



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di
Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale (DACS)
Ciclo XXXII

“MASTICO Y TRAGO”

Donne, famiglia e amore tra le piantagioni
di canna da zucchero della Repubblica Dominicana.

Nome: **Raúl** Cognome: **Zecca Castel**

Matricola N°: **758671**

Tutor: **Alice Bellagamba**

Coordinatore: **Alice Bellagamba**

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

INDICE

PREMESSA	6
INTRODUZIONE	12
PER COMINCIARE	12
UN UOMO TRA LE DONNE: ANTROPOLOGIA DI GENERE E FEMMINISMO	17
PER UN'ANTROPOLOGIA CON LE DONNE	19
DALLA TEORIA AL CAMPO	23
PIANO DELL'OPERA	28
CAPITOLO 1	30
STORIA	
NASCITA DI UN'ECONOMIA	30
NASCITA DI UN BATEY	33
DENTRO IL BATEY: GERARCHIE DI POTERE E STRATIFICAZIONE SOCIALE	39
PRIVATIZZARE I BATEYES: DAL 1999 AD OGGI	43
ANDARSENE DAI BATEYES	48
IL BATEY LAS PAJAS: OGGI	55
CAPITOLO 2	73
ECONOMIA	
IL DEBITO, FONDAMENTO DEL BATEY	74
LO SPERPERO, FONDAMENTO DEL CAPITALISMO	84
CAPITOLO 3	90
FAMIGLIA	
QUATTRO TRAIETTORIE FAMILIARI NEL BATEY LAS PAJAS	91
<i>LITALINA</i>	91
<i>NORA</i>	92
<i>FLOR</i>	93
<i>ARIELLE</i>	93
DAL PARTICOLARE AL GENERALE	94
LA FAMIGLIA AFRO-AMERICANA NELLA LETTERATURA SCIENTIFICA	95
LA QUESTIONE DELLA MATRIFOICALITÀ	98
REPUTAZIONE E RISPETTO	104
CASA E STRADA	107
SUPERARE I SISTEMI BINARI	111
MASCOLINITÀ E FEMMINILITÀ IN REPUBBLICA DOMINICANA	113

CAPITOLO 4 **118****EDUCAZIONE**

PEDAGOGIA DELLA VIOLENZA	118
EDUCAZIONE INFORMALE NEL BATEY	121
IL BATEY COME SPAZIO ANOMICO	122
EDUCAZIONE FORMALE NEL BATEY	126
IL TIGRE COME SIMBOLO DELLA MASCOLINITÀ DOMINICANA	128
REPUBBLICA DOMINICANA, SNODO DEL NARCOTRAFFICO INTERNAZIONALE	132
LA DISCOTECA COME LUOGO DELLA PERDIZIONE	134
GRAVIDANZE PRECOCI E PROSTITUZIONE	136
UNA PROSPETTIVA INTERSEZIONALE	142

CAPITOLO 5 **147****MUSICA**

LE ORIGINI DELLA BACHATA	147
IL RUOLO DELLA DITTATURA	151
BACHATA E MIGRAZIONI: NUOVE SFIDE AI RUOLI DI GENERE	153
DONNA/NATURA E UOMO/CULTURA NELLA BACHATA	157
LA BACHATA NEL BATEY	159
ESPRIMERE SENTIMENTI E INSEGNARE LA VITA CON LA BACHATA	160
LITALINA: UNA VITA IN MUSICA	164
EDUCARE CON LA BACHATA?	172
UN ALTRO GENERE: LA "MUSICA URBANA"	173
UN GENERE (ANCHE) FEMMINISTA?	176

CAPITOLO 6 **182****AMORE**

ESSERE UNA DONNA RISPETTABILE	182
VIOLENZA E PAURA: UNA QUESTIONE DI SOPRAVVIVENZA	189
UNO STIGMA DI CLASSE: "LE DONNE SONO TUTTE PUTTANE":	195
L'AMORE NEL BATEY	203

CONCLUSIONI **217**

DAI CARAIBI AL MONDO PASSANDO PER L'ITALIA, E RITORNO	217
DALLA FAMIGLIA ALLE FAMIGLIE: IL CASO ITALIANO	223
UN'IPOTESI COMPARATIVA	228
IL SOGNO DI UN SOGNO	237

APPENDICE A	<u>240</u>
INDICE DELLE FIGURE	240
APPENDICE B	<u>241</u>
RIPRODUZIONE “QUESTIONARIO QUANTI-QUALITATIVO”	241
APPENDICE C	<u>243</u>
ELENCO INTERVISTE REGistrate	243
BIBLIOGRAFIA	<u>249</u>

Rotundamente Negra

*Me niego rotundamente
A negar mi voz,
Mi sangre y mi piel.*

*Y me niego rotundamente
A dejar de ser yo,
A dejar de sentirme bien
Cuando miro mi rostro en el espejo
Con mi boca
Rotundamente grande,
Y mi nariz
Rotundamente hermosa,
Y mis dientes
Rotundamente blancos,
Y mi piel valientemente negra.*

*Y me niego categóricamente
A dejar de hablar
Mi lengua, mi acento y mi historia.*

*Y me niego absolutamente
A ser parte de los que callan,
De los que temen,
De los que lloran.*

*Porque me acepto
Rotundamente libre,
Rotundamente negra,
Rotundamente hermosa.*

(Shirley Campbell Barr)

PREMESSA

*“La storia di una zolletta di zucchero è tutta
una lezione di economia, politica e anche morale”
(Augustin Cochin)*

Questo lavoro è frutto di un’indagine etnografica condotta in Repubblica Dominicana da novembre 2017 a marzo 2018 e, successivamente, da maggio ad agosto 2018. Tuttavia, si configura come l’esito di un prolungato interesse accademico cominciato già nel 2013, anno in cui per la prima volta applicai la mia formazione antropologica alla ricerca sul campo, dedicandomi allo studio dei migranti haitiani impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero dominicane (Zecca, 2015).

La ricerca ha avuto luogo presso la comunità rurale di Las Pajas (Provincia di Hato Mayor del Rey), nell’entroterra del paese, a circa 100 km dalla capitale Santo Domingo. Si tratta di una comunità definita come *batey*, vale a dire un insediamento le cui origini sono storicamente riconducibili allo sviluppo della moderna industria saccarifera nazionale.

All’epoca della sua fondazione (1916), Las Pajas – come i tanti *bateyes* che presero vita nel paese - consisteva in poche baracche adibite a ospitare lavoratori maschi adulti non qualificati, soprattutto migranti haitiani, da impiegare nel taglio della canna da zucchero unicamente durante la stagione del raccolto, approssimativamente da dicembre a giugno. Nel tempo, tuttavia, andò trasformandosi progressivamente da luogo di permanenza stagionale a comunità stabile, pur conservando un alto indice di mobilità migratoria.

Oggi, Las Pajas è a tutti gli effetti una piccola cittadina di circa 700 abitanti, composta soprattutto da famiglie dominico-haitiane, i cui membri si dedicano a svariate attività lavorative, sempre più svincolate dalla produzione saccarifera. A differenza di un passato ancora recente, infatti, lo zucchero non costituisce più il fulcro economico attorno al quale orbita l’intera vita sociale e lavorativa della comunità. Eppure, per comprendere appieno l’attualità di Las Pajas, occorre riconoscere nella sua caratteristica composizione e organizzazione sociale - rigidamente stratificata secondo

gerarchie di razza, classe e genere – l’ingombrante eredità di quel sistema di piantagione che fin dai tempi coloniali ha segnato la storia dell’intera regione caraibica e, più in generale, del mondo atlantico; un sistema che, di fatto, sopravvisse al regime di schiavitù, adeguandosi al nuovo modello di lavoro salariato fino a rinascere sotto altre vesti in seguito alla svolta neoliberista del capitalismo globale.

Questo lavoro intende dunque illustrare da un punto di vista etnografico il modo e le forme in cui concretamente si esprimono, conservano, rafforzano – e talvolta contrastano - particolari dispositivi di oppressione riscontrati presso la comunità di Las Pajas e direttamente riconducibili a una violenza strutturale di lunga data che fa leva su assi di razza, classe e genere socialmente e politicamente costruiti nel corso del tempo. Per farlo, adotterò un approccio teorico intersezionale, la cui prospettiva, tuttavia, si fonderà principalmente sull’esperienza quotidiana della condizione femminile. Attraverso la lente del genere e il ricorso al vissuto specifico delle donne di Las Pajas, dunque, si aprirà inevitabilmente il confronto alle dimensioni, storicamente intrecciate tra loro, della classe e della razza, al fine di indagare la natura delle relazioni sociali, politiche ed economiche interne alla comunità.

In particolare, il focus dell’indagine sarà rivolto agli aspetti più intimi dell’affettività e della relazionalità femminile, esplorando rappresentazioni e pratiche emiche relative a questioni sensibili come la famiglia, l’educazione, l’amore e la prostituzione. Si proverà, inoltre, a individuare e descrivere le modalità di trasmissione mediante le quali tali rappresentazioni e pratiche vengono incorporate e riprodotte dalle nuove generazioni, riconoscendo nella musica uno dei veicoli di educazione informale privilegiati. A questo proposito, ripercorrendo le origini storiche che hanno segnato l’evolversi del genere *bachata*, oggi simbolo planetario dell’identità nazionale dominicana, si metterà in evidenza come questo non costituisca semplicemente lo specchio delle trasformazioni socio-economiche e culturali che hanno investito il paese – e dove si riflettono le diverse ideologie dominanti di razza, classe e genere -, ma se ne mostrerà la sua imprescindibile funzione didattica e pedagogica, dove si esprimono, formano e costruiscono quelle stesse ideologie.

A partire da tale prospettiva di genere, si osserverà la vita delle donne nella comunità di Las Pajas cercando di interpretarne le discriminazioni e i conflitti alla luce di una tensione dialettica che le identifica, da un lato, come vittime di un sistema socio-

economico oppressivo di tipo patriarcale e, dall'altro, quali soggetti consapevolmente attivi, costantemente impegnati a costruire e rivendicare spazi di autonomia e libertà a beneficio del futuro dei propri figli.

L'obiettivo più ampio e ambizioso di questo lavoro, infine, è quello di offrire, da una prospettiva intersezionale di genere, un aggiornato contributo etnografico a un dibattito antropologico di lunga data che ha per oggetto la regione caraibica, intesa come "area socioculturale" (Mintz, 1965) – vera e propria "frontiera aperta per l'antropologia" (Trouillot, 1992) - e per tema le molteplici trasformazioni che le società di piantagione hanno affrontato nel corso del tempo, passando dal regime coloniale schiavista al sistema capitalistico e neoliberista globale. In questo senso, l'istituzione familiare, nelle sue diverse espressioni e sfaccettature, con particolare riguardo verso il suo assetto matrifocale, che trova nella donna e nella condizione femminile un osservatorio privilegiato, ha rappresentato e continua a rappresentare un indicatore assai significativo per esplorare e decifrare tali trasformazioni; trasformazioni che, lungi dall'essere circoscritte al mondo dei Caraibi e alle società di piantagione, in virtù dei processi globali di mondializzazione e transculturazione che stanno investendo la contemporaneità, sembrano oggi anticipare tendenze universali che ci riguardano da molto vicino.



Fig.1: Cartina della regione caraibica.

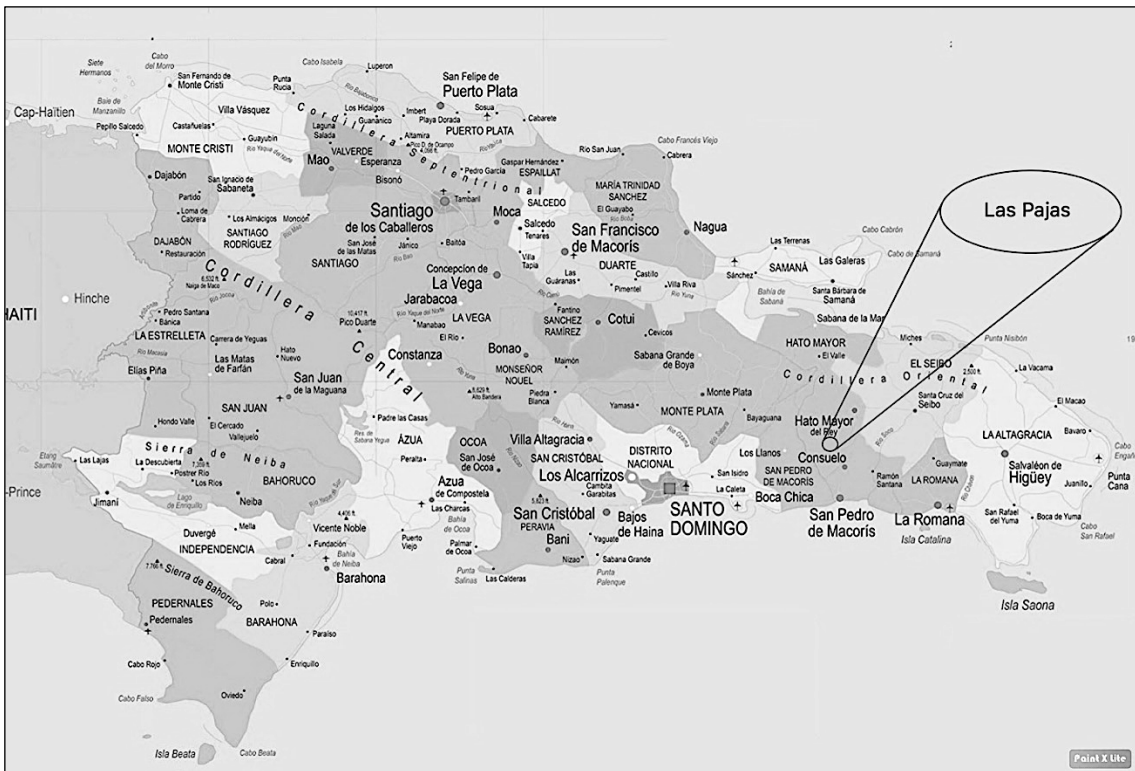


Fig.2: Cartina della Repubblica Dominicana.

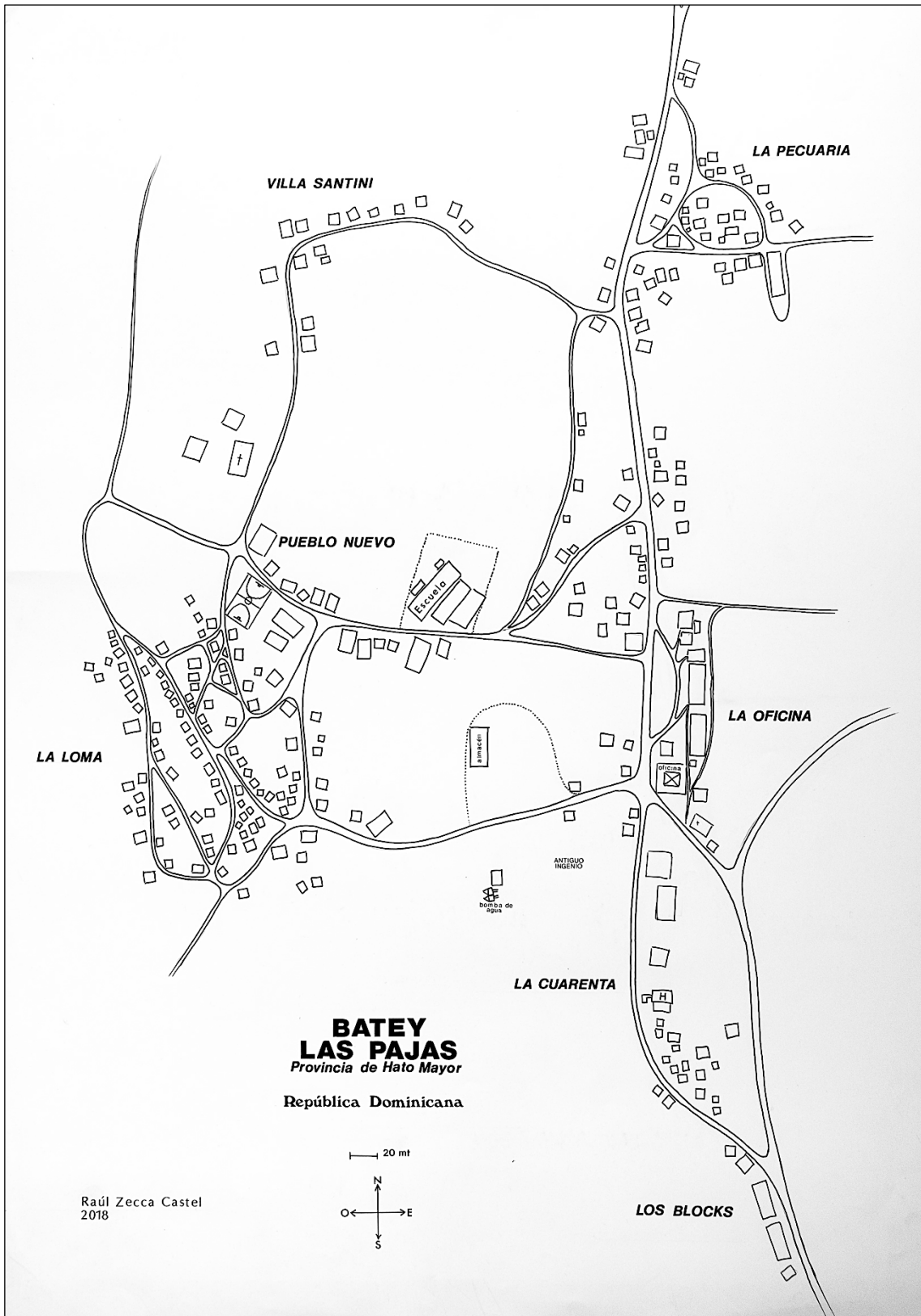


Fig.3: Cartina del *batey* Las Pajas.

INTRODUZIONE

*“Ora ti dirò una cosa: quando ero giovane non si poteva uscire la sera in questo batey, era **pericoloso**.
Con il buio arrivavano **spiriti e streghe** da tutte le parti.
Si davano appuntamento agli **incroci**, per discutere tra loro,
e se per caso passavi di lì poteva capitare che ti possedessero:
ti salivano in groppa come su un cavallo e **ti portavano dove non volevi**, per divertirsi,
finché ti lasciavano in qualche luogo sperduto e **riprendevi conoscenza**.
Oggi non è più così, ma qualche strega c’è ancora.
Possono assumere le sembianze di qualsiasi cosa, ma te ne accorgi, lo capisci,
perché ti senti confuso e puoi trovare cose che non cerchi”.*
(Patrice. Intervista di campo. Las Pajas, 30/06/18)

Per cominciare

Quando nel novembre del 2017 mi accingevo a tornare in Repubblica Dominicana presso la comunità di Las Pajas - dove quasi cinque anni prima avevo condotto la mia ricerca etnografica sui migranti haitiani impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero (Zecca, 2015) -, ancora non sapevo a quale argomento di studio avrei dedicato i successivi mesi di permanenza sul luogo. Desistendo dalla tentazione di abbandonarmi all’eccitazione dell’ignoto, approfittai del lungo volo diretto a Santo Domingo per rileggere il mio vecchio diario di campo, sfogliandone insistentemente le pagine alla ricerca di qualche appunto nascosto che potesse servirmi d’ispirazione o quantomeno di conforto prima dell’ambito atterraggio, ma tutto quel che vi trovai furono le tipiche ingenuità autoreferenziali di chi viene travolto dall’irresistibile fascino esotico della prima esperienza etnografica. Se non altro ci guadagnai qualche sorriso di nostalgico imbarazzo, prima di arrendermi definitivamente all’evidenza che avrei dovuto scoprire l’oggetto della mia nuova ricerca solo una volta giunto sul campo.

