fenomeno *thug* rappresenta forse l'elemento che più chiaramente esprime la volontà di uscire

¹² Shakur Tupac nasce nel 1971 a New Harlem (NYC), figlio di attivisti delle Pantere Nere. Dopo una fulminante carriera nella musica rap e nel cinema e una biografia costellata da episodi di violenza perpetuata e subita, viene assassinato a Los Angeles a 25 anni. La morte all'apice della carriera lo ha immortalato come un emblema della cultura hip-hop a livello globale.

¹³ Nello *slang* locale significa “figo”. Letteralmente il termine è traducibile con “smargiasso”, in quanto deriva dal portoghese *bazófia*, ossia “alterigia, tracontanza”.

dall'invisibilità in cui la società relega i giovani dei quartieri popolari. Al tempo stesso proprio questa apparenza esteriore diventa indizio di pericolosità sociale e motivo di iper-visibilità, rappresentando a volte un motivo sufficiente per essere fermati dalla polizia. Lo stile *thug* arriva così a costituire "un'estetica della colpevolezza", sinonimo di potenziale pericolosità sociale (Cannarella et al. 2007: 158).

In conclusione, da un lato nell'identità *thug* costruita sull'appartenenza al ghetto si combinano reti, simboli e credenze in opposizione al sistema che creano una cultura di resistenza e uno spazio di affermazione personale e ottenimento del prestigio sociale all'interno del *bairro*. Al tempo stesso è necessario riconoscere una seconda faccia del fenomeno *thug*. I giovani delle gang urbane, infatti, diventano a loro volta produttori di marginalizzazione e di nuove forme di violenza strutturale per se stessi e per le comunità dei propri quartieri. La politica repressiva adottata dallo stato e la campagna di demonizzazione dei gruppi *thug* per opera dei mezzi di comunicazione hanno avuto un esito stigmatizzante che si è esteso alla cultura hip-hop e al gruppo sociale costituito dai giovani maschi di estrazione popolare. L'efficacia del modello identitario *thug* in termini di ricompensa sociale è andata diminuendo, assumendo nuovamente il carattere di stigma.

5. "A nós é ativistas!"

Nella realtà di Praia si assiste dunque oggi a una nuova fase nelle organizzazioni di strada presenti nei *bairros*. Il successo del modello identitario *thug* sta diminuendo, pur non essendovi alcun cambiamento nelle condizioni dei giovani dei quartieri popolari, che continuano a essere poveri, disoccupati, senza prospettive e marginalizzati dal sistema sociale. Le istanze di affermazione alternativa e resistenza, tuttavia, non sono scomparse, ma si stanno rimodellando in nuove forme di organizzazioni di strada. Negli stessi quartieri che avevano generato le bande, e spesso raccogliendo la stessa popolazione, stanno oggi nascendo alcuni movimenti di attivisti sociali, in un processo di transizione in cui si intrecciano continuità e cambiamento. L'affiliazione a un gruppo di attivisti rappresenta sempre di più un'alternativa interessante per i giovani dei quartieri popolari che avevano fatto parte delle gang. Molti tra i giovani membri della *Korrenti di Ativistas*, il movimento di attivisti di Achada Grande Frente su cui ho focalizzato la mia ricerca, hanno fatto parte di gruppi *thug* in passato. L'attivismo è sostenuto dalle medesime istanze delle gang urbane che, tuttavia, assumono un significato più inequivocabile di critica e rivendicazione politica e sociale. A questo proposito sono interessanti le parole di Uv, un abitante di Achada Grande Frente tra i *leader* fondatori della *Korrenti*.

"Quando studiavo sociologia, passavo molto tempo sul campo, lavoravo direttamente con i gruppi *thug*. Mi chiedevo cos'era possibile fare. Io vedevo le necessità dietro alla loro violenza, ma loro lottavano tra loro stessi! Volevo attuare un programma di sensibilizzazione, provocare un cambiamento. Tipo fare un movimento sociale dentro un movimento antisociale! Pensavo: invece che lottare tra di voi, uniamoci contro lo stato, contro il Sistema che ci opprime! Volevo focalizzare la loro attenzione verso il sistema, canalizzare le loro forze, la loro rabbia verso un fine!" (Intervista a Uv, maggio 2014).