D’altra parte, a sostegno di una prospettiva metodologica che si annunciava piuttosto inconsistente e ben poco affidabile, potevo invocare un rassicurante fondamento scientifico riconducibile non solo a un generico “anarchismo epistemologico” (Feyerabend, 1975), ma – per restare nell’ambito dell’antropologia – a una vera e propria “svolta nomade” (Hazan & Hertzog, 2012) della disciplina, che si richiamava a un concetto come quello della *serendipità*, ovvero della scoperta

accidentale, fortuita, imprevista. In altri termini, trovai momentaneo sollievo affidandomi ottimisticamente a quella che Fabietti (2019 [2012]: 14) aveva definito “l’erranza etnografica”, requisito imprescindibile per indagare da una prospettiva antropologica “la realtà di un mondo in movimento qual è quello attuale”. Tuttavia, lo stesso Fabietti (ivi, 18), recuperando l’accezione originale del termine *serendipity* - così come impiegata dal suo inventore, lo scrittore inglese Horace Walpole – ammoniva che il vero significato del termine non era affatto ridicibile alla semplice fortuna: “non è questo il significato che Walpole voleva dare alla parola da lui coniata. Egli infatti dice che i tre principi [protagonisti della fiaba narrata, ndr] scoprivano continuamente, *per caso e per sagacia*, cose che non andavano cercando”. Alla fortuna, dunque, andava necessariamente offerto il sostegno della sagacia, qui intesa come “ragionamento di tipo intuitivo” o “indiziario”, alla stregua di un’inferenza abduittiva¹ “che trascende tanto la soggettività quanto l’oggettività” (Hazan & Hertzog, 2012: 2). Solo questo saldo connubio avrebbe potuto condurre alla scoperta di “cose che non si cercano”, proprio come quelle in cui secondo Patrice, citato in esergo, si imbattevano le persone del *batey* quando venivano possedute da uno spirito.

Da parte mia, preso atto che verso la fortuna non ero in grado di rivendicare alcuna influenza, tutto ciò che potevo fare era mettermi al servizio della sagacia. Mi avvicinai al campo, dunque, con il proposito alquanto vago, devo ammetterlo, di osservare la vita della comunità da una prospettiva olistica, prestando attenzione a ogni singolo aspetto dell’organizzazione sociale nel suo complesso: politico, religioso, economico e culturale in senso ampio, alla ricerca di qualche *indizio* che mi indicasse la giusta strada da seguire. Com’era naturale aspettarsi, emersero presto innumerevoli spunti degni di grande interesse e approfondimento antropologico, tanto che le seguenti pagine avrebbero potuto essere indiscriminatamente dedicate allo studio del movimento carismatico neopentecostale – che sull’onda del grande successo mondiale stava diffondendosi rapidamente anche in quella piccola comunità marginale dell’entroterra dominicano, trasformandone la spiritualità e, più in generale, l’approccio all’esistente -; all’analisi antropologica dei sogni che animavano le notti agitate di Las

¹ A proposito di “erranza etnografica” e “svolta nomade” è qui significativo ricordare ciò che Massimo Bonfantini (2006: 24) ebbe a scrivere circa il termine abduzione: “*spostamento* è proprio la traduzione in italiano volgare e corrente di *abduzione*, che è un calco dal latino, e che secondo etimologia vuol dire ‘condurre’ (*ducere*) ‘lontano da’ (*ab*), allontanamento e quindi spostamento”.

Pajas - interpretando il mondo onirico come riflesso sintomatico di un immaginario collettivo condiviso -; all'indagine delle dinamiche che regolavano la circolazione delle informazioni tra i vari gruppi di persone - recuperando la funzione sociale e morale del *chisme*, il pettegolezzo, in chiave identitaria e normativa -; o ancora, evidentemente, allo studio di un tema squisitamente antropologico come quello della stregoneria e dei poteri magici, la cui rilevanza affiorò più volte nei termini di una questione di vita e di morte.

Ciascuno di questi indirizzi di ricerca - e di molti altri ancora -, tuttavia, originava da un'unica fonte: la voce delle donne. Furono loro, per prime, a parlarmi della nuova fede pentecostale come unica forma di salvezza dall'imperversante corruzione morale; di come bisognasse prestare attenzione ai sogni per evitare tragedie o tentare improbabili fortune; dei pettegolezzi che stavano rovinando la comunità e del timore che qualche strega invidiosa potesse succhiare il sangue dei loro figli cagionandone la morte. Fu dunque per caso, ma anche per sagacia - almeno così mi piace pensare -, che la fonte delle mie informazioni si trasformò lentamente nell'oggetto della mia ricerca.

La comunità di Las Pajas, presso cui avevo scelto di concentrare la mia indagine, era molto cambiata dall'ultima volta in cui vi ero stato. Come tutti i *bateyes* - insediamenti di braccianti agricoli dispersi tra le piantagioni di canna da zucchero - aveva fortemente risentito delle grandi trasformazioni che avevano coinvolto il settore saccarifero e l'intera economia nazionale già a partire dal 1999, anno in cui si registrò una vera e propria svolta privatista. La differenza più evidente che potei riscontrare al mio arrivo consisteva paradossalmente nella scarsa presenza di braccianti, coloro che avevano da sempre incarnato simbolicamente l'identità storica di tali comunità fondate sulla manodopera di piantagione. Non a caso, la mia prima ricerca di campo era stata dedicata esclusivamente alle loro condizioni di vita e di lavoro: avevo visitato decine di *bateyes*, trascorso intere giornate nelle piantagioni e condiviso innumerevoli momenti di quotidianità insieme ai *picadores* - i tagliatori di canna -, stringendo amicizie e scambiando confidenze che andavano ben oltre le imprescindibili interviste in profondità, tese a comprendere una realtà di oppressione, sfruttamento e abusi tanto estrema quanto radicata. Las Pajas era a quel tempo affollata da decine di braccianti, stipati in baracche fatiscenti, senza accesso ad acqua corrente, energia elettrica e servizi igienici. Alcuni avevano raggiunto il *batey* all'inizio della *zafra* - la stagione del raccolto -

e sarebbero poi tornati ad Haiti una volta finito il lavoro, ma la maggioranza era ormai parte integrante della comunità. Quando nel novembre del 2017 tornai a Las Pajas, tuttavia, potei riconoscere ben poche persone, dal momento in cui la nuova impresa saccarifera che era subentrata alla precedente aveva deciso di alloggiare i lavoratori presso un'unica struttura comunitaria di sua proprietà, lasciando nei *bateyes* solo coloro che nel frattempo avevano intrapreso un progetto familiare. Di pari passo, la crisi del settore saccarifero aveva comportato un inevitabile calo dell'occupazione, tanto che la maggior parte degli uomini cercava di sopravvivere dedicandosi ad altri impieghi occasionali, soprattutto nell'edilizia, come manovalanza non qualificata e, spesso, al di fuori dei *bateyes*.

Furono dunque di quest'ordine le ragioni che mi portarono a confrontarmi in modo più selettivo con la componente femminile della comunità, oltre alla consapevolezza di voler riparare a un torto imperdonabile: quello di averla precedentemente ridotta al silenzio, relegandola all'invisibilità. Difatti, quasi che la obiettiva condizione di subalternità delle donne nei confronti degli uomini di Las Pajas non fosse stata già di per sé sufficientemente spiacevole, l'etnografia che scaturì da quella mia prima esperienza di campo - incentrata pressoché esclusivamente sui lavoratori uomini - non aveva potuto che riprodurre, tanto involontariamente quanto colpevolmente, tale innegabile discriminazione di genere. A tal proposito, già nel 1975, Edwin Ardener - sostenuto dalla collega, oltre che moglie, Shirley - aveva posto il "problema delle donne" all'interno dell'antropologia, sollevando la questione in termini di "mutismo". Secondo i coniugi Ardener (2006 [1975]: 48-49), il silenzio etnografico delle donne era principalmente frutto di incomprensioni metodologiche di natura tecnico-linguistica. La domanda di fondo era la seguente: "se i modelli di una società realizzati dalla maggior parte degli etnografi tendono a essere modelli derivati dalla porzione maschile di quella società, in che modo il peso simbolico di quell'altra massa di persone - metà o più di una normale popolazione umana - può esprimersi?". La risposta degli Ardener confermava dunque la tesi per cui, di fatto, le donne rappresentavano un "gruppo muto", impossibilitato a comunicare, poiché le regole e le strutture dominanti del linguaggio umano - dunque della "realtà", intesa come costruzione sociale - erano definite dall'universo maschile. Implicitamente, il testo invitava dunque a scardinare tali strutture "tendenzialmente totalitarie" (Ivi: 63), poiché solo così si sarebbe restituita

voce a tutti quei “gruppi muti” esclusi dal sapere antropologico e, in generale, dal discorso pubblico.

Attraverso le voci e le parole delle donne di Las Pajas emerse dunque tutta la drammaticità di un’esistenza femminile interamente votata al sacrificio e alla più totale abnegazione. Incredibilmente, il *batey* mi apparve sotto una luce del tutto inedita, quasi si trattasse di un luogo altro rispetto a quello che ritenevo di aver così a fondo indagato solo pochi anni prima. Fu come se il lato scuro della luna venisse improvvisamente illuminato, mostrandone ruvidità, squarci e fessure prima inimmaginabili. A tal proposito, come ha recentemente sottolineato l’antropologa Ellen Lewin (2009: 15) in riferimento ad alcune monografie “di ritorno”², queste hanno spesso avuto il merito di dimostrare che la precedente documentazione etnografica “non era riuscita a prestare sufficiente attenzione alle attività delle donne e ai loro punti di vista sulle loro stesse culture, dimostrando che quando le donne venivano messe al centro dell’analisi – o almeno pienamente considerate – i resoconti che ne emergevano erano significativamente diversi”. Inoltre, secondo Lewin, ciò dimostrava anche che tali resoconti “non erano solo la presentazione di fatti, costituiti da materiale in attesa di essere scoperto da qualunque antropologo potesse entrare in una cultura. Piuttosto, le differenze tra il lavoro di antropologi maschi e antropologhe donne, o tra antropologi che dipendevano dalle voci degli uomini e coloro che riconoscevano l’importanza di ascoltare le donne, produceva realtà diverse, ciascuna delle quali poteva essere ‘vera’ in modi diversi”.

Ascoltando queste nuove voci, dunque, compresi che alla durezza dell’universo maschile corrispondeva un altrettanto e forse ancor più ingiusto contraltare femminile, dove la violenza fisica e psicologica erano all’ordine del giorno, legittimate da uno spietato sistema socio-economico in cui le donne costituivano l’ultimo anello della catena. Per riprendere ancora una volta le suggestive immagini evocate dalle parole di Patrice, avevo finalmente *trovato quello che non cercavo*. Ero *confuso*, ma avevo *ripreso conoscenza*, anche delle difficoltà e dei rischi che avrei dovuto affrontare.

² Al riguardo Lewin cita il lavoro dei coniugi Robert e Yolanda Murphy (1974), i quali tornarono in Amazonia per riesaminare la loro precedente indagine da una prospettiva femminile; ma cita anche il contributo di Jane Goodale (1971) e Annette Weiner (1976), per aver scelto di condurre le loro ricerche in campi già esplorati da colleghi uomini (rispettivamente: Pilling & Hart, 1960; e Malinowski, 1922), al fine di riequilibrare le differenze di genere.

Un uomo tra le donne: antropologia di genere e femminismo

Introducendo una raccolta collettanea di saggi dedicati alla “produzione del genere”, Valeria Ribeiro Corossacz e Alessandra Gribaldo (2010:17-18), entrambe curatrici del volume, constatavano che non erano presenti contributi etnografici di autori uomini e si domandavano dunque se l’antropologia di genere fosse da considerarsi una prerogativa femminile. Una delle risposte fornite indicava la ragione di tale assenza nel fatto che, per gli uomini, occuparsi di *gender studies* avrebbe significato “assumere la parzialità della mascolinità [...e] riconoscere i privilegi – sociali, culturali, economici, simbolici – che lo status di mascolinità porta con sé nella maggior parte delle società”. Una spiegazione diversa, di ordine più formale – ma altrettanto militante -, faceva invece leva sull’inestricabile connubio storico che le donne in prima persona avevano instaurato con le questioni di genere, riconducendone l’origine alle rivendicazioni sociali e politiche dei movimenti di emancipazione femminista. In entrambi i casi, tuttavia, appare necessaria una riformulazione della domanda per chiedersi non solo se l’antropologia di genere è necessariamente femminista, ma – più precisamente – se gli uomini possono dirsi ed essere femministi. Secondo la filosofa radicale Mary Daly (1973), la risposta a questo secondo interrogativo non poteva che essere negativa, poiché gli uomini, per natura, non hanno la possibilità di partecipare dell’esperienza femminile, dunque, non vivendola sulla propria pelle, non possono arrivare a comprenderne le reali implicazioni. In modo simile, ma con una vena ancor più polemica, Stephen Heath (2003: 1) ha scritto che “la relazione degli uomini con il femminismo è impossibile. [...] Le donne sono i soggetti del femminismo, coloro che l’hanno iniziato e che lo portano avanti, la sua forza [...]. Gli uomini sono l’oggetto di analisi, agenti di quella struttura che deve essere modificata, rappresentanti e promotori del sistema patriarcale, e il mio desiderio di essere un soggetto anch’io del femminismo – di essere un femminista – è quindi solo l’ultimo inganno nella lunga storia della *loro* colonizzazione”.

Tali posizioni alquanto estreme - benché legittime - possono tuttavia condurre a esiti piuttosto paradossali. Diversamente, se assumiamo la definizione che una convinta attivista come bell hooks (2000: 1) ha dato del femminismo (“un movimento per porre fine al sessismo, allo sfruttamento e all’oppressione sessista”) comprenderemo facilmente il titolo e soprattutto il significato dell’opera che la contiene: *Feminism is for*

everybody, a maggior ragione se – come dichiara la stessa hooks (ivi, x) – il sessismo viene inteso come parte di un più ampio quadro di oppressione da decifrare e combattere in chiave intersezionale, tenendo dunque sempre conto di altre direttrici discriminanti come la razza e la classe: “La rivoluzione femminista, da sola, non potrà dar vita a questo mondo [senza dominio]; abbiamo bisogno di mettere fine al razzismo, all’elitismo di classe, all’imperialismo”. In questi termini, dunque, l’invito non può che essere rivolto a tutti, uomini compresi. Di contro, etnograficamente parlando, le stesse antropoghe che si occupano di altre donne non sarebbero affatto dispensate in quanto donne da quegli ostacoli ritenuti prerogativa maschile. Per dirla con Shulamit Reinharz (1992: 65), “l’accesso delle donne alle donne è potenzialmente tanto problematico quanto l’accesso degli uomini agli uomini, in particolare quando ci sono differenze di classe sociale, razza, etnia o preferenza sessuale”. Di qui, come anticipato, gli esiti talvolta paradossali di posizioni radicali come quelle più sopra riportate che, a rigor di logica, impedirebbero ai bianchi di essere antirazzisti, ai membri dei ceti più privilegiati di essere anticlassisti e magari – perché no? – all’essere umano in quanto tale di essere antispecista.

Si tratta dunque di assumere una posizione metodologicamente e politicamente fondata sul coinvolgimento personale dell’antropologo o dell’antropologa, indipendentemente dall’oggetto di ricerca, tesa a comprendere e restituire una descrizione che – recuperando la celebre espressione di Geertz (1988 [1983]: 73) - non sia né “un’etnografia della stregoneria scritta da una strega [né] un’etnografia della stregoneria scritta da un geometra”. Prendere atto che l’esortazione malinowskiana a cogliere il *punto di vista del nativo* è di per sé fallimentare - poiché disponiamo sempre e solo di “interpretazioni di interpretazioni” (Geertz, 1987) - non significa che non possiamo penetrare né restituire una realtà di cui non facciamo parte, altrimenti saremmo inevitabilmente condannati a uno sterile isolamento solipsistico e a un continuo monologo con noi stessi. Per dirla ancora con Geertz (ivi: 21), “noi [...] non cerchiamo di diventare indigeni [...] o di scimmiettarli: soltanto i romantici o le spie, a quanto sembra, lo troverebbero sensato. Noi cerchiamo di *dialogare* (nel senso esteso del termine che abbraccia molto più del parlare) con loro”. Lungo tale prospettiva, per condurre un’etnografia femminista non è necessario essere donne né, tanto meno, diventarlo. Eppure, ciò non toglie che restino aperte delle evidenti criticità con le quali

gli uomini in primo luogo sono tenuti a fare i conti. Solo per citare un esempio, se è vero che “gli uomini che si dedicano a quella che chiamano *ricerca femminista* sono una minoranza dentro la minoranza e sono quindi oggetto di osservazione speciale” (Reinharz (1992: 15), in alcuni casi è altrettanto vero che, per il fatto stesso di essere uomini, le loro ricerche vengono considerate più autorevoli e affidabili rispetto a quelle svolte dalle donne. La psicologa Michelle Fine (1986) ha paragonato tale fenomeno al pregiudizio che talvolta accompagna i *Black studies* quando condotti da ricercatori di colore, sospettati di essere meno oggettivi dei loro colleghi bianchi per via della loro appartenenza etnica. Giunti a questo punto, dunque, e dato per acquisito che il genere del ricercatore o della ricercatrice non dovrebbe costituire né una discriminante né una prerogativa per l’attuazione di un’antropologia femminista, resta da chiedersi quali elementi la rendono tale.

Per un’antropologia con le donne

Secondo la sociologa statunitense Shulamit Reinharz (1992: 6-51), ciò che definisce la ricerca sociale femminista in senso ampio – non solo antropologica - sono i suoi metodi e i suoi obiettivi. I primi consisterebbero in tre indicazioni piuttosto tautologiche: “metodi utilizzati da persone che si riconoscono come femministe o come parte del movimento femminile; [...] metodi utilizzati in ricerche pubblicate in riviste [o libri] che pubblicano solo ricerche femministe [o che si definiscono tali]; [...] metodi utilizzati in ricerche che hanno ricevuto premi da organizzazioni che elargiscono premi a persone che realizzano ricerche femministe”. Per quanto riguarda invece gli obiettivi, e in riferimento specifico alla ricerca etnografica, Reinharz considera prioritari “(1) il documentare le vite e le attività delle donne, (2) comprendere l’esperienza delle donne dal loro stesso punto di vista, e (3) interpretare la condotta delle donne come espressione del contesto sociale”. La stessa Reinharz (ivi: 240 e ss.), tuttavia, in conclusione alla sua documentata e approfondita rassegna delle varie espressioni di ricerca sociale in ambito femminista, sarebbe poi tornata sulla definizione precedentemente fornita per dichiarare che, in fondo, il femminismo “è una prospettiva, non un metodo di ricerca” e, soprattutto, che il suo scopo ultimo è quello di offrire un contributo concreto al cambiamento sociale. Inoltre, aggiungeva anche tre considerazioni di grande interesse per la pratica etnografica, secondo cui le ricerche

femministe tendono spesso a includere la persona stessa del ricercatore all'interno dell'indagine; sviluppano altrettanto spesso una relazione particolare – “interattiva” – con le persone oggetto di studio; e, talvolta, anche con il lettore.

Queste ultime considerazioni, per certi versi, trovano eco nei quattro “fatti rilevanti” – riconducibili al pensiero femminista - che secondo l'antropologa messicana Martha Patricia Castañeda Salgado (2006: 37) hanno determinato uno sconvolgimento negli orientamenti epistemologici dell'antropologia convenzionale. Primo: prediligere informatrici donne agli informatori uomini. Secondo: dedicarsi a tematiche concernenti l'esperienza specifica delle donne. Terzo: riconoscere l'interazione tra le donne sul campo. Quarto: decostruire ogni impostazione essenzialista che riguarda le identità di genere.

Tutti gli approcci fin qui passati in rassegna relativamente al pensiero femminista e alla sua applicazione nell'ambito della ricerca antropologica hanno determinato importanti effetti tanto sulla teoria quanto sulla pratica etnografica. A tal proposito, lo sconvolgimento epistemologico cui si riferisce Castañeda Salgado riguarda principalmente la rivoluzione insita nella trasformazione della donna da “altro” a “soggetto”, protagonista attiva del rapporto antropologo/a-informatrice, oltre che delle relazioni sociali tutte; a tal punto da rendere etnograficamente osservabili dinamiche e tematiche prima invisibili, scardinando – di pari passo - quell'impianto colonial-essenzialista che Chandra Talpade Mohanty (1988) aveva condensato nella formula critica della “Donna del Terzo Mondo”, ovvero una categoria di donna fittiziamente universale, prodotta e rappresentata ideologicamente in modo monolitico sulla base della sua mera appartenenza di genere. Di qui, l'invito a decolonizzare tale immagine astratta della “Donna” a favore della infinita eterogeneità delle “donne”, al plurale, in quanto soggetti concreti e reali. Un invito, questo, perfettamente raccolto dall'antropologa e attivista Marcela Lagarde (1997) – tra le prime a teorizzare il concetto di “femminicidio” -, che viene citata dalla stessa Castañeda Salgado (2006: 42) in riferimento alle “innovazioni metodologiche e tecniche del lavoro sul campo”, ovvero come esempio virtuoso di cosa significhi, empiricamente, fare etnografia femminista *insieme* alle donne.

Secondo Lagarde (ivi: 45 e ss.), infatti, obiettivo dell'antropologia femminista è quello di “verificare, allo stesso tempo, la condizione generica condivisa dalle donne

nella loro specificità, definita dalla loro particolare situazione di vita e materializzata nella vita unica che ognuna di loro sviluppa”. Tale obiettivo può essere raggiunto attraverso una metodologia del quotidiano e della condivisione che, di fatto, si traduce e concretizza in alcune indicazioni estremamente pratiche. Anzitutto, prestare particolare attenzione a due tipi opposti di giornate nella vita delle donne: quelle ritenute ordinarie e, viceversa, quelle ritenute eccezionali. Se le prime fanno riferimento allo svolgersi regolare del vivere quotidiano – e indicano l’orientamento culturale della società di appartenenza -, le seconde – ancor più significative -, sono caratterizzate da avvenimenti che nella traiettoria di vita di ogni singola donna segnano degli snodi esistenziali fondamentali, spesso traumatici, e funzionano alla stregua di marcatori temporali, determinando un prima e un dopo. Tra questi, Lagarde cita il menarca, la perdita della verginità, la prima gravidanza, un aborto, uno stupro, la violenza domestica, l’abbandono da parte del coniuge, la decisione di prostituirsi, e così via.

Una seconda indicazione suggerisce di focalizzarsi sulla tensione dialettica espressa dal binomio *trasgressione/obbedienza*. Da questo punto di vista, Lagarde (ivi: 50) considera che “la trasgressione sociale è uno spazio privilegiato per l’analisi delle norme e della vita sociale. Nel caso delle donne, definite genericamente dall’obbedienza, la trasgressione acquisisce un doppio significato metodologico”. Da un lato, infatti, permette di indentificare i confini del potere femminile e, dall’altro, consente di valutarli in funzione della costruzione dell’autonomia delle donne.

L’indicazione metodologica più rilevante, tuttavia, consiste nell’invito, tanto teorico quanto pratico, a “stare con le donne”, ovvero a partecipare concretamente alla loro vita, condividendone i momenti di quotidianità. Non si tratterebbe, però, della classica “osservazione partecipante”: l’*osservare*, qui, non implica una distanza, bensì un reale coinvolgimento personale che travalica anche il semplice *partecipare* e si configura in termini più propriamente politici. “Stare con le donne” significa entrare in *dialogo* con loro (si ricordi Geertz), stabilire un rapporto di reciprocità che esclude ogni pretesa neutrale. E, secondo Lagarde (ivi: 54), lo strumento migliore per raggiungere questo fine è senz’altro la parola: “detta, silenziata o scritta”.

Il ricorso all’oralità biografica - inteso come espressione, ascolto e trascrizione di uno specifico racconto di vita personale – è stato e continua ad essere, da questo punto di vista, di grande importanza all’interno della pratica etnografica, in particolare quando

si ha a che fare con soggetti ritenuti marginali – come le donne, appunto - la cui voce è rimasta spesso, e nel migliore dei casi, inascoltata. Per quanto Reinharz (1992: 137) abbia fatto presente che rendere pubbliche le storie intime e personali di donne sofferenti attraverso le parole delle dirette interessate possa costituire un'arma a doppio taglio, poiché se da un lato queste storie possono “rompere il silenzio, [dall'altra] possono anche incoraggiare i lettori a vedere problemi socio-politici in termini individualistici”³, ella ne ha soprattutto evidenziato il valore emancipatorio, e per certi versi rivoluzionario, capace di restituire alla Storia assenze ingiustificate. Da questo punto di vista, quando Reinharz (ivi: 136) cita la risposta che un ragazzo diede a Daphne Patai (1987) dopo che questa lo aveva ringraziato per averle procurato un'intervista importante (“Non me ne frega niente della tua ricerca. Ti sto aiutando perché è importante che la storia di questa gente sia raccontata”), sta proprio rendendo conto del significato etico e politico che raccontare queste storie implica. Ciò è vero a tal punto che, secondo Ruth Behar (2009: 15), alla sua umile informatrice messicana “risultava un atto di arroganza quasi temeraria pensare che la sua storia fosse così importante da essere raccontata e pubblicata”. Di qui, la conseguente destabilizzazione del ricercatore (uomo o donna che sia), il quale, attraverso la sua privilegiata posizione di testimone, viene esposto a una forte *vulnerabilità* emotiva (Behar, 1996). Ancora una volta, si tratta di riconoscere e affermare con determinazione l'impegno etico e politico che deve animare la ricerca antropologica tutta, non solo femminista. Per dirla con le parole Nancy Scheper-Hughes (1995: 418-419), “gli antropologi che hanno il privilegio di testimoniare da vicino e per lungo tempo eventi umani [...], hanno, io credo, un obbligo etico di identificare i mali in uno spirito di solidarietà, seguendo [...] un'etica della cura e della responsabilità”. Da questo punto di vista, il resoconto della mia personale ricerca etnografica svolta tra le donne del *batey* Las Pajas va considerata non come “un'antropologia delle donne” o “per le donne”, bensì nei termini di un'“antropologia *con* le donne”, ovvero “dalla loro parte”, nella speranza, infine, di poter offrire – come auspicato da Reinharz - un seppur minimo contributo al cambiamento sociale.

³ A tal proposito si ricordi l'invito di Laura Nader (1972) a non occuparsi solo di soggetti marginali; un invito, tra le altre ragioni, motivato anche dalla constatazione – così ben sintetizzata da Bourgois (2005: 47) – per cui “tutto ciò che direte sarà usato contro di loro”.

Dalla teoria al campo

Durante i mesi trascorsi presso il *batey* Las Pajas non ebbi molte occasioni per riflettere approfonditamente sulle implicazioni teoriche che – in quanto uomo - la scelta di dedicarmi all'analisi della condizione femminile nella comunità avrebbe potuto comportare. Tuttavia, soprattutto nel corso delle prime settimane di permanenza, emersero molteplici dubbi circa l'effettiva possibilità di accedere a una dimensione così personale e intima come quella della vita delle donne di Las Pajas, spesso segnata da violenze e soprusi le cui responsabilità, inoltre, venivano irrimediabilmente imputate alla controparte maschile. Infine, ammesso e non concesso che questo fosse stato possibile, temevo che il tempo a disposizione non mi sarebbe bastato per instaurare rapporti di vera e profonda fiducia, tali da permettermi, appunto, di guadagnare la confidenza delle mie interlocutrici. Come spesso accade, però, il campo alleggerì presto le mie preoccupazioni nel modo più semplice e diretto che potessi aspettarmi. Afflitto dal pensiero di essere troppo invadente e inopportuno con le mie continue richieste di intervista e con le tante domande che rivolgevo alle prime interlocutrici, esplicitai questo mio timore a una di loro. Di tutta risposta mi rimproverò per dirmi che, al contrario, era un vero onore poter essere ascoltata da me, perché la faceva sentire importante, e aggiunse che se le sue storie personali mi interessavano così tanto – cosa di cui, in ogni caso, non sembrava capacitarsene molto, alla pari dell'informatrice di Behar – avrei potuto chiederle tutto quello che desideravo, poiché sarebbe sempre stata a mia disposizione.

Dopo qualche tempo, quando ne parlai con Miranda, una suora missionaria che conosceva bene molte delle donne che vivevano nella comunità, questa mi assicurò che non avrei dovuto dubitare di tale disponibilità, poiché probabilmente nessuna di quelle donne, nel corso della vita, aveva avuto l'opportunità e il privilegio di poter essere ascoltata con sincero interesse da un uomo, per di più bianco. Fu così che, accantonata ogni riserva teorica, le mie interviste – dapprima registrate e condotte in modo grottescamente formale -, si trasformarono in lunghe conversazioni casuali, passeggiate al fiume, pranzi di famiglia, allegri compleanni e, purtroppo, anche funerali. Ben presto, paradossalmente, sarebbero state le donne, incontrandomi nel *batey*, a chiedermi per quale motivo non fossi ancora andato ad ascoltare la loro storia.

Sin dal primo momento in cui ebbi chiaro che la mia ricerca si sarebbe concentrata sull'esperienza della condizione femminile nel *batey*, non esitai a renderlo pubblico alla comunità, riscontrando il favore di molte donne che, informate della mia precedente indagine dedicata ai lavoratori uomini, accolsero il mio ritorno come un'occasione per raccontare anche la *loro* verità. A tal proposito, devo ammettere che sfruttai consapevolmente tale circostanza e, in più occasioni, dichiarai che le mie intenzioni erano proprio quelle di ristabilire giustizia tra le parti, riconoscendo alle donne il ruolo che meritavano.

In linea con i quattro "fatti rilevanti" per l'antropologia femminista – così come individuati da Castañeda Salgado -, dunque, privilegiai informatrici donne; indagai tematiche relative alla loro specifica esperienza femminile; ne osservai le interazioni (partecipandovi attivamente); e contrastai ogni tentazione essenzializzante. Rispetto a questi ultimi due punti, quando mi fu possibile, cercai di evitare le modalità di intervista frontale, "uno a uno", proponendo in alternativa gruppi di discussione informale, dove due o più donne, solitamente amiche – ma auspicabilmente di opinione opposta – potessero confrontarsi su diversi argomenti da me proposti o spontaneamente sorti nel corso della conversazione, così da far emergere vissuti, prospettive, convinzioni e soluzioni diverse tra loro. Lungi dal ricercare una donna inverosimilmente rappresentativa della categoria su cui riversare l'essenza del significato che la condizione femminile presumibilmente incarnava nel *batey*, cercai piuttosto di scorgere il più ampio spettro possibile di posizioni, accogliendo positivamente le voci discordanti e stimolando attivamente l'espressione delle diverse prospettive, senza opporre alcuna resistenza alle contraddizioni che, talvolta, affioravano nelle parole di uno stesso soggetto.

Nel segno di una doverosa reciprocità, oltre che per stimolare l'interesse e la curiosità delle mie interlocutrici – suscitando reazioni che in alcuni casi si rivelarono estremamente significative per la comprensione etnografica del loro mondo affettivo e relazionale -, esposi di frequente alcune vicende intime legate alla mia personale storia di vita, inerenti soprattutto alla quotidianità della mia relazione di coppia con la mia compagna italiana. Così come espresso da Reinharz, si trattò metodologicamente di includere la mia stessa esperienza, il mio vissuto - con relativo bagaglio emotivo -, all'interno dell'indagine, esponendomi a quella *vulnerabilità dell'osservatore* auspicata

da Behar, con il rischio assai concreto, tuttavia, di incorrere in pericolose dinamiche di transfert e controtransfert affettivo e “culturale” (Devereux, 1996; Robben, 1996).

Recuperando la distinzione proposta da Lagarde, il lungo periodo di ricerca sul campo mi offrì la possibilità di assistere e partecipare sia a “giornate ordinarie” sia a “giornate eccezionali”, tanto per la vita individuale di alcune singole donne quanto per la vita collettiva dell’intero *batey*. In particolare, l’evento che forse più di ogni altro scosse la comunità e che in seguito mi permise di acquisire informazioni fondamentali per la ricerca, fu l’incendio doloso che la notte di Natale 2017 incenerì la casa di una giovane donna. La responsabilità, come si venne a sapere nel giro di poche ore, era stata del marito che, venuto a sapere dell’infedeltà di sua moglie, aveva cosparso di benzina il perimetro dell’abitazione e appiccato il fuoco, convinto che la donna si trovasse in casa con i due figli piccoli. Altre giornate “eccezionali” – eppure non così rare - riguardarono episodi di violenza domestica e psicologica; alcuni decessi prematuri (talvolta spiegati facendo ricorso ad accuse di stregoneria); la perdita di un lavoro o i festeggiamenti di un compleanno. Infine, evidentemente, giornate estremamente significative coincisero con le ricorrenze festive: il Natale, la notte di San Silvestro, Capodanno; ma anche l’inizio e la fine della stagione del raccolto nelle piantagioni che circondavano la comunità. Tutte queste si confermarono occasioni estremamente privilegiate per osservare la vita nel *batey* e partecipare alle conversazioni che ne seguirono.

Altrettanto significativa fu l’osservazione e l’analisi del rapporto dialettico tra ciò che - nell’esperienza di vita delle donne - si configurava nei termini di *trasgressione* e *obbedienza* al codice morale di condotta idealmente condiviso, soprattutto riguardo ai ruoli e alle identità di genere. Da questo punto di vista, i paradigmi teorico-analitici (*rispetto/reputazione* e *casa/strada*) che la letteratura d’area caraibica ha lungamente registrato ed impiegato in tali contesti culturali (Manners, 1956; Mintz, 1956; Scheele, 1956, Wilson, 1969, 1973) si sono rivelati, alla prova dei fatti, tanto efficaci quanto fragili allo stesso tempo. In particolare, tale ambiguità è emersa nel modo più evidente quando ho approfondito le diverse rappresentazioni e i diversi significati attribuiti dalle donne al lavoro sessuale e ad altre forme di “scambio sesso-economico” (Tabet, 2004).

Come già in parte anticipato, il presente studio è frutto di innumerevoli registrazioni, interviste in profondità, conversazioni non strutturate, riunioni amichevoli,

confidenze, sfoghi e altre occasioni informali di confronto che mi hanno permesso di raccogliere informazioni tanto preziose quanto sensibili relative a storie di vita ed esperienze personali che molte donne hanno avuto la gentilezza di condividere con me. Per quanto alcune di queste donne mi avessero esplicitamente richiesto di non rendere anonime le loro generalità – così come mi ero sentito in dovere di promettere loro in occasione di rivelazioni a mio avviso particolarmente intime, imbarazzanti o compromettenti sotto diversi profili -, tutti i riferimenti anagrafici riportati nel testo e nelle note non corrispondono alle reali identità delle intervistate. D'altra parte, se è pur vero che – come mi fu presto spiegato - i nomi con i quali le mie interlocutrici si presentarono e con i quali erano conosciute nella comunità, in realtà, erano già pseudonimi, utili a proteggersi da eventuali attacchi stregoneschi, è altrettanto vero che affidare loro un ulteriore appellativo da me inventato potrebbe servire a tutelarle da una stregoneria forse ancor più pericolosa: quella dell'antropologo. Nonostante abbia cercato di *tradurre* (Geertz, 1987) il più fedelmente possibile il significato di ciò che mi fu raccontato, restituendone i diversi punti di vista e – per quanto possibile – riportando testualmente brani di registrazioni o appunti presi durante o dopo le tante conversazioni intrattenute, resta inteso che ogni etnografia non può che essere parziale, frutto anche di incomprensioni, errori e inevitabili pregiudizi. Per tale ragione, ho cercato di integrare l'argomentazione teorica con numerose citazioni e testimonianze dirette, alcune più brevi, altre più consistenti, nel tentativo, inoltre, di stabilire anche - per dirla ancora una volta con Reinharz - una relazione *interattiva* con il lettore, chiamandolo direttamente in causa affinché, da parte sua, si senta autorizzato a partecipare attivamente alla costruzione di senso di questa etnografia.

Un ultimo strumento metodologico impiegato sul campo per la raccolta dati è stato un questionario demo-antropologico da me redatto e sottoposto a un membro adulto di ogni unità abitativa presente nella comunità⁴. A tal proposito, una breve nota di campo, appuntata pochi giorni dopo l'inizio di quello che si presentava come un impegnativo piano di rilevazione statistica, restituisce appieno la frustrazione che dapprincipio ne trassi: "Mi sento come un funzionario coloniale intento a schedare la vita di esotici indigeni e, per reazione, ricevo comprensibilmente risposte evasive, silenzi o quelle che con buona probabilità non sono altro che menzogne, frutto a mio avviso

⁴ La riproduzione del modello utilizzato è consultabile in Appendice B.

del regime di controllo e paura che ha da sempre governato il sistema di piantagioni dei *bateyes* e che presumibilmente fa ormai parte del DNA delle persone che ancora vi abitano”⁵. Solo due settimane più tardi, tuttavia, aggiungevo anche la seguente annotazione: “confidavo ben poco in tale strumento questurino, ma devo riconoscere almeno due risvolti positivi: il primo è che mi permette di avvicinarmi a persone che non conosco, aiutandomi a identificare potenziali informatori da intervistare in profondità; il secondo è che, per negazione – ascoltando i silenzi, le reticenze e le bugie -, mi permette di individuare elementi d’indagine potenzialmente significativi. Il questionario, insomma, è un pretesto e racconta d’altro”⁶. Per dirla con le parole di Edward Evans-Pritchard (2002 [1976]: 294), infatti, “per un antropologo attento, una bugia può essere più rivelatrice di una verità, perché se egli sospetta o sa che non gli è stata detta la verità, può chiedersi la ragione della dissimulazione e questo può portarlo a investigare profondità nascoste”.

Ferme restando le criticità appena espresse, dal punto di vista strettamente tecnico, ciò che ne ricavai fu una *ricognizione quanti-qualitativa* (di qui in poi: RQQ, 2018) capace di restituire una panoramica generale inerente alla composizione demografica e ad alcune valutazioni di merito della popolazione residente nel *batey* Las Pajas. Accanto a informazioni di carattere anagrafico in senso ampio (generalità, stato civile, numero di figli, status migratorio, fonte di reddito, e così via), raccolsi anche, infatti, alcuni giudizi personali relativi alla percezione che le persone avevano intorno ad alcuni temi significativi per la vita nella comunità (dinamiche di cambiamento, razzismo, musica, ecc).

Illustrerò la maggior parte dei dati quantitativi raccolti soprattutto nel primo capitolo di questo lavoro, mentre i dati qualitativi emergeranno diffusamente nel corso dei vari capitoli. Per il momento, dunque, basti sapere che sottoposi personalmente il questionario a 217 soggetti (129 donne e 88 uomini) – uno per ogni unità abitativa presente nella comunità -, riscontrando una popolazione totale di circa 700 persone. Da questo punto di vista, se è pur vero che per via delle ragioni più sopra espresse “la statistica ha un valore molto limitato anche quando si possono ottenere dati numerici desiderati” (Evans-Pritchard, *ivi*: 293), è altrettanto vero che il combinato disposto tra

⁵ Nota di Campo. Las Pajas, 05.01.2018.

⁶ *Ivi*, 20/01/2018.

informazioni quantitative e qualitative, raccolte in prima persona nel corso del lungo periodo di ricerca sul campo, ha l'ambizione di restituire un'etnografia quanto più possibile fedele alla "realtà"⁷.

Piano dell'opera

Il presente lavoro si articola in sei capitoli, ognuno dei quali è dedicato a una tematica specifica, cui seguono alcune riflessioni conclusive e un'appendice. Analisi teorica, letteratura scientifica ed etnografia si intrecciano lungo il corso di tutto il testo nel tentativo di trarne vicendevolmente supporto.

Il primo capitolo, di natura prevalentemente storica, ripercorre la nascita e lo sviluppo della moderna industria dominicana dello zucchero, collegandola ai diversi flussi migratori che ne hanno caratterizzato la manodopera e all'acceso dibattito internazionale che ne è seguito, volto a denunciare condizioni di lavoro spesso associate a nuove forme di schiavitù. Di pari passo, viene presentato il contesto particolare del *batey* Las Pajas, dove questa ricerca etnografica è stata condotta.

Il secondo capitolo rende conto della particolare tensione economica che caratterizza la vita quotidiana della comunità, in bilico tra condizioni di grave indebitamento strutturale e opposte vocazioni consumistiche di natura deliberatamente improduttiva riconducibili al modello del capitalismo globale. Viene dunque illustrato, da un lato, come l'indebitamento configuri forme più o meno esplicite di assoggettamento e dipendenza personale e, dall'altro, in che modo episodi di gestione dissoluta del denaro rispondano a tentativi di rivendicazione individuale di *agency* e costruzione di senso.

⁷ Rispetto alla questione della "realtà", delle possibilità etnografiche di una sua restituzione e, più in generale, rispetto al dibattito che si è sviluppato intorno al cosiddetto problema della "crisi della rappresentazione etnografica", pur trovandomi in accordo con la critica alla presunta oggettività positivista che ha guidato la disciplina antropologica fino a tempi piuttosto recenti, e condividendo l'idea che i "fatti" dell'antropologo sono sempre "interpretazioni", resto convinto che il dovere dell'etnografia sia quello di porsi come un sapere che vada oltre la semplice "evocazione", così come romanticamente intesa da Stephen Tyler (1997 [1986]: 171 e ss.): "L'«evocare», non il «rappresentare», libera l'etnografia dalla *mimesi* e dall'inappropriato processo della retorica scientifica che implica «oggetti», «fatti», «descrizioni» [...]. Tutta l'ideologia della significazione rappresentazionale è un'ideologia di potenza". Per quanto mossa da nobili intenzioni, infatti, tale posizione radicalmente "postmodernista" rischia non solo di cadere nell'"isteria della soggettività" (Gellner, 1997 [1992]: 42), ma – così facendo – di configurarsi anche nei termini di un comodo alibi scientifico, poiché solleva il ricercatore da ogni responsabilità nei confronti dell'oggetto indagato.