Anche gli attivisti propongono percorsi di costruzione identitaria alternativi a quelli della società dominante, attraverso un'affermazione di sé non subalterna, esattamente come avveniva nei gruppi *thug*. Questa identità si costruisce su un complesso sistema di simboli, modelli e riferimenti culturali, che in parte si rifanno al *modello thug*, come nell'adozione della cultura hip-hop, in parte introducono elementi innovativi. Al riferimento transnazionale alla cultura hip-hop, gli attivisti accompagnano una riaffermazione delle proprie radici africane, che diventano simboli dell'appartenenza al gruppo.

Gli attivisti propongono nuovi modelli di ispirazione legati alla storia africana¹⁴, in particolare Amílcar Cabral, eroe di liberazione nazionale, e Hailé Selassie, il Ras Tafari, imperatore dell’Etiopia durante la seconda guerra mondiale, rappresentato dalla religione rastafariana come il messia della redenzione africana. Nel rastafarianismo nasce l’immaginario estetico che modella la performance estetica degli attivisti: *dreadlocks* e pettinature afro, tute mimetiche che simboleggiano la lotta contro Babilonia, i colori rosso, oro e verde, riferimenti alla bandiera etiope, elementi complessivamente volti a un recupero e a una rivalutazione dei caratteri africani. La riscoperta di radici africane di valore è accompagnata dalla rivalutazione di elementi estetici che contraddicono i canoni della cultura dominante, ereditato dall’epoca coloniale. Infatti, a una rappresentazione egemonica che individua la bellezza nella pelle chiara e nei capelli lisci gli attivisti contrappongono, per esempio, la valorizzazione dei capelli crespi, spesso arrotolati in lunghi *dreadlocks*. I *dreadlocks*, a loro volta, diventano strumenti della trasformazione dello stigma in emblema: i caratteri corporei di una maggiore affiliazione con il continente africano da vettori di marginalizzazione diventano elemento fonte di prestigio personale e orgoglio. Hebdige (1979: 28) considera le sottoculture giovanili come sfide lanciate all’ideologia egemonica in maniera indiretta, attraverso l’arma dello stile. La sottocultura rastafariana si inserisce in questa prospettiva e rappresenta a Capo Verde uno spazio di costruzione di identità alternativa e critica rispetto alla cultura dominante.

La ricerca di una prospettiva afrocentrica si ritrova anche nelle scelte linguistiche operate dagli attivisti. Mentre i *thugs* privilegiavano l’appropriazione e l’utilizzo di termini inglesi, la *Korrenti* promuove una diffusione e valorizzazione della lingua creola. Il *kriolo*¹⁵ è la lingua che gestisce tutte le transazioni quotidiane a Capo Verde, ma il portoghese rimane la lingua ufficiale, soprattutto a livello scritto, non esistendo ancora una regolamentazione ufficiale della scrittura *kriola* condivisa a livello nazionale. Nonostante ciò, gli attivisti sono coscienti delle profonde implicazioni veicolate dalla lingua e scelgono espressamente di fare l’uso più ampio possibile del *kriolo*, utilizzandolo anche nella forma scritta su magliette, volantini, striscioni, pubblicazioni online.

6. Conclusioni

I processi di creolizzazione che attraversano in profondità la storia e la società capoverdiana si riflettono nel carattere malleabile dell’identità locale, che attori diversi costruiscono tendendo verso poli di riferimento opposti. Alla cultura dominante di *riba Praia* che ispira i propri canoni ai modelli europei o americani, la *Korrenti* oppone una prospettiva afrocentrica, che si posiziona al polo opposto all’interno del continuum identitario. Prendere come emblemi Cabral e Selassie esprime il desiderio di proporre percorsi di costruzione identitaria che si basino sull’orgoglio dell’appartenenza africana, in una dichiarata tensione contro-egemonica. Se le classi benestanti e il sistema dominante nella capitale hanno marginalizzato e represso le costruzioni identitarie e di appartenenza sorte nei gruppi thug e nei giovani ispirati alla cultura hip-hop, lo stesso non sta accadendo in relazione ai gruppi di attivisti. All’interno delle università, degli organi di governo e delle case delle classi dominanti

¹⁴ In un paese intrinsecamente creolo come Capo Verde, la ricerca di una prospettiva afrocentrica non può essere costruita solo sulla valorizzazione del passato o della cultura locale, entrambi profondamente legati alla presenza dei colonizzatori. Piuttosto tale ricerca si basa sull’appropriazione di tradizioni allogene con radici africane o afro-discendenti, come per esempio il rastafarianismo.