Il terzo capitolo contiene una veloce rassegna della letteratura antropologica relativa alla questione del presunto modello matrifocale della famiglia caraibica e afro-americana in generale. Vengono dunque considerate le diverse interpretazioni che nel corso del tempo hanno inteso spiegarne la genesi e lo sviluppo, così da arrivare a confrontarle con la realtà concreta di Las Pajas.

Il quarto capitolo è dedicato all'analisi teorica ed etnografica della costruzione delle identità e dei ruoli di genere in ambito caraibico e nello specifico contesto del *batey* Las Pajas, prestando particolare attenzione a due paradigmi analitici ricorrenti nella letteratura d'area, ovvero i binomi *rispetto/reputazione* e *casa/strada*.

Il quinto capitolo analizza il ruolo svolto dalla musica quale veicolo di trasmissione privilegiato per la costruzione delle ideologie di genere interne al *batey* Las Pajas, riconoscendone così una funzione educativa e didattica.

Il sesto capitolo giunge ad affrontare in modo specifico la condizione sociale delle donne di Las Pajas, individuando nella loro dipendenza economica verso gli uomini il tratto distintivo che le espone al continuo rischio di uno stigma. Infine, si chiede quali margini di possibilità esistono per un sentimento come l'amore e, dunque, se tale sentimento può essere considerato come universalmente condiviso.

Le conclusioni avanzano un'ipotesi comparativa tra la realtà delle donne di Las Pajas e quelle del mondo industrializzato occidentale, soffermandosi in particolare su somiglianze e differenze con il contesto italiano, nella speranza di contribuire al più ampio dibattito sugli studi di genere e stimolare nuove piste di indagine.

CAPITOLO 1

Storia

Questo primo capitolo traccia e intreccia la storia nazionale della moderna industria saccarifera dominicana con la storia locale del *batey* Las Pajas. Si prenderanno dunque in esame le congiunture politiche, economiche e sociali che hanno determinato la nascita e lo sviluppo di un settore agricolo rimasto in auge per oltre un secolo (1870-1980) e che ha significativamente trovato nella migrazione haitiana la sua principale fonte di manodopera, generando a più riprese accesi dibattiti internazionali circa le condizioni di lavoro nelle piantagioni, spesso associate a nuove forme di schiavitù. Si accennerà brevemente alla gerarchia di potere e alla stratificazione sociale che ha caratterizzato il contesto dei *bateyes* durante la gestione statale dell'industria saccarifera nazionale, per poi affrontare le implicazioni che la svolta privatista (1999) ha comportato per la vita quotidiana dei lavoratori e delle loro famiglie. Di pari passo, verrà dedicata qualche riflessione alle recenti politiche migratorie adottate dal governo dominicano e, per finire, si provvederà a fornire una descrizione etnografica della realtà specifica del *batey* Las Pajas, facendo ricorso ai dati statistici raccolti mediante la *ricognizione quanti-qualitativa* sottoposta alla comunità durante il periodo di ricerca sul campo (2017-2018).

Nascita di un'economia

In seguito alla conquista dell'indipendenza⁸ dalla Corona di Spagna (1865), la Repubblica Dominicana poté assistere alla nascita e al rapido sviluppo di una moderna industria nazionale fondata sulla coltivazione, la produzione e l'esportazione di zucchero. Per quanto la pianta della canna da zucchero fosse stata introdotta nelle

⁸ La porzione orientale dell'isola di Hispaniola – oggi Repubblica Dominicana – dichiarò la sua indipendenza in tre occasioni diverse: nel 1821, dalla Spagna; nel 1844, da Haiti e nel 1865, di nuovo, dalla Spagna. Successivamente subì due occupazioni statunitensi di natura militare-imperialista: la prima, iniziata nel 1916, si concluse solo otto anni più tardi, nel 1924, mentre la seconda, iniziata nel 1965, ebbe termine nel 1966.

Americhe attraverso l'isola di Hispaniola nel 1493, il suo potenziale economico durante tutto il periodo coloniale fu largamente trascurato dagli spagnoli, i cui interessi erano rivolti alla ricerca di oro⁹. Solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo, dunque, la produzione saccarifera si trasformò nella principale e più redditizia attività economica del paese. Questo sviluppo fu propiziato da alcune congiunture internazionali che favorirono l'investimento di capitali stranieri in Repubblica Dominicana per la costruzione dei primi moderni stabilimenti di macinazione e trasformazione dello zucchero, non più organizzati intorno ai tradizionali mulini a trazione animale, ma azionati dalle nuove macchine a vapore. Anzitutto, la guerra civile americana (1861-1865) rappresentò un colpo durissimo per la produzione saccarifera della Louisiana – dove si concentravano le più estese piantagioni di canna da zucchero del continente¹⁰ –, tanto da risultarne “quasi annientata” (Prichard, 1939: 332; Roland, 1997). In Europa, la guerra franco-prussiana (1870-1871) ebbe esiti simili sulla nascente industria di zucchero da barbabietola¹¹ (Hall, 2000), mentre la prima guerra per l'indipendenza cubana, che sconvolse l'isola caraibica per oltre dieci anni (1868 al 1878/80), non solo rase al suolo intere piantagioni ma, soprattutto, determinò la prima ondata migratoria verso la Repubblica Dominicana (Muñiz, 2010), considerata dallo storico Franc Báez Evertsz (1978: 9) come “la principale causa della trasformazione dell'industria dominicana dello zucchero”.

L'arrivo della *zuccherocrazia* cubana¹² – riprendendo un termine coniato da Manuel Moreno Fraginals (2001 [1964]) per riferirsi alla classe latifondista locale – ebbe infatti “come esito più importante [...] l'investimento del capitale che avevano portato nell'acquisto di piantagioni e nella costruzione di mulini industriali per la produzione di

⁹ Ben diversamente, i francesi costruirono la loro ricchezza grazie al commercio dello zucchero coltivato sulla porzione più occidentale dell'isola di Hispaniola - oggi Haiti -, ottenuta nel 1697 con il Trattato di Ryswick e ratificato nel 1777 con il Trattato di Aranjuez.

¹⁰ Dopo la rivolta degli schiavi nella colonia di Saint-Domingue (1791), per continuare gli affari nella produzione di zucchero, gran parte dei piantatori francesi si trasferì nei possedimenti della Louisiana, poi ceduti dalla Francia agli Stati Uniti del 1803.

¹¹ Era stato il chimico prussiano Andreas Sigismund Marggraf, nel 1747, a scoprire che anche la barbabietola contiene saccarosio. Nel 1801, il suo allievo Franz Karl Achard, diede vita al primo zuccherificio europeo grazie al sostegno economico di Federico Guglielmo III, re di Prussia, ma fu nella Francia di Napoleone I che la produzione di zucchero da barbabietola trovò la sua più ampia diffusione.

¹² Secondo Hall (2000: 8) “durante gli anni 1870, 5000 imprenditori cubani precedentemente impegnati nella produzione di zucchero cubano fuggirono in Repubblica Dominicana”, mentre furono circa 3000 secondo le fonti di Muñiz (2010: 224).

zucchero con metodi moderni” (Moya Pons, 1977: 408). In soli dieci anni, dal 1872 – quando si edificò *La Isabel*, considerato il primo mulino a vapore del paese – al 1882, i cubani avviarono più di 30 stabilimenti industriali (Hall, 2000; Muñiz, 2010).

A livello nazionale, il governo dominicano approfittò di tali congiunture per implementare politiche economiche favorevoli allo sviluppo e alla modernizzazione dell’industria saccarifera attraverso la messa in vendita di grandi estensioni di terra per la coltivazione di canna da zucchero a tariffe preferenziali, la riduzione dei dazi doganali per l’importazione di macchinari industriali – soprattutto da USA, Cuba e Porto Rico -, e la concessione di permessi speciali per l’ingresso nel paese di lavoratori stranieri da impiegare nelle piantagioni (Hall, 2000; Muñiz, 2010). Durante i primi anni di attività, la nuova industria saccarifera dominicana si era servita principalmente di mano d’opera locale. Ben presto, tuttavia, le dure condizioni di lavoro e i bassi salari generarono un diffuso sentimento di insoddisfazione tra i braccianti e, nel 1884, si registrò il primo sciopero del settore che paralizzò lo stabilimento di Consuelo, nella provincia di San Pedro de Macorís. Grazie soprattutto all’intraprendenza di William Bass, imprenditore di origini cubane, ma naturalizzato statunitense, e proprietario – tra gli altri - dello zuccherificio di Consuelo, la provincia di San Pedro de Macorís e la regione orientale della Repubblica Dominicana si erano trasformate nel centro nevralgico dell’industria saccarifera del paese, arrivando a contribuire per il 60% della produzione nazionale. La soluzione di Bass e degli altri imprenditori alle richieste dei lavoratori in sciopero – dettata anche dalla necessità di sempre maggiore forza lavoro - fu così quella di rivolgersi alla mano d’opera straniera. La decisione riposava non solo su criteri di convenienza economica, ma anche sulla convinzione che per via del loro status migratorio i nuovi lavoratori sarebbero stati più disciplinati e soggetti a controllo. Secondo Muñiz (2010: 428), infatti, “gli stranieri, soggetti a deportazione, temevano l’associazione ad attività che potessero mettere in pericolo il loro posto di lavoro. L’etnicità, l’eterogeneità culturale, la religione, la stagionalità, il controllo dei piantatori, la divisione del lavoro e la paura mantennero disunito il settore lavorativo più importante della forza di lavoro nazionale”.

A partire già dagli anni '80 dell'Ottocento, ma soprattutto dalla decade successiva, i braccianti furono dunque reclutati nelle isole adiacenti; inizialmente a

Porto Rico e poi nelle Antille minori inglesi, danesi, olandesi e francesi¹³, tanto da far sembrare la Repubblica Dominicana una “frontiera aperta” (Martínez, 1999: 62).

L’esportazione di zucchero crebbe vertiginosamente nell’ultimo quarto di secolo, passando da meno di 4mila tonnellate nel 1870 a oltre 50mila nel 1900 (ONE, 1955: 3-27): lo zucchero era diventato “il perno attorno al quale ruotava tutta l’attività politica ed economica dominicana” (Hall, 2000: 5). Di qui, molti piccoli imprenditori, soprattutto cubani e spagnoli, non riuscirono a competere con l’ingresso degli investitori statunitensi nel mercato saccarifero e si videro costretti a cedere i loro stabilimenti. Di pari passo, altri zuccherifici furono aperti lungo tutto il paese, mentre una fitta rete ferroviaria - riservata al trasporto esclusivo della canna da zucchero – collegava le zone agricole delle piantagioni ai principali centri di produzione industriale. Tra questi, il 1912 vide la nascita della *Central Romana* per conto della *South Porto Rico Sugar Company* (SPRSC), di capitale statunitense, che, in occasione del raccolto 1919-20, avrebbe superato per importanza lo zuccherificio di Consuelo, divenendo il principale centro di produzione ed esportazione di zucchero del paese, un primato che mantiene tutt’ora¹⁴.

L’avvento della prima Guerra Mondiale – di nuovo fatale per l’industria europea dello zucchero da barbabietola – e l’occupazione militare della Repubblica Dominicana da parte degli Stati Uniti nel 1916 – con ingenti investimenti di modernizzazione infrastrutturale e provvedimenti a tutela degli interessi saccariferi - segnarono un’ulteriore stagione di prosperità per il mercato dello zucchero di canna dominicano¹⁵, tanto che tra il 1915 e il 1922, otto nuovi stabilimenti saccariferi aprirono i battenti: tra questi, anche l’*Ingenio Las Pajas*.

Nascita di un batey

La fondazione del *batey* Las Pajas risale ufficialmente al 31 ottobre 1916. In quella data, Juan Santoni e Gaetán Bucher, rispettivamente presidente e tesoriere della

¹³ Principalmente Saint Kitts e Nevis, Anguilla, Antigua, Montserrat e Saint Martin.

¹⁴ Nella stagione 2017-2018, la *Central Romana Corporation* (CRC) – oggi di proprietà del *Grupo Fanjul* (USA) - ha prodotto quasi 390mila tonnellate di zucchero, pari al 63% di tutta la produzione nazionale. Al secondo posto, con 171mila tonnellate prodotte, l’*Ingenio Cristóbal Colón* - di proprietà del Grupo Vicini (RD) -, che si attesta intorno al 24% della produzione nazionale (INAZUCAR, 2018).

¹⁵ In soli 10 anni, tra il 1916 e il 1926, la produzione di zucchero dominicano triplicò, passando da 128mila tonnellate a 360mila (Hall, 2000: 15).

Macorís Sugar Company (USA), firmarono un contratto d'affitto per 6mila ettari di terreno posti alla biforcazione dei fiumi Casuí e Higuamo, a cavallo tra la provincia di Hato Mayor del Rey e San Pedro de Macorís¹⁶ (Muñiz, 2010: 284; Cuevas, 1999: 98). Secondo fonti orali raccolte dal giornalista locale Manuel Vega (2014) si trattava di terreni precedentemente dedicati alla coltivazione di cereali - soprattutto riso - che, a fine stagione, restavano coperti da grandi quantità di paglia, da cui il nome "*las pajas*" [le paglie].

Gli impianti industriali per la macinazione e la trasformazione della canna da zucchero furono acquistati dalla *Central San Cristóbal* di Porto Rico, mentre le residenze e gli uffici del personale furono progettati dall'ingegnere Benigno Trueba, portoricano formatosi in ingegneria industriale a Barcellona e che, per l'innovativo stile neoclassico della sua architettura, sarebbe presto diventato firma di spicco a livello nazionale¹⁷ (Vega, 2014; Alfonso, 2014; Martínez Jiménez, 2018).

Il primo raccolto di Las Pajas si ebbe già nella stagione 1917-18, quando se ne ricavarono quasi 7mila tonnellate di canna (Muñiz, 2010: 284). Stando a quanto riferisce José Lugo Cabral (2014), esperto di storia locale, questa veniva inizialmente coltivata da coloni, i quali ne vendevano il prodotto ai proprietari dell'*Ingenio Las Pajas*. Tra le famiglie locali più in vista, Cabral cita quella degli Acta Fadul, commercianti con estese tenute coltivate ad agrumi. Sarebbe stata loro, negli anni 1940, la prima automobile in circolazione a Las Pajas. Cabral riferisce anche dell'esistenza di due servizi di posta: il primo, implementato dalla compagnia saccarifera e realizzato a cavallo, mentre il secondo di gestione statale. Per quanto riguarda lo zucchero, questo veniva trasportato via fiume, discendendo il Rio Higuamo fino al porto di San Pedro de Macorís, per poi essere esportato all'estero. Già dal settembre 1918, inoltre, le due località potevano contare su un collegamento radio per le comunicazioni grazie alla tecnologia portata dai servizi di intelligence statunitensi.

¹⁶ La spinta ad aprire nuovi zuccherifici proveniva anche dai vantaggi che la *Ley de Franquicias Agrícolas* (1911) offriva alle imprese che investivano nel paese acquistando o affittando almeno 100 ettari di terreno a fini produttivi. Tra i benefici vi era l'esenzione totale dalle imposte doganali per l'esportazione e una tassazione interna inferiore al 2% (Cuevas, 1999: 93).

¹⁷ A lui si devono diverse opere di grande rilevanza, soprattutto presso la capitale Santo Domingo. Tra queste: l'edificio *Baquero* (1928) - all'epoca il più alto della città e il primo dotato di ascensore - e l'edificio *Cerame* (1923), in calle El Conde. "La qualità dell'eredità architettonica dell'ingegnere Benigno Trueba nella città di Santo Domingo è incontestabile. Circa mezza dozzina di opere di squisito valore architettonico ed estetico abbelliscono le vie della città più antica del continente americano" (Martínez Jiménez, 2018: 64).

Lo sbarco dei *marines* nel 1916 e l'occupazione militare del paese, tuttavia, trovarono soprattutto in questa provincia – e in tutto l'est della Repubblica Dominicana - tentativi di resistenza armata piuttosto efficaci, definiti dallo storico Bruce Calder (1978; 1984) in termini di *guerriglia*. Sebbene le truppe statunitensi considerassero gli insorti come semplici banditi [*gavilleros*], tale fenomeno rispondeva a ragioni di ordine sociale e politico ben precise.

La maggior parte dei ribelli era infatti costituita da contadini della zona, la cui sopravvivenza era sempre dipesa da piccoli orti a uso familiare [*conucos*]. La rapida espansione dell'industria saccarifera e la nascita dei latifondi li aveva improvvisamente espulsi dalle terre che avevano abitato da generazioni, o assorbiti come proletariato salariato – salvo poi sostituirli con mano d'opera straniera -, condannandoli a povertà e miseria. Non sorprende dunque che i militari fossero visti come la personificazione della loro rovina economica e riconosciuti come il braccio armato dell'imperialismo capitalista. Lo stesso Calder (1978: 660) sottolinea come molti degli uomini che si unirono alle fila della guerriglia provenissero dai *bateyes* della zona e, a sostegno della tesi per cui fossero animati da una profonda coscienza politica, menziona un episodio occorso nel 1918 proprio nei pressi di Las Pajas: “Un gruppo di *marines* stava perlustrando una zona vicina a Las Pajas [...]. Un gruppo non identificato di ribelli circondò i *marines* ed ebbe inizio una battaglia. Ad un certo punto, per schernire i guerriglieri, l'ufficiale gridò loro di essere dei *gavilleros*, parola dominicana che sta per banditi rurali. Come risposta arrivarono numerose grida: ‘Non siamo *gavilleros*, siamo rivoluzionari!’”.

Un altro episodio che vide protagonista Las Pajas risale agli inizi del 1922, quando alcuni presunti *gavilleros* furono ivi arrestati per essere processati e puniti dalla *Guardia Nacional Dominicana*, un nuovo esercito nazionale costituito per ordine del governatore militare Harry Knapp nel maggio del 1917 e che dal 1918 contava anche con la presenza del futuro dittatore Rafael Leónidas Trujillo¹⁸. Quando nel 1924 le truppe statunitensi si ritirarono dall'isola, Trujillo si era già guadagnato il grado di

¹⁸ Dopo alcuni precedenti per furto, falsificazione e banda armata che lo portarono a trascorrere qualche mese in prigione, il giovane Trujillo lavorò anche come pesatore per lo zuccherificio di San Isidro e come guardia privata per quello di Boca Chica, prima di entrare nella Guardia Nacional (Roorda, 1998; Gregory, 2014).

Maggiore, per poi assumere quello di Generale nel 1927 e cominciare la sua trentennale dittatura militare nel 1930.

Gli anni successivi alla fine della Prima guerra mondiale sono ricordati nella storia dello zucchero come “la danza dei milioni”. I prezzi del prodotto subirono continue oscillazioni nel mercato internazionale, passando da circa 5 centesimi la libbra nel 1915 a oltre 20 centesimi nel 1920, per poi crollare improvvisamente a meno di 2 centesimi nello stesso anno. L’industria saccarifera dominicana reagì alla crisi del settore riducendo ulteriormente i salari dei lavoratori. Dopo quello del 1884, un nuovo sciopero generale indetto dalla *Unión Obrera* - sindacato *cocolo*¹⁹ - colpì lo zuccherificio più importante del paese, l’*Ingenio Consuelo*, cui fecero seguito licenziamenti di massa e l’inizio di un’ulteriore fase migratoria caratterizzata dal reclutamento di braccianti provenienti da Haiti. Se fino al 1920 la quasi totalità dei lavoratori impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero della Repubblica Dominicana proveniva dalle vicine isole caraibiche sopravento²⁰, già nel 1930 gli haitiani ne avevano preso il posto, trasformandosi nella principale forza-lavoro straniera del paese²¹ (Muñiz, 2010: 455; Martínez, 1999). Ancora una volta, dunque, “I padroni delle piantagioni non solo elusero le forme di resistenza sostituendo i vecchi lavoratori con i nuovi, ma promossero divisioni etniche come strategia di controllo sul lavoro” (Martínez, 2007: 23).

L’*Ingenio Las Pajas*, che già nel 1921 - sotto l’occupazione degli U.S.A. – era passato nelle mani della *Cuban Dominican Sugar Company*, fu poi assorbito nel 1928 dalla *West Indies Sugar Corporation*, sempre a capitale statunitense (Hall, 2000: 28). Sebbene la salita al potere di Trujillo nel 1930 avesse comportato una progressiva

¹⁹ Con il termine *cocolos* ci si riferiva indiscriminatamente a tutti i migranti provenienti dalle Antille inglesi, danesi e olandesi. L’origine del termine non è certa, ma potrebbe riferirsi a una storpiatura del nome degli abitanti di Tortola (nelle Isole Vergini britanniche) o a una derivazione dal termine “congolo”, inizialmente usato per riferirsi agli schiavi provenienti dal Congo e poi esteso a tutti i migranti di colore. Altre interpretazioni rimandano invece alla lingua portoghese, dove il termine “coco” era impiegato similmente per riferirsi ai neri africani (cfr. Cowie, 2005: 14).

²⁰ Le isole Sopravento afferiscono all’arcipelago settentrionale delle Antille minori (da Porto Rico fino alla Martinica) e includono possedimenti d’oltremare inglesi, danesi, olandesi e francesi. Secondo una tabella riportata da Muñiz (2010: 458), per la stagione 1920/1921, il *batey* Las Pajas aveva reclutato 400 braccianti *cocolos*, ovvero provenienti dalle isole Sopravento caraibiche.

²¹ Stando al censimento elaborato dalla *Oficina Nacional de Estadística* (ONE) del 1935, il numero ufficiale degli haitiani registrati sul territorio ammontava a poco più di 52mila unità, ma si ritiene che le cifre fossero di gran lunga maggiori per via dell’alto tasso di migrazione irregolare. Secondo Knight (1928: 158), ad esempio, già nel 1926 gli haitiani in Repubblica Dominicana erano oltre 100mila.

monopolizzazione dell'economia dominicana da parte del dittatore, l'industria saccarifera non attirò la sua attenzione fino al 1948. La Seconda guerra mondiale aveva infatti determinato un nuovo rilancio dei prezzi dello zucchero, spingendo Trujillo a fare il suo ingresso nel mercato saccarifero dominicano, di cui arrivò a controllarne oltre il 70% in meno di dieci anni (Hall, 2000: 22). Il suo primo stabilimento, l'*Ingenio Catarey*, fu edificato presso Villa Altagracia, nella provincia di San Cristóbal, poco distante dalla Capitale. Per aumentarne la capacità di produzione – che era pari a 600 tonnellate giornaliere –, nel 1954 acquistò l'impianto di macinazione dell'*Ingenio Las Pajas* – con una capacità di 1000 tonnellate giornaliere – dalla *West Indies Sugar Corporation* (Cuevas, 1999: 158-159), segnando il definitivo declassamento di Las Pajas da *batey central* a *batey agricola*, dipendente dall'*Ingenio Consuelo*. Come riassunto dallo storico dominicano Frank Moya Pons (1986: 17), se “un *batey* centrale [...] è caratterizzato dalla presenza della fabbrica, è di tipo semi-urbano, e la sua popolazione è impiegata principalmente in lavori industriali [...], un *batey* agricolo è una comunità rurale la cui popolazione è impiegata principalmente in lavori di semina, taglio, carico, pesatura e trasporto della canna da zucchero”.

A seguito di tale trasformazione, dunque, la linea ferroviaria di Las Pajas fu smantellata e il personale tecnico-amministrativo più qualificato (agronomi, meccanici, elettricisti e impiegati in generale) abbandonò la comunità per trovare impiego in altri stabilimenti. Presso Las Pajas rimasero solo i braccianti e i responsabili delle operazioni agricole, deputati a dirigere, controllare ed eventualmente sanzionare i lavoratori.

Già due anni prima, nel 1952, al fine di esaudire il crescente bisogno di mano d'opera agricola, Trujillo aveva siglato con il presidente di Haiti, Paul Magloire, il primo contratto quinquennale per la recluta di forza lavoro haitiana. L'accordo, periodicamente rinnovato fino al 1986, prevedeva il trasferimento temporaneo di un numero variabile di braccianti – nell'ordine delle migliaia – nei diversi *bateyes* dominicani, dove sarebbero stati impiegati dalle imprese saccarifere come tagliatori di canna da zucchero, salvo poi essere ricondotti oltrefrontiera una volta conclusa la stagione del raccolto. A tal proposito, per quanto i termini di contratto fossero chiari – “le imprese agricole si impegnano per iscritto [...] a rimpatriarli facendosi carico delle

spese di viaggio e di mantenimento fino al luogo di contrattazione”²² -, questi non vennero rispettati e la popolazione haitiana nel paese cominciò a crescere con ritmi esponenziali. I salari che i braccianti ricevevano, infatti, non permettevano loro di poter intraprendere il viaggio di ritorno in autonomia e la gran parte di questi non ebbe altra scelta che rimanere nelle piantagioni. Ancora nel 2013, durante il mio primo soggiorno di ricerca presso Las Pajas, diversi lavoratori haitiani che ebbi modo di intervistare mi raccontarono di essere entrati in Repubblica Dominicana in virtù degli accordi bilaterali in vigore tra il 1952 e il 1986, e che da allora non erano più tornati ad Haiti, dove spesso avevano lasciato la famiglia (Zecca, 2015: 74-75). Non è dunque sorprendente se il censimento nazionale del 1991 – dopo quasi 40 anni di flussi migratori regolati - indicava la presenza sul territorio dominicano di 245mila persone haitiane (ONE, 1991).

Dopo la caduta di Trujillo, assassinato nel maggio del 1961, gli stabilimenti e le terre di cui si era impossessato il dittatore durante l’ultima fase del suo regime divennero proprietà dello Stato dominicano e, nel 1966, passarono sotto la direzione del *Consejo Estatal del Azúcar* (CEA), quale nuovo organo autonomo deputato a gestirne l’amministrazione²³. Come *batey* satellite dell’*Ingenio Consuelo* – che Trujillo aveva acquistato nel 1957 insieme a tutte le proprietà della *West Indies Sugar Company* -, anche Las Pajas iniziò dunque una nuova stagione della sua storia, durante la quale – soprattutto tra gli anni ’60 e ’70 - i *bateyes* sperimentarono tentativi di riorganizzazione e razionalizzazione del lavoro e degli spazi. Risale a questo periodo, infatti, l’edificazione di centinaia di fabbricati in cemento, i cosiddetti *barracones* [baracche] - simbolo di uno “stile internazionale dell’architettura di piantagione” (Martínez, 2007: 37) – che, in virtù della loro struttura, favorivano il controllo dei lavoratori. Manuel Moreno Fragnals (2001 [1964]: 604-605), riferendosi al contesto cubano, sostiene che già durante il XVIII secolo si definivano *barracones* determinati edifici dove venivano tenuti gli schiavi in vendita. Il termine sarebbe così giunto fino ai nostri giorni per indicare le abitazioni degli schiavi e, in seguito, dei lavoratori della canna da zucchero: “In sintesi, si tratta di un edificio progettato per un regime carcerario nell’epoca della massima barbarie

²² *Acuerdo sobre la contratación en Haití y la entrada en la República Dominicana de jornaleros temporeros haitianos* (1952: Articolo 1, paragrafo h). Disponibile al seguente link: <https://es.scribd.com/document/204818252/Acuerdo-Binacional-Braceros-Haitianos-1952>

²³ Cfr. rispettivamente: *Ley de Saneamiento N. 6106* del 14 novembre 1962 e *Ley N. 7* del 19 agosto 1966 della Costituzione della Repubblica Dominicana.

schiavista". Per quanto riguardava i *barracones* dei *bateyes* dominicani, infatti, si trattava di costruzioni con una pianta rettangolare di circa 6 metri per 30 lungo la quale si distribuivano 20 stanze – 10 per lato – le cui porte potevano essere chiuse dall'esterno con un lucchetto, così da evitare la fuga dei braccianti durante la notte. Costruzioni molto simili, che affiancarono o sostituirono quelle in legno di eredità coloniale (HRW, 1989: 33), sono state riscontrate in molteplici contesti di piantagione, non solo caraibici (si pensi alla *senzala* brasiliana), tanto da spingere Samuel Martínez (2007: 37) a sostenere che "la tendenza con lo zucchero era di standardizzare non solo il prodotto ma lo spazio di produzione in sé". Sulla scorta dell'analisi socio-urbanistica che James Kunstler (1994) aveva applicato agli USA, Martínez (2007: 33) considera infatti che le prime espressioni di quella emblematica "geografia del nulla" sarebbero da rintracciare non tanto negli anonimi centri commerciali o negli aeroporti del moderno Occidente (cfr. anche Augé, 1992), ma nelle più recondite periferie del capitalismo, in quelle costruzioni e in quei luoghi che – come i *barracones* e i *bateyes* in generale – potrebbero essere ovunque, poiché pensati per rispondere ai bisogni dell'accumulazione capitalistica. È per questa ragione che i *bateyes* possono definirsi allo stesso tempo "nowhere places" e – per riprendere un concetto di Castelles & Henderson (1987) - "spaces of flows", dal momento che "sono progettati per facilitare il movimento delle merci e il profitto in terre lontane, tenendo conto il meno possibile dei bisogni fisici e sociali dei loro abitanti" (Martínez, 2007: 13)

Da questo punto di vista, anche l'organizzazione della filiera di comando da un lato - strutturata in senso fortemente piramidale – e, soprattutto, la rigida stratificazione sociale dei lavoratori dall'altro - lungo assi come la classe, l'etnia, la generazione, lo status migratorio e il genere – sarebbero state funzionali al disciplinamento, il controllo e la produttività del lavoro nelle piantagioni.

Dentro il batey: gerarchie di potere e stratificazione sociale

La struttura di comando che organizzava il settore dello zucchero, tanto nei *bateyes* centrali quanto in quelli agricoli, era stata introdotta già durante l'amministrazione privata dell'industria saccarifera, trovando ampia diffusione soprattutto negli anni dell'occupazione statunitense (1916-1924), in concomitanza con la progressiva militarizzazione del personale incaricato. Durante gli anni in cui restarono

in vigore i contratti bilaterali tra Haiti e la Repubblica Dominicana per la recluta di mano d'opera agricola (1952-1986), la popolazione dei *bateyes* – a maggioranza maschile²⁴ – aumentò esponenzialmente²⁵ e, di pari passo, aumentarono le necessità di gestione e controllo del lavoro e, più in generale, della vita di piantagione.

Al vertice della gerarchia vi era anzitutto il *jefe de campo*, autorità responsabile delle varie operazioni agricole, deputato soprattutto agli aspetti più tecnici e organizzativi del processo produttivo. Si trattava di una figura che sebbene realizzasse visite frequenti nelle piantagioni di sua competenza [*colonias*] non aveva contatti diretti con i braccianti, già che il suo lavoro si espletava principalmente dall'ufficio della città presso cui risiedeva.

Scendendo di grado lungo la filiera di comando agricola, ma ben più determinante per la vita reale dei braccianti e della popolazione locale, si trovava la figura del *superintendente*, autorità capace di esercitare un potere senza eguali nei *bateyes*. Spettava al *superintendente* – sempre dominicano, alfabetizzato e carismatico (Moya Pons, 1986: 40) – intrattenere i rapporti con tutti gli altri sottoposti, organizzare concretamente il lavoro nelle piantagioni e farsi carico delle eventuali rimostranze dei braccianti, intervenendo nel modo più efficace possibile per risolvere ogni imprevisto. Nel corso dei miei ripetuti soggiorni di ricerca presso il *batey* Las Pajas (2013, 2016, 2017/18), fui sempre ospite di Santos, il quale, ormai in pensione, aveva lavorato a lungo come *superintendente* del CEA. Mi resi presto conto che la sua compagnia, soprattutto nella visita di *bateyes* limitrofi, mi apriva porte altrimenti inaccessibili. Per via dell'incarico che aveva ricoperto in passato, il nome di Santos era conosciuto in tutta la provincia, dai più anziani ai più giovani, risvegliando allo stesso tempo timore e rispetto. D'altra parte, per dirla con Moya Pons (1986: 41), "il *superintendente* ha il potere esclusivo di dare o togliere il lavoro, la casa, gli orti, i servizi come l'acqua, l'accesso al credito nelle botteghe e perfino i piccoli regali il giorno di Natale". In poche

²⁴ Statistiche non citate precedenti al 1986 indicherebbero un rapporto uomo-donna di 5 a 1 nei *bateyes* (Martínez, 2007), mentre Moya Pons (1986: 96) riferisce di un indice di mascolinità superiore al 150% durante la stagione del raccolto.

²⁵ Secondo un'indagine censuaria realizzata dalla *Oficina Nacional de Estadística* (ONE) con il supporto di alcuni ricercatori sul campo, la popolazione residente nei *bateyes* ammontava a 72.582 persone nel 1981. Tale dato, tuttavia, riguardava solo 172 *bateyes* statali (gestiti dal CEA) su 223, e non comprendeva gli abitanti dei *bateyes* afferenti alle imprese private, anzitutto quelli della *Gulf&Western* (oggi *Central Romana Corporation*) e del *Consorcio Azucarero de Empresas Industriales* (del Gruppo Vicini). Cfr. Moya Pons (1986: 351).

parole, egli incarnava l'autorità economica, giuridica e di polizia nei *bateyes* di sua competenza. Al suo diretto comando rispondevano i *mayordomos*, responsabili di uno specifico *batey*, e i *guardacampestres*, agenti armati a cavallo deputati a sorvegliare i braccianti nelle piantagioni. Infine, altri ruoli secondari nella gerarchia di potere del CEA comprendevano i *pesadores*, incaricati di quantificare la canna da zucchero tagliata dai braccianti, e i *tiqueros*, il cui compito consisteva nel redigere le ricevute di pesatura con l'ammontare esatto da pagare a ogni singolo bracciante.

Si trattava, dunque, di una catena di comando strutturata in senso fortemente gerarchico e profondamente pervasiva, tesa a governare e controllare ogni singolo aspetto della vita lavorativa e sociale della popolazione, cui faceva eco una altrettanto efficace stratificazione sociale, frutto di discriminazioni intersezionali di classe, etnia, generazione, status migratorio e genere. Da questo punto di vista, la classe dei *picadores* – i tagliatori di canna da zucchero – ha sempre rappresentato l'ultimo gradino della scala sociale: “su di loro riposa oppressivamente la struttura socio-economica del mondo della canna [...]. Estremità inferiore della piramide sociale dei *bateyes*, nei *picadores* si incarna lo sfruttamento economico e si realizza l'aspetto più degradante del lavoro umano” (Moya Pons, 1986: 47). Eppure, tale condizione – per quanto consapevole - non si traduceva automaticamente in un conflitto di classe con le figure di potere del CEA, ma tendeva a esprimersi in lotte intestine tra sottoclassi, alimentando divisioni e ostilità di gruppo o persino individuali. L'asse di conflitto e stratificazione sociale si sovrapponeva evidentemente a una più ampia questione di età legata all'asse generazionale: coloro che da più tempo vivevano e lavoravano nelle piantagioni potevano esercitare maggiori pressioni sui più giovani, ancora inesperti sul lavoro, senza una rete sociale di riferimento e normalmente poco integrati nella comunità locale. Ma aveva a che fare anche con l'asse della razza e dell'etnicità, a sua volta intrecciato con quello dello status migratorio.

Pur rifuggendo interpretazioni reificanti di concetti quali l'etnicità o, a maggior ragione, la razza, è infatti inevitabile riconoscere la presenza di categorie identitarie cui gli stessi abitanti del *batey* facevano ricorso per auto-rappresentarsi, spesso in opposizione ad altri gruppi. In questo senso, ad esempio, la “linea del colore” (Du Bois, 1903) non riguardava semplicemente la divisione tra bianchi e neri ma, più significativamente, le differenze di sfumatura interne alla popolazione afro-discendente.

Di qui, la sovrapposizione culturalmente e socialmente costruita tra un determinato gradiente di nero e il suo status sociale, cui si legava nell'immaginario collettivo anche una precisa gerarchia riferita alla condizione migratoria: in posizione subalterna gli *ambafil*²⁶ – i clandestini – e, poco più sopra, tutti gli altri, i regolari. Infine, per dirla con l'antropologa messicana Cecilia Millán (1993: 78), “nel caso specifico del *batey*, non dobbiamo dimenticare che il maggiore potenziale di oppressione e discriminazione si colloca nell'intersezione di una triplice dimensione: appartenenza a una classe dominata, il fatto di essere donna e il fatto di essere nera”.

La presenza delle donne nei *bateyes* – di cui si tratterà ampiamente nei successivi capitoli – è stata spesso ridotta alla sola funzione biologica, come mera riproduttrice sessuale (Moya Pons, 1986: 93), oltre che peso economico a carico della controparte maschile (Murphy, 1983: 344). Jansen & Millán (1991), tuttavia, hanno fortemente criticato tali posizioni, poiché ignorano colpevolmente l'enorme quantità di lavoro domestico non retribuito svolto dalle donne, il quale favorisce e rende possibile il processo di accumulazione capitalista. Nondimeno, stando ai dati raccolti da Frank Moya Pons (1986: 93) presso i 172 *bateyes* del CEA censiti nel 1985, quasi l'85% della popolazione femminile risultava disoccupata. D'altra parte, l'industria dominicana dello zucchero – soprattutto nella sua componente agricola - si è sempre fondata, sin dalle sue origini, su forza lavoro principalmente maschile. Inoltre, dato un contesto come quello del sistema economico di piantagione, dove non solo il lavoro ma persino la vita delle persone dipendeva dal mercato dello zucchero, anche lo stesso concetto di famiglia, lungi dall'esprimere una relazionalità affettiva e sentimentale, risultava funzionale al - e parte integrante del - processo produttivo. Di qui il giudizio piuttosto tranchant di Moya Pons (1986: 89) secondo cui “il centro nevralgico e operativo della comunità non è costituito dalle relazioni familiari e sociali degli abitanti dei *bateyes*, ma dall'egemonia dei rapporti produttivi”.

²⁶ Termine in lingua creola haitiana derivata dalla locuzione francese “en bas fil” e utilizzato per indicare quei migranti che hanno attraversato la frontiera tra Haiti e la Repubblica Dominicana irregolarmente, appunto, “sotto il filo spinato”.

Privatizzare i bateyes: dal 1999 ad oggi

Fino alla prima metà degli anni 1980 il mercato dello zucchero dominicano continuò a espandersi raggiungendo livelli di produzione altissimi, superiori al milione di tonnellate, ma già nel 1991 la cifra era rovinosamente precipitata sotto le 350 mila tonnellate, generando la più grave crisi dell'industria saccarifera del paese (Wooding & Moseley-Williams, 2004: 44). Le cause di tale collasso risiedevano da una parte nella più generale crisi del mercato internazionale dello zucchero di canna, il cui prezzo era in caduta libera (da oltre 40 centesimi la libbra nel 1980 a meno di 3 centesimi nel 1985²⁷) e, dall'altra, nella radicata e diffusa corruzione che nel corso del tempo si era andata consolidando nella gestione statale del CEA.

In tale contesto di declino economico prese avvio un più ampio processo politico di svendita del patrimonio statale, che trovò il suo riferimento giuridico nella *Legge Generale di Riforma dell'Impresa Pubblica* (Ley N° 141/97)²⁸, promulgata nel 1997 dal primo governo del *Partido de Liberación Dominicana* (PLD). Da tale riforma, che faceva seguito a precedenti accordi negoziati con il *Fondo Monetario Internazionale*²⁹ e che giustificava l'adozione di politiche economiche di stampo neo-liberale affermando come "il patrimonio nazionale potesse essere utilizzato efficacemente per affrontare la povertà e restituire parte del debito sociale contratto con il popolo dominicano entro l'ottica dello sviluppo sostenibile"³⁰, vennero privatizzate le maggiori imprese pubbliche del paese e, tra queste, anche il *Consejo Estatal del Azúcar* (CEA).

Di qui, nel 1999, le piantagioni del *batey* Las Pajas furono cedute con un contratto d'affitto trentennale all'impresa privata *Constructora Castelar*, nata dall'unione tra il *Consorcio Azucarero Central* (CAC), proprietario dell'*Ingenio Barahona*

²⁷ Cfr.: <https://www.macrotrends.net/2537/sugar-prices-historical-chart-data>

²⁸ Cfr.: <http://www.edesur.com.do/wp-content/uploads/2016/11/es-transparencia-ley-141-97-reforma-empresa-publica.pdf>

²⁹ Il primo accordo tra la Repubblica Dominicana e l'FMI risale al 1982, quando, a fronte di una grave situazione di deficit economico nazionale, il governo di Jorge Blanco accettò l'implementazione di ampie riforme strutturali in cambio di finanziamenti a credito. Le misure di *austerità* e il rincaro dei prezzi dei beni di prima necessità che ne risultarono sfociarono in proteste di massa che provocarono oltre 100 morti nell'aprile del 1984. Nel 1985 fu firmato un secondo accordo di Stand-by con il FMI, cui ne seguirono altri nel 1991 e nel 1993 (SELA, 1986: 45-49; Menjivar, 1989: 526-528; Cockcroft, 2001: 410-417). In generale, gli anni '80 del Novecento furono definiti come la "*década perdida de América Latina*" [il decennio perso dell'America Latina] dalla *Comisión Económica para América Latina* (CEPAL), poiché rappresentarono un periodo di forte crisi economica in tutto il sub-continente americano.