¹⁵ È doveroso considerare che il *kriolo* è una lingua che nasce dall’incontro tra colonizzatori portoghesi e colonizzati provenienti dalla costa occidentale africana. Nasce dunque in africa, ma da un incontro tra diverse civiltà in un rapporto di potere fortemente asimmetrico.

si stanno intensificando le tendenze identitarie afrocentriche. Tale processo, a oggi, rimane più un discorso collettivo che ancora non sta modificando sostanzialmente delle tendenze concrete, né a livello politico, né rispetto alle abitudini di vita degli abitanti dei quartieri benestanti. Sarà interessante analizzare se negli anni a venire la proposta degli attivisti provenienti dai quartieri popolari riuscirà a rafforzarsi e a diffondersi anche nei centri della città. Se ciò accadesse per la prima volta a Praia un modello culturale nato nei quartieri periferici diventerebbe il modello dominante, con la possibilità di sovvertire, almeno a livello simbolico, i rapporti di potere che attraversano la capitale capoverdiana.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, A. (2013), *The Future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, London and New York, Verso.
- Bordonaro, L. (2012), *Masculinidade, violência e espaço público: notas etnográficas sobre o bairro Brasil da Praia (Cabo Verde)*, in "Tomo", 21: 101-136.
- Brotherton, D.C. (2010), *Oltre la riproduzione sociale. Reintrodurre la resistenza nella teoria sulle bande*, in L. Queirolo Palmas (a c. di), *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma, Carocci.
- Cannarella, M., Lagomarsino, F., Queirolo Palmas, L. (a c. di) (2007), *Hermanitos. Vita e politica della strada tra i giovani latinos in Italia*, Verona, Ombre Corte.
- Capello, C., Lanzano, C. (a c. di) (2012), *Giovani in Africa. Prospettive antropologiche. Un'introduzione*, in "Afriche e Orienti", 3/4: 5-14.
- Giuffré, M. (2007), *Donne di Cabo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, Roma, CISU.
- Hebdige, D. (1983), *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, [1979], Genova, Costa & Nolan.
- Lima, R.W. (2012), *Delinquência juvenil colectiva na cidade da Praia: uma abordagem diacrónica*, in K. Cardoso, J.M. Pureza, R. Silvia (a c. di), *Jovens e trajetórias de violências. Os casos de Bissau e da Praia*, Coimbra, Edições Almedina, 57-82.
- (2012), *Rappers Cabo-Verdianos e Participação Política Juvenil*, in "Tomo", 21: 263-294.
- (2011), *Praia, cidade partida*, in L. Bussotti, S. Ngoenha (a c. di), *Cabo Verde da independência a hoje*, Udine, Aviani & Aviani: 49-66.
- Lobban, R.A. (1995), *Cape Verde: creolo colony to independet nation*, Oxford, West view Press.
- Sangreman, C. (2009), *A exclusão social em Cabo Verde: uma abodagem preliminar*, Lisbona, CESA.
- Sassen, S. (2010), *Le città globali e le gang*, in L. Queirolo Palmas (a c. di), *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma, Carocci, 11-28.
- (2006), *Le città nell'economia globale*, [1994], Bologna, il Mulino.
- Vigh, H. (2006), *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*, New York, Bergham.
- Wacquant, L. (2011), *A Janus-Faced Institution of Ethnoracial Closure: A Sociological Specification of the Ghetto*, in B.D. Haynes, R. Hutchison (eds.), *The Ghetto: Contemporary Global Issues and Controversies*, Boulder, Westview Press.

SILVIA STEFANI • Ph.D candidate in Social Science, curriculum Sociology, at University of Genoa. She graduated in Cultural Anthropology and Ethnology at University of Turin with a thesis based on a fieldwork research on masculinities in Cape Verdean islands. Her research interests are in Gender Studies, masculinities, urban anthropology, and homelessness. She is a member of a research team working on homelessness and urban violence. She has published *Thug Life e Ativismo Social: Masculinidades de protesto nos bairros populares da Praia (Cabo Verde)*, in "Novos Debates", 2.1/2015: 19-28.

E-MAIL • stefani.silvia16@gmail.com