³⁰ Ivi, p. 1.

(Gruppo Campollo)³¹, e il *Consortio Azucarero de Empresas Industriales* (CAEI), proprietario dell'*Ingenio Cristóbal Colón* (Gruppo Vicini)³².

Con il passaggio dalla gestione pubblica dell'industria saccarifera dominicana a quella privata, le condizioni di vita e di lavoro dei braccianti agricoli e delle loro famiglie residenti nei *bateyes* – Las Pajas compresa - subirono un ulteriore e progressivo deterioramento, definito da Wooding & Moseley-Williams (2004: 45) nei termini di un “ritorno agli orrori del passato”³³.

Già dalla fine degli anni 1970, infatti, diversi organismi internazionali (soprattutto non-governativi) avevano cominciato a rivolgere la loro attenzione verso la questione dello sfruttamento della manodopera migrante nelle piantagioni di canna da zucchero dominicane, arrivando a denunciare situazioni strutturali di esplicita violazione dei diritti lavorativi e umani, più volte interpretate come nuove forme di schiavitù³⁴. Con l'avvento del nuovo millennio – e in seguito alla svolta privatista dell'industria saccarifera nazionale - un numero ancor più consistente e variegato di pubblicazioni (dossier, libri, articoli divulgativi, ma anche reportage fotografici e documentari) trovò il

³¹ Lo stabilimento saccarifero Barahona si trova presso Santa Cruz de Barahona, nell'omonima provincia sud-occidentale della Repubblica Dominicana. Il CAC costituisce oggi il terzo produttore di zucchero a livello nazionale, con 49mila tonnellate nella stagione 2017/2018, pari all'11% del totale (INAZUCAR, 2018: 7).

³² Lo stabilimento saccarifero Cristóbal Colón si trova presso San Pedro de Macorís, nell'omonima provincia sud-orientale della Repubblica Dominicana. Il CAEI costituisce oggi il secondo produttore di zucchero a livello nazionale, con 147mila tonnellate nella stagione 2017/2018, pari al 33% del totale (INAZUCAR, 2018: 7).

³³ Sulla scorta delle ricerche condotte da Michel Baud (1992) sulla storia del lavoro nelle piantagioni dominicane – secondo le quali l'impiego di mano d'opera non libera fu consustanziale, piuttosto che antitetico, allo sviluppo del libero mercato capitalista nelle periferie dell'economia globale -, anche Martínez (1999) ebbe modo di riconoscere come, nel lungo termine, i lavoratori migranti della Repubblica Dominicana avessero progressivamente perso sempre più libertà. In particolare, secondo Martínez, ogni cambiamento nel ricorso alle riserve di bracciantato agricolo (prima locale, poi *cocolo*, infine haitiano) fu accompagnato da una parallela trasformazione del sistema di lavoro e di pagamento, a scapito di libertà e diritti individuali. In questo senso, quando i *cocolos* rimpiazzarono i dominicani, il lavoro passò da un “sistema ad incarico” (*task system*), in cui ad ogni lavoratore veniva assegnato un compito da realizzare entro la giornata, ad un “sistema di squadra” (*gang system*), che non prevedeva una fine, decisa solitamente dal calar del sole. Infine, quando gli haitiani rimpiazzarono i *cocolos*, il sistema di lavoro passò al cottimo, segnando un'ulteriore degradazione.

³⁴ Cfr.: ASS (1979). “Migrant Workers in the Dominican Republic”. The Anti-Slavery Reporter and Aborigine's Friend (Series VI) 12 (6); Lemoine, M. (1981). *Sucre Amer, esclaves aujourd'hui dans les Caraïbes*. Paris: Encre; Plant, R. (1987). *Sugar and modern slavery: a tale of two countries*. Zed Books; HRW (1989). *Haitian sugar-cane cutters in the Dominican Republic*. Americas Watch Committee; Camejo, M. J., & Wilentz, A. (1990). *Harvesting oppression: Forced Haitian labor in the Dominican sugar industry*. Human Rights Watch; Gavigan, P. (1996). *Beyond the bateyes*. National Coalition for Haitian Rights, New York, United States; ASI (1998). *Forced labor on sugar cane plantations in the Dominican Republic*. Anti Slavery International; CIDH (1999) *Informe sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

proprio oggetto di indagine nei *bateyes* dominicani, sempre più connotati come luoghi di estremo sfruttamento, non a caso definiti dall'*Organizzazione Internazionale del Lavoro* (2001: 23) come uno degli ambienti professionali più coercitivi al mondo³⁵.

Sulla scorta delle linee guida generali proposte dall'ILO (2012) per identificare eventuali situazioni di lavoro forzato, un rapporto del 2012 stilato dall'organizzazione non-governativa internazionale *Verité* individuò nelle piantagioni di canna da zucchero dominicane la presenza di una serie di criticità altamente lesive dei diritti umani e lavorativi, tra cui anche violenze fisiche, privazione di cibo e riparo, orari di lavoro superiori ai limiti di legge, mancanza di giorni liberi, indebitamenti indotti, licenziamenti arbitrari e deportazioni, oltre a casi di lavoro minorile. L'anno successivo, un nuovo report pubblicato dal *Dipartimento del Lavoro degli Stati Uniti* (USDOL, 2013) – basato anche su materiale informativo e fotografico da me raccolto - confermò i principali risultati già raggiunti da *Verité*³⁶.

Durante la mia prima missione di ricerca in Repubblica Dominicana (2013), infatti, avevo visitato più di 30 *bateyes*, principalmente nelle province di San Pedro de Macorís e Hato Mayor del Rey, registrato più di 200 interviste, soprattutto con i braccianti impiegati nel taglio della canna da zucchero, e scattato numerose fotografie documentali. Quando i risultati della mia indagine etnografica furono pubblicati (Zecca, 2015), la monografia che ne uscì prese il titolo dalla definizione – piuttosto eloquente -

³⁵ Cfr.: ILO (2001). *Stopping Forced Labour*. Global Report Under the Follow-up to the ILO Declaration on Fundamental Principles And Rights at Work. Geneva: International Labour Organization; Plataforma Vida/GARR (2002). *Tras las huellas de los braceros: una investigación sobre las condiciones de contratación y trabajo de braceros haitianos en la zafra azucarera del Ingenio Barahona*. Santo Domingo. Plataforma Vida/Groupe d'Appui aux Repatriés et aux Réfugiés; Bernier, B. L. (2003). *Sugar cane slavery: Bateyes in the Dominican Republic*. *New Eng. J. Int'l & Comp. L.*, 9, 17; CA (2006). *On the Margins: Discrimination against haitian migrants and their descendants in the Dominican Republic*. Christian Aid; Gautier, C. A., & Théodard, J. M. (2007). *Esclaves au paradis*. Vents d'ailleurs; e i seguenti documentari: Zecca, A. (2006). *Inferno di Zucchero*. TSI; Hane, B. (2007). *The Price of Sugar*. Uncommon Productions; Serrano, A. (2007). *Sugar Babies*. Siren Studios.

³⁶ Il report del USDOL - frutto di due missioni ispettive sul campo e di interviste con il governo dominicano, con i lavoratori agricoli delle piantagioni di canna da zucchero e con i dirigenti delle tre maggiori imprese saccarifere del paese, oltre che dell'esame di un'ampia documentazione fornita da altre parti interessate - fu emesso il 27 settembre 2013 in risposta a un'istanza di verifica avanzata dal Padre Christopher Hartley in merito al rispetto del Capitolo 16 dell'*Accordo di Libero Scambio tra Repubblica Dominicana, America Centrale e Stati Uniti* (CAFTA-DR), relativo alle norme lavorative. Il rapporto violazioni degli accordi in merito ai seguenti termini: "1) condizioni accettabili di lavoro nel rispetto di salari minimi, ore di lavoro e sicurezza e salute occupazionale; 2) età minima per l'impiego di bambini e il divieto e l'eliminazione delle peggiori forme di lavoro infantile; 3) il divieto di far uso di qualsiasi forma di lavoro forzato" (USDOL, 2013: iii). Il documento è consultabile al seguente link: <https://www.dol.gov/ilab/reports/pdf/20130926DR.pdf>

che un giovane tagliatore di canna di Las Pajas mi fornì rispetto a quella che riteneva essere la condizione generale di vita e di lavoro dei braccianti: “come schiavi in libertà”.

Al di là del controverso riferimento alla categoria analitica della schiavitù³⁷, ciò che emerse dalla maggior parte delle interviste con i lavoratori più anziani – ribadito nuovamente durante il periodo di campo 2017/2018 - fu la generale convinzione che la qualità della vita nei *bateyes* fosse drasticamente peggiorata in seguito al processo di privatizzazione che aveva coinvolto l'industria saccarifera dominicana allo scadere del XX secolo³⁸. In particolare, le recriminazioni più frequenti espresse dai braccianti riguardavano l'impossibilità di conservare, a margine delle piantagioni, piccoli appezzamenti di terra dove coltivare orti o allevare qualche capo di bestiame. La pratica dei *conucos* – orti familiari – era infatti stata assai diffusa e ampiamente tollerata ai tempi del CEA, considerata come “una valvola di sfogo del malcontento” (Moya Pons, 1986: 87), utile alla pace sociale della comunità, ma soprattutto indispensabile alla sopravvivenza della popolazione locale durante la stagione del *tiempo muerto* – quello che separa un raccolto dal successivo – in cui le possibilità di lavoro si riducono notevolmente.

Secondo Mintz (2010: 15), quella degli orti personali e/o familiari costituiva una pratica di lunga data entro il sistema di piantagioni caraibico, la cui origine e sviluppo risale ai tempi della schiavitù, quando “gli schiavi delle piantagioni erano soliti coltivare per la loro sussistenza [...] utilizzando terre giudicate inadatte per le principali colture di piantagione. Fu su tali terre che gli schiavi acquisirono o perfezionarono le loro abilità orticole, svilupparono le loro pratiche agricole standardizzate, impararono le caratteristiche dei terreni caraibici, padroneggiarono la coltivazione di nuove colture e

³⁷ Per quanto “la situazione degli immigrati haitiani nella Repubblica Dominicana sia generalmente accettata come uno dei casi più convincenti e ampiamente documentati di schiavitù contemporanea nel mondo” (Martínez, 2011: 282), la definizione di schiavitù - sia pure declinata in “moderna”, “contemporanea” o “nuova” - assai diffusa nel mondo dell'attivismo politico e sociale per indicare una incredibile varietà di situazioni di sfruttamento e abusi (dal lavoro minorile ai matrimoni combinati, dal traffico sessuale alla servitù debitoria) - ha sollevato numerose perplessità, soprattutto in ambito accademico. A tal proposito si considerino le riflessioni elaborate da Dottridge (2017). Per quanto riguarda il caso dominicano, lo stesso Martínez (2011) ha assunto posizioni fortemente critiche rispetto all'uso del termine “schiavitù”, mentre Moya Pons (1986: 197) aveva provocatoriamente sostenuto che “l'operaio haitiano nell'industria saccarifera dominicana non è uno schiavo né vive e lavora sotto condizioni simili a quelle dei sistemi schiavisti dei secoli passati nel Nuovo Mondo, ma le sue condizioni di vita possono essere molto peggiori di quelle di uno schiavo”.

³⁸ Gli elementi di giudizio, così come espressi dagli intervistati, riguardavano l'importo dei salari, le detrazioni per affiliazioni sindacali obbligatorie e assicurazioni sanitarie inefficaci, sistemi di pesatura del raccolto ingannevoli, licenziamenti arbitrari e una generale decadenza delle condizioni abitative.

si prepararono per la loro ricostituzione come contadini [...]. "Il modello più comune di adattamento 'proto-contadino' si sviluppò all'interno dei confini della piantagione [...] in funzione del controllo esercitato dal sistema di piantagione sugli schiavi".

A partire dagli anni 2000, nel tentativo di ottimizzare e capitalizzare al massimo grado gli investimenti realizzati, le principali imprese saccarifere private avviarono un programma di progressiva espansione delle piantagioni nei terreni di recente acquisizione, a scapito di orti e ritagli di terra precedentemente dedicati all'allevamento. Ancora nel 2013, oltre dieci anni dopo la privatizzazione, buona parte delle terre immediatamente limitrofe al *batey* Las Pajas erano libere, inutilizzate dall'impresa *Constructora Castelar*, e sfruttate da alcuni residenti per coltivare mais, fagioli e banani, o per allevare qualche maiale, capra e mucca. Quando feci il mio ritorno nel 2016, e poi di nuovo nel 2017/18, tuttavia, anche quelle terre erano state assorbite dalle piantagioni di canna da zucchero, lasciando il *batey* letteralmente circondato da ogni suo lato³⁹.

Nel 2015, infatti, alla *Constructora Castelar* era subentrata *La Finca Unidad*, nuova impresa saccarifera appartenente al Gruppo Vicini che, in breve tempo e con l'aiuto di vari bulldozer, aveva spianato vasti terreni collinari, anche boscosi, per renderli idonei alla produzione saccarifera. La rapida espansione delle piantagioni e la conseguente scomparsa di orti e allevamenti si era inoltre andata configurando quale fattore di spinta all'emigrazione dal *batey*.

Come ben illustrato da Alexandre, un anziano bracciante di Las Pajas, migrato da Haiti in Repubblica Dominicana alla fine degli anni 1980, che aveva lavorato come tagliatore di canna da zucchero sotto la gestione del CEA e aveva assistito alle trasformazioni avvenute successivamente al processo di privatizzazione,

“qui prima avevamo qualche pezzo di terra da usare, per gli animali, poi i Vicini si sono presi tutte le terre per piantarci la canna [...] Molte persone del

³⁹ Al di là della questione relativa alla sottrazione di terre fondamentali per la sussistenza degli abitanti di Las Pajas, si rendeva inoltre evidente un grave problema di sicurezza relativo alla salute e alla vita stessa, sia in occasione degli incendi che di frequente colpiscono le piantagioni (e che si trasformano in una fitta pioggia di cenere sulla comunità), sia in occasione della spargitura di fertilizzanti e pesticidi chimici (anche via aerea); oltre che per la presenza di animali pericolosi come tarantole, serpenti e millepiedi altamente velenosi. Maira, la moglie di Santos – presso cui ero ospite –, mi espresse più volte la sua personale preoccupazione rispetto alla vicinanza della casa alla piantagione (non più di 10 metri), in particolare riferendosi alla eventualità che le sostanze utilizzate come fertilizzanti e pesticidi potessero avere qualche effetto nocivo sulla salute dei suoi nipotini.

batey avevano un orto, seminavano fagioli, mais...e allevavano qualche animaletto, ma poi tutti hanno dovuto vendere le mucche e i capretti, perché non c'è più posto dove farli pascolare, nemmeno un maialino puoi avere... Guarda, siamo circondati da canna, dappertutto. [...] Quando l'impresa ha abbattuto gli alberi che c'erano qui non ci ha permesso nemmeno di prendere qualche ramo per fare il carbone da vendere. E se trovano un animale libero nelle piantagioni te lo sequestrano e devi pagare una multa per riaverlo... Allora, mi dica, come facciamo a vivere noi? Come facciamo noi poveri? Questo vorrei chiederle, perché qui la vita è diventata dura, è difficile. [...] Non c'è più niente qui, non c'è più lavoro, è finito tutto. Per questo i giovani se ne vanno, cercano lavoro fuori...la stiamo passando male, è una brutta situazione...bisogna andarsene da qui"⁴⁰

Andarsene dai bateyes

Fino al 1986 – finché rimasero in vigore i contratti bilaterali per la recluta di mano d'opera agricola tra Haiti e la Repubblica dominicana -, e in parte ancora fino al 1999 – finché la maggior parte delle piantagioni e i relativi stabilimenti di macinazione dello zucchero operarono sotto l'egida del CEA -, i *bateyes* dominicani costituivano a tutti gli effetti delle *enclave* sociali, economiche e persino giuridiche (Moya Pons, 1986; Cassá, 1998; ONU, 2008). Roger Plant (1987: 80) arrivò a definirli “come campi di concentramento da cui i lavoratori non sono liberi di uscire”, mentre Wooding & Moseley-Williams (2004: 41) hanno sostenuto che “nella pratica, i braccianti erano prigionieri *de facto*”, poiché al di fuori delle piantagioni, spesso cinte da filo spinato, non godevano di alcuno status legale ed erano soggetti ad arresto. Ogni *batey* era un vero e proprio Stato nello Stato, gestito e amministrato direttamente dalla catena di comando dello zuccherificio di riferimento, il quale disponeva di guardie armate per la sicurezza pubblica, mezzi di trasporto locale, botteghe per gli alimentari e altri servizi basici di natura privata.

Con l'irrompere della crisi economica che colpì l'industria saccarifera dominicana a partire dalla seconda metà degli anni 1980, le possibilità di impiego nelle piantagioni di canna da zucchero calarono significativamente, determinando l'inizio di una “diaspora dai *bateyes*” (Wooding & Moseley-Williams, 2004: 46) che nel corso degli anni 1990, ma soprattutto con l'avvento del nuovo millennio, avrebbe assunto dimensioni del tutto inedite, anche se con tendenze altalenanti. Per quanto non si disponga di dati relativi al numero di persone che lasciarono i *bateyes* per cercare

⁴⁰ Yisel. Intervista di campo. Las Pajas, 14/12/2017.

nuove fonti di reddito in altre zone del paese, è possibile supporre con un certo grado di sicurezza che questo stia nell'ordine delle decine di migliaia. Di pari passo con il progressivo ribasso del settore zaccarifero – e agricolo in generale -, infatti, la Repubblica Dominicana sperimentò un processo di riorientamento dell'economia nazionale che, soprattutto in virtù degli aggiustamenti strutturali negoziati con l'FMI, promosse politiche di espansione del settore secondario e terziario, investendo in grandi progetti di edilizia urbana e nel campo dei servizi commerciali, principalmente in funzione turistica.

Mentre i *bateyes* si trasformavano in luoghi di espulsione della forza lavoro, dunque, le grandi metropoli, in effervescenza edile, e le località balneari, sempre più battute dal turismo europeo e non solo, diventavano poli di attrazione capaci di offrire molteplici opportunità di impiego poco o per nulla qualificato, soprattutto nell'economia informale. Gli uomini provenienti dai *bateyes* – così come i nuovi migranti d'oltrefrontiera - cominciarono a lavorare come manovalanza ovunque fossero richieste due braccia, mentre le donne cominciarono a prestare servizio come venditrici ambulanti, collaboratrici domestiche - per l'assistenza agli anziani, la cura dei bambini o il mantenimento della casa – e, infine, come lavoratrici sessuali.

La crescente mobilità della diaspora *bateyana*, costituita da migranti di origine haitiana e immediatamente riconoscibile dal colore di pelle oltre che dalla diversa lingua, produsse ben presto effetti sociali e politici assai rilevanti, le cui radici affondano, da un lato, in ostilità e pregiudizi razziali di lunga data che associano Haiti all'Africa nera e alla religione Vudú – dunque a barbarie, violenza, stregoneria⁴¹ - e, dall'altro – di contro -, a un'autorappresentazione dell'identità nazionale dominicana come espressione della più alta cultura ispanico-europea, bianca e cattolica. Nei termini degli storici Robin & Turits (1993: 65) "il concetto di Haiti come nemico immaginario fu l'elemento chiave di una nuova identità nazionale" elaborata durante il regime militare di Trujillo e messa in pratica tragicamente per la prima volta nel 1937, quando almeno 20mila haitiani – o presunti tali - furono trucidati lungo il confine dominico-haitiano con

⁴¹ Si tratta di pregiudizi che hanno impregnato per lungo tempo – e in parte sopravvivono ancora oggi – anche il più ampio immaginario occidentale riguardante Haiti. Per una rassegna storica, letteraria, filosofica e antropologica sul tema cfr. Cagliero & Ronzon, 2002.

il proposito esplicito di “sbiancare” la frontiera e l’intera Repubblica Dominicana (Roorda, 1996; Turits, 2002; Paulino, 2006).

Dopo la fine del trentennio dittatoriale (1931 – 1961), il sentimento anti-haitiano fu costantemente coltivato e fomentato in funzione tanto elettorale quanto capro-espiatoria dai diversi governi che si succedettero alla guida del paese⁴² (Martínez, 2003), determinando, soprattutto a partire dagli anni 1990 – in coincidenza con il crescente processo di *visibilizzazione* degli haitiani, prima relegati nelle piantagioni – episodi di recrudescenza istituzionale e giuridica di matrice razzista e xenofoba, più volte sfociati in rimpatri arbitrari e deportazioni di massa. Significativo, a questo proposito, il caso risalente al 1991, quando il governo presieduto da Joaquin Balaguer, sottoposto a forti pressioni internazionali per via delle denunce relative allo sfruttamento di forza lavoro minorile nelle piantagioni di canna da zucchero, decretò l’espulsione “di tutti i lavoratori stranieri minori di 16 anni e maggiori di 60”⁴³. Il risultato fu stimato in circa 35mila rimpatri, molti dei quali su base volontaria, per il timore di separazioni del nucleo familiare e della perdita degli effetti personali (CIDH, 1999; HRW, 2002). Altri rimpatri di massa si registrarono nel 1996, alla vigilia delle elezioni politiche poi vinte da Leonel Fernández⁴⁴; nel 1997, quando si calcola che in soli due mesi furono deportati 25mila presunti haitiani (CIDH, 1999); e ancora nel 1999, con oltre 10mila nuovi rimpatri (HRW, 2002: 16). Secondo stime elaborate da Wooding & Moseley-Williams (2004: 37), tra il 1991 e il 2002 potrebbero essere state rimpatriate ad Haiti circa 240mila persone⁴⁵. Di qui, il fatto che “i *bateyes* si convertivano in luoghi di rifugio quando gli haitiani che vivevano fuori dal *batey* si sentivano minacciati da retate e deportazioni” (Wooding & Moseley-Williams, 2004: 43); a tal punto che, secondo quanto riferito dal missionario belga Pedro Ruquoy a *Human Rights Watch*

⁴² A tal proposito è necessario sottolineare, nei termini di Martínez (2003: 83), che “la politica ufficiale nei confronti di Haiti è dunque stata duplice”. Se da un lato la propaganda politica promuove l’*anti-haitianismo*, presentando l’immigrato haitiano quale capro espiatorio, dall’altro le politiche migratorie dello Stato promuovono l’ingresso di nuove riserve di mano d’opera a basso costo da Haiti.

⁴³ Decreto 233-91, Gazzetta Ufficiale del 20/06/1991, num. 9810, pp. 3-4. Consultabile al seguente link: https://caribbeanmigration.org/sites/default/files/repository/repatriacion_de_trabajadores_extranjeros-rd_0.pdf

⁴⁴ Si diffusero voci sulla presenza di migliaia di haitiani irregolarmente iscritti alle liste elettorali. Di conseguenza furono deportati circa 5mila presunti haitiani (HRW, 2002: 16).

⁴⁵ Sulla scorta di indicazioni fornite da HRW (2002), Wooding & Moseley-Williams (2004) considerano ragionevole ipotizzare per il periodo in considerazione una cifra media di 20mila persone rimpatriate annualmente, circa la metà delle quali, presumibilmente, avrebbe fatto rientro sul territorio dominicano per via irregolare, sfruttando l’alta permeabilità della frontiera.

(2002: 12), la politica dei rimpatri potrebbe anche intendersi quale strategia finalizzata al confinamento degli haitiani nei *bateyes*, così da garantire all'industria saccarifera una costante riserva di mano d'opera a basso costo, poiché altamente ricattabile. L'ipotesi mi fu indirettamente confermata nel 2018 anche da Isabel, una donna di Las Pajas sposata con un tagliatore di canna da zucchero, alla quale chiesi se non temesse le retate della *Dirección General de Migración* (DGM), la polizia incaricata di identificare e rimpatriare gli haitiani irregolari:

“Qui non c'è questo problema. Il problema è se esci dal *batey*, allora sì che ti possono fermare e portare via, c'è da aver paura, perché tu sai che non ci vogliono a noi haitiani, ma qui Migrazione non entra, e sai perché? Perché c'è Horacio [responsabile delle piantagioni limitrofe a Las Pajas], e tu sai che qui tutti lavorano con la canna da zucchero, e allora lui non vuole che Migrazione entri, e per questo qui non abbiamo problemi”.⁴⁶

A Isabel fece eco Ana, una giovane vicina di casa che, pur giungendo alle stesse conclusioni, suggerì una diversa spiegazione al fatto che la DGM non entrasse nei *bateyes*: “io non posso uscire di qui, perché non ho documenti, e se esco mi prendono e mi mandano di là [ad Haiti]. Qui nel *batey* loro non entrano, è strano, ma non entrano. Forse perché sanno che qui c'è tanta gente e possono avere problemi, possono esserci scontri”⁴⁷.

Il paradossale e ambiguo confine che separa il *batey* da luogo di segregazione - vero e proprio ghetto socio-economico riservato alla minoranza di origine haitiana - a luogo di rifugio, trovò il suo principale punto di svolta giuridico nella riforma costituzionale del 2010 e, soprattutto, nella *Sentenza 168/13*⁴⁸ emessa dal *Tribunale Costituzionale* dominicano nel settembre del 2013, il cui effetto fu la revoca della cittadinanza dominicana a decine di migliaia di persone nate sul territorio nazionale da genitori stranieri, perlopiù haitiani. Secondo la precedente Costituzione del 1929, infatti, la nazionalità dominicana poteva essere acquisita anche tramite il criterio dello *ius soli*, a prescindere dallo *status* migratorio dei genitori, sempre che questi non fossero da considerarsi persone “in transit”, ovvero di passaggio nel paese per meno di

⁴⁶ Isabel. Intervista di campo. Las Pajas, 08/01/2018.

⁴⁷ Ana. Intervista di campo. Las Pajas, 08/01/2018.

⁴⁸ Il testo integrale della sentenza è consultabile al seguente link: <https://www.tribunalconstitucional.gob.do/consultas/secretar%C3%ADa/sentencias/tc016813/>

10 giorni. La riforma costituzionale del 2010 – esito anche di molteplici pressioni politiche di stampo nazionalista (AI, 2015: 6) - riformulò il concetto di “transito” allargandone gli effetti a tutti i migranti stranieri irregolari, di fatto lasciando lo *ius sanguinis* come unico criterio per l’acquisizione della nazionalità dominicana. Infine, l’esito negativo della *Sentenza 168/13*, che deliberò sul ricorso presentato da Juliana Deguis Pierre - cui era stata negata la Carta di Identità dominicana in quanto figlia di migranti haitiani irregolari -, fece giurisprudenza, tanto da essere applicata retroattivamente, a partire dal 1929, a tutte quelle persone nate sul territorio dominicano da genitori stranieri. L’effetto, secondo le prime stime dell’UNHCR (2014: 14), fu di oltre 200mila persone improvvisamente divenute apolide. Questa cifra fu poi rivista nel 2016, tenendo in considerazione solo le prime generazioni ed escludendo le persone nate da coppie miste, dal momento che, se anche uno solo dei due genitori è dominicano, la trasmissione della nazionalità avviene automaticamente per via sanguigna secondo la legge dominicana. Stando ai nuovi calcoli dell’UNHCR (2016: 19), il numero degli apolidi per effetto della *Sentenza 168/13* sarebbe dunque di 133.770.

Le reazioni di forte condanna che i principali organismi per la difesa dei diritti umani, e la comunità internazionale in generale, espressero nei confronti della *Sentenza 168/13* - poi strutturate in accurati documenti informativi (tra gli altri: CIDH, 2015; HRW, 2015 e AI, 2015) -, indussero il governo dominicano a varare una “*Legge Speciale di Naturalizzazione*” (Ley 169/14⁴⁹), il cui obiettivo avrebbe dovuto consistere nel restituire la nazionalità precedentemente revocata in modo retroattivo, dunque in modo giuridicamente illegale. Tuttavia, a un anno dall’entrata in vigore della legge, considerata da più parti un “fallimento” (Centro Bonó, 2015) per via degli ostacoli burocratici che ne limitavano fortemente l’applicazione⁵⁰, solo un’esigua minoranza aveva potuto beneficiarne. Secondo quanto riportato dall’istituto di ricerca indipendente OBMICA (2017), infatti, appena 22.250 richieste erano state accolte nel

⁴⁹ Il testo integrale della Legge 169/14 è consultabile al seguente link: <https://presidencia.gob.do/themes/custom/presidency/docs/gobplan/gobplan-15/Ley-No-169-14.pdf>

⁵⁰ Tra questi: “ritardi nella creazione delle unità di elaborazione delle richieste e mancanza di apertura degli uffici in tutte le province; campagne di informazione pubblica insufficienti, incapaci di raggiungere le comunità colpite; requisiti di documentazione abnormi, inclusi documenti non richiesti dalle stesse leggi che ne regolano l’applicazione” (AI, 2015).

processo di naturalizzazione su un totale di oltre 133mila potenziali aventi diritto⁵¹. Allo scadere del termine ultimo fissato per presentare domanda (17 giugno 2015), inoltre, ripresero le deportazioni che il governo si era impegnato a sospendere durante il processo di naturalizzazione e, in un solo anno, tra il 2015 e il 2016, oltre 100mila persone furono “rimpatriate” ad Haiti (AI, 2016). Il termine *rimpatrio*, in questo senso, risulta piuttosto scorretto se consideriamo che la Sentenza 168-13 revocò la nazionalità a persone dominicane, nate e cresciute sul territorio nazionale, che in molti casi non avevano mai messo piede ad Haiti. In effetti, lo Stato haitiano non riconobbe tali persone come suoi cittadini e, lungo la frontiera dominico-haitiana, sorsero veri e propri campi profughi in cui si stabilirono migliaia di apolidi (AI, 2016). Come mi spiegò Marlene, una giovane di 28 anni nata da genitori haitiani ma sempre vissuta nel *batey* Las Pajas, “il problema è che ci sono persone come me che sono nate qui e che sono sempre vissute qui, e che hanno avuto figli qui, ma non hanno documenti, e non sono mai state ad Haiti, quindi non saprebbero dove andare, non conoscono nessuno e magari non parlano nemmeno il creolo”⁵². Secondo quanto riportato da Amnesty International (2016), 66.383 persone lasciarono la Repubblica Dominicana “spontaneamente”, per pressioni, minacce o timori di ripercussioni; 19.146 furono rimpatriate in modo “non ufficiale”, ovvero al di fuori delle regole stabilite dal diritto internazionale; e 21.135 furono rimpatriate in modo “ufficiale” (sebbene nessuna delle persone intervistate da AI abbia riferito di aver ricevuto un ordine di deportazione, fatto che problematizza la classificazione e il conteggio dei rimpatri ufficiali e non ufficiali).

Al di là dei numeri, sia pure impressionanti, ciò che secondo l’acuta analisi di Wooding & Martínez (2017) ha trovato compimento con la *Sentenza 168/13* è anzitutto una svolta qualitativa nella gestione istituzionale della cosiddetta “questione haitiana”, tale da configurarsi in termini biopolitici. L’obiettivo silente delle nuove politiche sulla cittadinanza consisterebbe infatti nel superamento del vecchio modello di controllo della minoranza haitiana - quello della famigerata “schiavitù saccarifera” (Ibid: 99), basato sul confinamento fisico e la dominazione violenta -, a favore di un più subdolo

⁵¹ Un documento presentato nel 2018 a Washington dalla *Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH) per il “Tavolo di lavoro sull’implementazione delle politiche dei diritti umani in Repubblica Dominicana” informa che secondo gli ultimi dati disponibili sarebbero state emesse 19.521 carte di identità come esito della Legge 169-14. Allo stesso tempo, il documento lamenta la poca trasparenza nella pubblicazione dei dati disaggregati da parte dello Stato dominicano.

⁵² Marlene. Intervista di campo. Las Pajas, 16/06/2018.

confinamento socio-economico, basato su dispositivi di “controllo remoto” (Ibid: 114), attraverso l’implementazione di un sistema burocratico di gestione dei dati personali, dove gli haitiano-discendenti risultino impossibilitati ad accumulare il capitale umano e le credenziali economiche indispensabili per accedere ai vari canali di mobilità sociale.

Da questo punto di vista, la *Sentenza 168/13*, per dirla con il giornalista dominicano Juan Bolívar Díaz, avrebbe segnato l’istituzionalizzazione giuridica di un “genocidio civile”⁵³. Di qui, secondo Wooding & Martínez (2017: 98), l’idea che la creazione di questa nuova classe sociale subalterna, esclusa da qualsiasi diritto, non abbia come fine unico la deportazione, ma sia piuttosto strumentale “alle domande di lavoro più flessibili dell’economia neoliberista della Repubblica Dominicana”, così da preservare giacimenti di manodopera altamente sfruttabile in tutti quei settori che lo richiedano, e non più solo nell’industria saccarifera.

Nonostante le politiche di rimpatrio messe in atto negli ultimi anni a seguito della sentenza 168/13, infatti, stando all’ultimo censimento governativo della popolazione migrante (ENI, 2017), il numero degli haitiani presenti sul territorio nazionale dominicano ammonterebbe a quasi 498mila. Inoltre, se a tale cifra viene poi sommata quella dei 253mila discendenti, si arriva a un numero superiore alle 750mila unità.

⁵³ A seguito della riforma costituzionale del 2010, il 16 ottobre 2011, Juan Bolívar Díaz aveva pubblicato sul quotidiano nazionale *Hoy* un articolo intitolato “Genocidio civil inacceptable”. A questo, ne seguirono altri sulla illegittimità della Sentenza 168/13 e sulla inefficacia della Legge 169/14 in cui ribadiva il concetto di “genocidio civile”. Gli articoli sono consultabili al seguente link: <http://juanbolivardiaz.com/?s=genocidio+civil&submit=Search>

Il batey Las Pajas: oggi



Fig.4: Batey Las Pajas, quartiere “La Pecuaria”.

Nel 2013, in seguito al mio primo soggiorno di ricerca presso Las Pajas, descrissi la comunità locale nei termini di “un piccolo e tranquillo villaggio di campagna raccolto intorno a una via principale che taglia in due il paese. Sparpagliate senz'ordine – aggiungevo –, un centinaio di casupole in lamiera, legno e cartone compongono un quadro allo stesso tempo desolante e peculiare, non privo di un certo fascino” (Zecca, 2015: 17).

Anche se già durante una breve visita realizzata nel 2016 avevo potuto constatare come il subentro dell'impresa *La Finca* - al posto del *Consorcio Castelar* - nella gestione delle piantagioni limitrofe alla comunità avesse generato molte reazioni di malcontento tra i lavoratori e gli abitanti in generale⁵⁴, quando vi tornai nel 2017/18 ebbi l'impressione che il *batey* fosse notevolmente migliorato nel corso dei cinque anni trascorsi. In particolare, ciò che mi colpì fu la grande quantità di costruzioni in muratura, non solo case, ma anche esercizi pubblici e commerciali che erano sorti nella comunità: botteghe alimentari, parrucchieri, chiese evangeliche, bar, una ricevitoria del lotto, un campo da basket e, per finire, una vera e propria discoteca.

⁵⁴ Vedi più sopra.



Fig.5: Esterno della nuova discoteca di *Las Pajas*.



Fig.6: Ricevitoria per il gioco del Lotto di *Las Pajas*.

Inoltre, molte abitazioni erano provviste di televisione, lavatrice e frigorifero, mentre quasi tutta la popolazione, specialmente quella più giovane, contava con la possibilità di accedere a internet tramite dispositivi mobili. Allo stesso tempo, parve che il *batey* si fosse come svuotato, soprattutto dei braccianti. Sebbene fosse inizio

dicembre, e la nuova stagione del raccolto stesse quindi per cominciare, l'atmosfera che si respirava era ancora quella del *tiempo muerto*, quando molti lavoratori lasciano provvisoriamente le diverse comunità per cercare impiego in altri settori e "una sorta di muta disperazione si diffonde tra gli abitanti dei *bateyes*" (*Ibid.*: 205). Solo più tardi scoprii che in tanti, soprattutto tra le seconde generazioni, si erano effettivamente trasferiti altrove, tentando una nuova vita fuori dalle piantagioni. Inoltre, anche la maggior parte dei braccianti che ancora lavoravano come tagliatori nei campi di canna da zucchero non vivevano più a Las Pajas o negli altri *bateyes* della zona, ma in un grande centro collettivo di proprietà dell'impresa che poteva ospitare fino a 300 uomini. Il centro, comunemente noto come "campamento" [campo] o "*batey Nuevo*", si trova nelle vicinanze del piccolo comune di Quisqueya, nella provincia di San Pedro de Macoris, a una decina di chilometri da Las Pajas. Si tratta di un luogo recintato, dove solo i lavoratori possono accedere liberamente, e da cui ogni mattina gli autobus dell'impresa trasportano i braccianti nelle piantagioni per poi riportarli in sede a fine giornata. Diverse persone con cui ebbi modo di parlarne, me lo descrissero quasi nei termini di un penitenziario: "Io ho vissuto diverso tempo nel campamento, ma lì la vita è impossibile. Tengono 10 persone in ogni stanza, senza niente, ci sono solo i letti a castello. E se non sopporti il caldo è un problema tuo. Nessuno può entrare: non ci sono donne o bambini, solo uomini da soli, e se un amico vuole venire a trovarti non può entrare, perché non vogliono che nessuno entri, non lo permettono"⁵⁵. Di fatto, ben pochi braccianti risiedevano presso Las Pajas e la maggior parte della popolazione sopravviveva dedicandosi a saltuari lavori di fortuna e piccole attività commerciali. Ricordando gli anni della sua gioventù, Adelina, moglie ormai anziana di un ex tagliatore di canna, mi confermò che

"un tempo nel *batey* c'erano tante persone, era un bell'ambiente. Prima era come un paese e ogni sabato si faceva anche un mercato dove le persone vendevano di tutto e veniva gente da altri *bateyes* a comprare [...]. Era pieno di gente che lavorava e c'erano molte case e *barracones*. Proprio qui dove vivo io c'era un *barracón*, e anche laggiù...ce n'erano una decina in tutto il *batey*, ma erano in legno o in lamiera, e tutti gli anni arrivavano molti *picadores* [tagliatori] e quando finiva la stagione se ne andavano...ma con il passare del tempo ne sono arrivati sempre di meno...e la gente di qui ha cominciato a usare le assi di legno e le lamiere dei *barracones* per costruire

⁵⁵ Gabriel. Intervista di campo. Las Pajas, 06/02/2018

case nuove, finché non è rimasto più niente. Ora sono almeno due anni che non viene più nessuno. Quelli che vedi sono quelli che sono rimasti, che vivono qui ormai”⁵⁶.



Fig.7: Casa familiare in legno edificata dove prima vi era un *barracón* (è ancora visibile la base in cemento con gli scalini che portavano all’ingresso di ogni camerata).



Fig.8: Casa familiare in lamiera edificata dove prima vi era un *barracón* (è ancora visibile la base in cemento con gli scalini che portavano all’ingresso di ogni camerata).

⁵⁶ Adelina. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017.

Secondo la *ricognizione quanti-qualitativa* (RQQ, 2018) realizzata presso Las Pajas nel corso del maggio 2018 – durante la seconda tranche di campo -, nella comunità erano presenti 217 unità abitative, per una popolazione totale di circa 700 persone. Il *batey* risultò essere informalmente diviso in 7 quartieri (*los Blocks, la Cuarenta, la Oficina, la Loma, Pueblo Nuevo, Villa Santini e la Pecuaría*), i cui nomi e confini, tuttavia, non sempre trovavano unanime riscontro tra i residenti. Individuai almeno 5 *barracónes*, tutti in muratura, nella gran parte dei casi occupati da coppie o famiglie e non più da lavoratori stagionali soli. Per quanto la proprietà di tali costruzioni fosse a nome del CEA, dunque appartenessero allo Stato, molte persone vi abitavano ormai stabilmente da tempo e avevano provveduto a renderne più confortevoli gli spazi, abbattendo i muri che dividevano le singole camerate, ritinteggiandone gli interni, collegandosi alla rete elettrica e, più in generale, arredandone i locali per l'uso domestico e quotidiano.



Fig.9: *Barracón* del quartiere “La oficina” di *Las Pajas* nel 2013.



Fig.10: Barracón del quartiere “La oficina” di Las Pajas nel 2018.

La maggioranza della popolazione, tuttavia, risiedeva in abitazioni private familiari di recente costruzione e, nel solo arco di tempo in cui soggiornai presso la comunità, potei osservare l’avvio di almeno una decina di cantieri, sia per nuove edificazioni sia per la ristrutturazione di vecchi fabbricati in legno o lamiera.

Un dato significativo che emerse dalla RQQ (2018), a conferma del calo di mobilità in entrata, riguardava il luogo di nascita delle persone censite: solo il 28% risultò essere nato ad Haiti, mentre il 72% in Repubblica Dominicana. Per quanto solo il 24% di questi ultimi riferì esplicitamente di avere ascendenza haitiana, ci pensò Manuel, un uomo di 42 anni nato e cresciuto presso Las Pajas, a liquidare con una battuta la questione di una percentuale probabilmente poco verosimile: “Oh, ma senta, dicano quel che vogliono, ma qui nel *batey* non c’è un solo dominicano completo! Siamo tutti mischiati”⁵⁷.

Alla luce delle evidenti trasformazioni che avevano investito la comunità di Las Pajas e l’intera industria saccarifera – oltre che la società dominicana nel suo complesso –, decisi dunque di indagare le rappresentazioni e i giudizi che vigevano al riguardo tra gli abitanti del *batey*. Una delle domande rivolte agli abitanti di Las Pajas chiedeva conto

⁵⁷ Manuel. RQQ, 15/05/2018.

di ciò che di positivo poteva offrire la vita in quel luogo. Il 37% degli intervistati rispose in maniera univoca facendo ricorso allo stesso identico termine e indicando la “tranquillità” come principale elemento di vantaggio. In modo simile, un altro 20% rispose appellandosi al sentimento di “solidarietà” che univa i membri della comunità ma, alla richiesta di ulteriori spiegazioni, la maggior parte del campione fece riferimento esplicito al fatto che “nessuno ci disturba qui, perché non diamo fastidio a nessuno, e così ci lasciano in pace”⁵⁸, riconducendo dunque entrambe le nozioni di tranquillità e solidarietà alla sfera della sicurezza individuale e collettiva, evidentemente legata alla questione dei rimpatri e delle deportazioni di massa, tornata in auge dopo la *Sentenza 168/13*. Altre risposte, infatti, specificarono che “nessuno ti porta via da qui”⁵⁹ e, più in generale, che “ti trattano bene nel *batey*”⁶⁰.

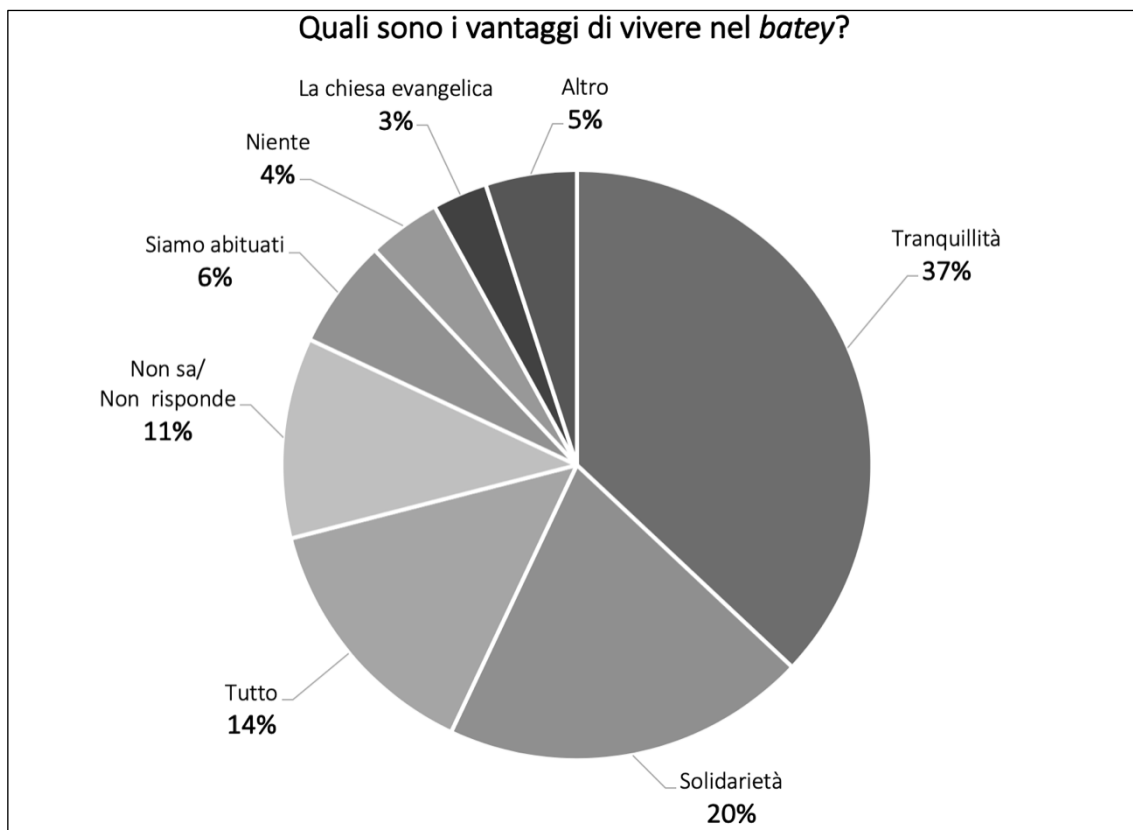


Fig.11: Grafico relativo ai vantaggi di vivere nel *batey*.

In relazione a quest’ultimo commento – e rispondendo alla domanda circa la presenza di sentimenti e/o episodi di razzismo nel *batey* - per quanto il 30% degli

⁵⁸ Marcelo. RQQ, 05/05/2018.

⁵⁹ Antoine. RQQ, 09/05/2018.

⁶⁰ Paul. RQQ, 19/05/2018.

intervistati avesse riferito che questi erano assai diffusi (“siamo considerati inferiori”, “siamo come animali”, “non ci vogliono” e “alla gente non piacciono gli haitiani” sono solo alcune delle risposte), il 25% negò categoricamente la presenza di pregiudizi razziali tra i membri della comunità, mentre un altrettanto significativo 23% rispose precisando che non ve n’era traccia nel *batey*, ma sì al di fuori di esso, ovvero nel resto del paese. Per render conto di quanto il tema costituisse un nervo scoperto delle relazioni inter-etiche nella comunità, si consideri inoltre che oltre il 13% del campione preferì non rispondere o dichiarò di non avere un’opinione in merito, facendo trapelare una certa resistenza a esporsi, se non addirittura un malcelato timore. D’altra parte, ai fini di una migliore comprensione del fenomeno, tali dati andrebbero disgregati proprio in base alla discendenza etnica degli intervistati, così da scoprire che la negazione esplicita del razzismo era prevalente tra la popolazione di origine dominicana o che si autorappresentava identitariamente come tale. Nei termini di Felipe, che alla domanda sulla nazionalità rispose di essere orgogliosamente dominicano, “qui non c’è nessun razzismo, sono tutte bugie. Anzi, il razzismo esiste, ma al contrario. Se va avanti così saranno gli haitiani a mandarci via dal nostro paese”⁶¹.

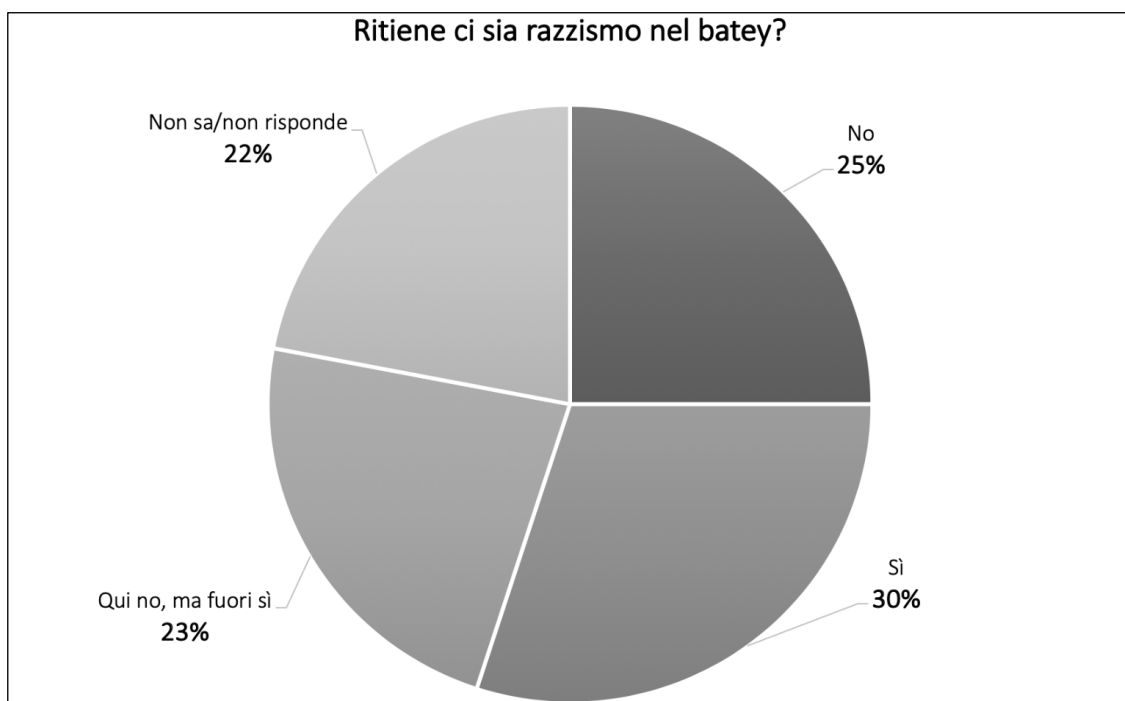


Fig.12: Grafico relativo alla percezione del razzismo nel *batey*.

⁶¹ Felipe. RQQ, 28/05/2018.

Di contro, quando chiesi quali fossero gli aspetti negativi della vita nel *batey*, il 48% delle persone censite rispose semplicemente “nessuno”. Anche questo dato, tuttavia, assunto acriticamente senza ulteriori considerazioni di natura antropologica, risulterebbe decisamente fuorviante, poiché incapace di restituire la profonda visione fatalistica di cui era impregnata la concezione della vita che governa l’esistenza delle generazioni cresciute presso Las Pajas e, in generale, nei *bateyes* dominicani. Alla mia richiesta di motivare tale risposta, infatti, fecero seguito svariate dichiarazioni di tipo difensivo in cui emergevano chiaramente dimensioni sentimentali di passiva rassegnazione e arrendevolezza: “non ci si può lamentare”, “non ho mai avuto problemi”, “non ha importanza”, “in ogni caso bisogna adattarsi”, “bene o male, siamo abituati a stare qui”. Da questo punto di vista, sebbene non mancassero paradossali manifestazioni di attaccamento positivo, che Martínez (2007: 112), prendendo a prestito la definizione di *place attachment*⁶² elaborata da Setha Low (1992), individuò anche presso il *batey* Montecoca - dove aveva condotto la sua ricerca etnografica -, tali manifestazioni rendevano conto soprattutto della reale mancanza di alternative, specialmente tra i membri più anziani della comunità. Desiderio e paura di lasciare la comunità erano sentimenti intrecciati piuttosto comuni tra gli abitanti di Las Pajas e in diverse occasioni ebbi modo di verificarne la volubilità. Scherzando sulla possibilità di vincere la lotteria, ad esempio, Patricia mi giurò che nemmeno in quel caso avrebbe lasciato il *batey*, perché lì c’era la sua gente, i suoi amici, la sua famiglia, mentre in città non conosceva nessuno, senza considerare il fatto che ritenesse le città luoghi pericolosi, dove regna la criminalità. Mi disse che avrebbe lasciato il *barracón* dove viveva solo dentro una cassa da morto. Poche settimane più tardi, tuttavia, mi confidò che il *batey* era come una prigione e che avrebbe voluto andarsene, soprattutto nella speranza di offrire una vita migliore ai suoi figli.

Allo stesso quesito, il 36% degli intervistati rispose che l’unico vero problema del *batey* era la disoccupazione⁶³. La mancanza di lavoro e il conseguente stato di povertà che secondo gli abitanti di Las Pajas imperversavano nella comunità erano spesso

⁶² “*Place attachment* è la relazione simbolica formata da persone che danno significati emotivi/affettivi culturalmente condivisi a un particolare spazio” (Low: 1992: 165).

⁶³ Il restante 16% fornì una più ampia varietà di risposte, spesso di natura particolare, che andavano dalla inefficienza dei servizi basilari (soprattutto acqua ed elettricità, ma anche collegamenti stradali e medicinali), alla corruzione morale (la cui colpa era generalmente attribuita alle attività della discoteca recentemente aperta), fino al gossip.

imputati alla svolta privatista dell'industria saccarifera e agli effetti negativi che questa aveva comportato, in particolare rispetto alla possibilità di allevare animali o coltivare orti per la sussistenza personale, oltre che rispetto alla questione della crescente meccanizzazione delle mansioni agricole: "non c'è più lavoro ormai, solo nella canna, ma le paghe sono insufficienti", "una gru raccoglie più canna di dieci lavoratori insieme, e ci mette la metà del tempo", "ci sfruttano", "la privatizzazione è stata la nostra rovina", "si sono portati via tutte le terre", "non si può avere neanche un animaletto".

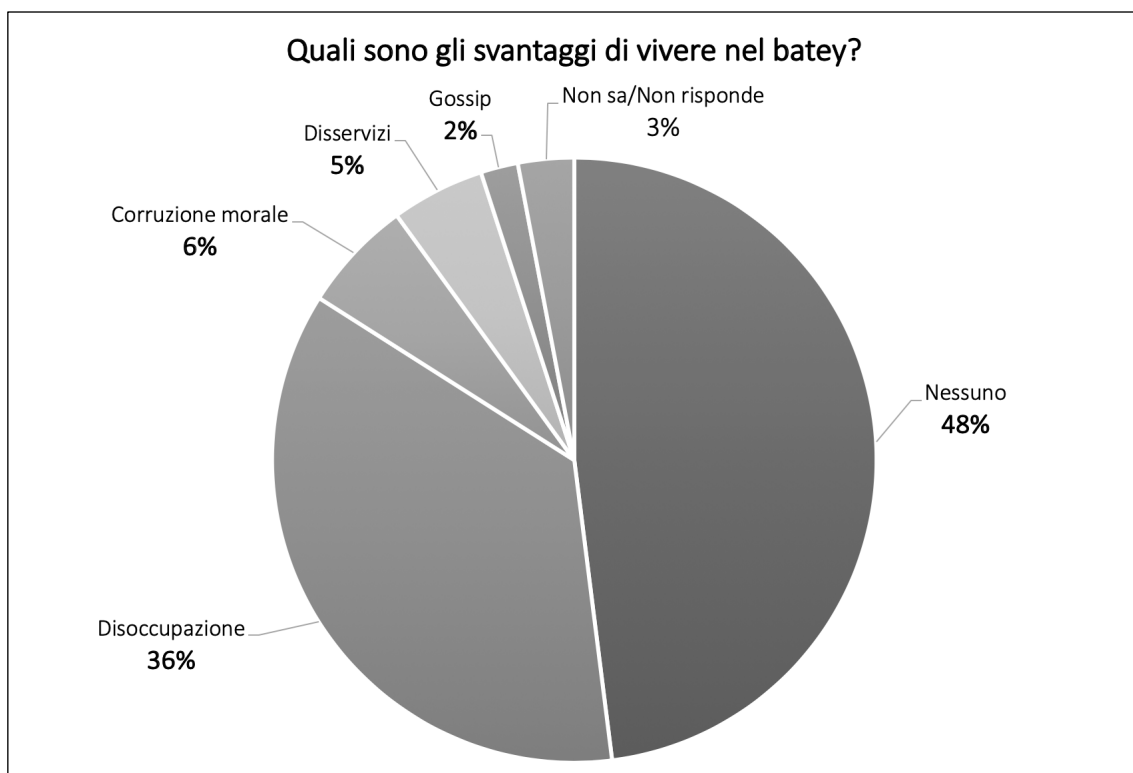


Fig.13: Grafico relativo agli svantaggi di vivere nel *batey*.

La convinzione che il passaggio dalla gestione pubblica a quella privata delle piantagioni fosse stata responsabile della crisi occupazionale di Las Pajas – o fosse quantomeno coincisa con essa - emerse nuovamente e con maggior enfasi nel momento in cui chiesi esplicitamente conto delle trasformazioni che la comunità nel suo complesso aveva subito nel corso del tempo. Quando domandai alle persone censite di esprimersi circa le condizioni di vita nel *batey*, di fatto chiedendo se si stesse meglio prima o adesso – senza specificare temporalmente cosa intendessi con “prima” - , la comunità sembrò apparentemente spaccarsi a metà tra le due posizioni. Tanto coloro i quali riferirono che si stava meglio prima, pari al 43% degli intervistati, quanto

coloro i quali espressero l'opinione opposta, pari al 39% del campione, non solo riconobbero automaticamente nella svolta privatista lo spartiacque tra quel prima e il dopo ma, in qualche modo, fornirono risposte complementari piuttosto che antitetiche.

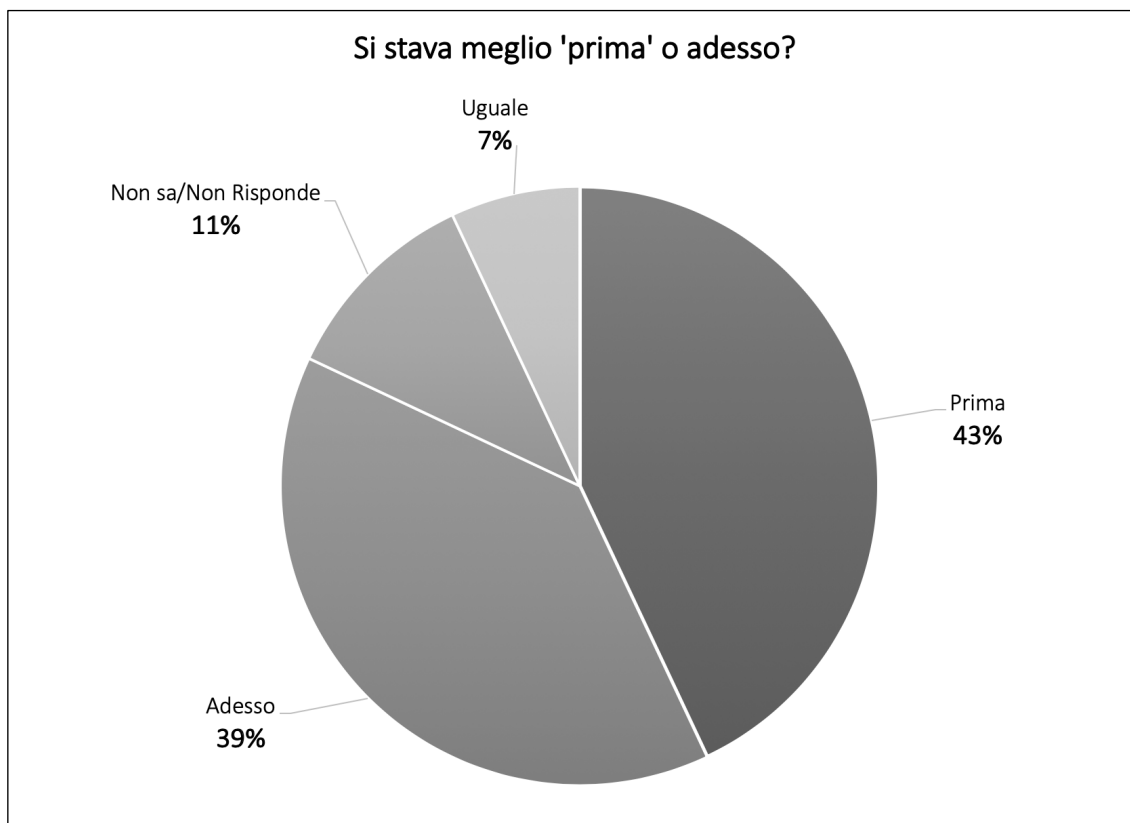


Fig.14: Grafico relativo alla percezione della qualità di vita nel *batey* ("prima" e adesso).

Gli uni, infatti, assunsero come criterio di giudizio privilegiato il lavoro, mentre i secondi assegnarono priorità ad altri elementi valutativi, come il servizio elettrico e il più generale sviluppo tecnologico e infrastrutturale del *batey*. Da un lato, dunque, non vi erano dubbi nel sostenere che i tempi del CEA fossero stati migliori, proprio perché "c'era lavoro per tutti" e "nessuno faceva la fame, anche se si guadagnava poco". Inoltre, veniva detto che per quanto il progresso tecnologico avesse indubbiamente apportato benefici e comodità per la vita materiale di tutti i giorni, e che da quel punto di vista il *batey* fosse migliorato, nondimeno aveva anche determinato quel processo di sostituzione della forza lavoro umana ritenuto responsabile dell'aumento della disoccupazione tra i braccianti⁶⁴.

⁶⁴ "Guarda, oggi è il 22 dicembre e non c'è nessuno, non c'è lavoro. Ora quest'impresa usa i trattori e le gru per raccogliere la canna, ma se continua così arriverà il giorno in cui dovremo andarcene via tutti da qui" (Mauricio, 22/12/2017).

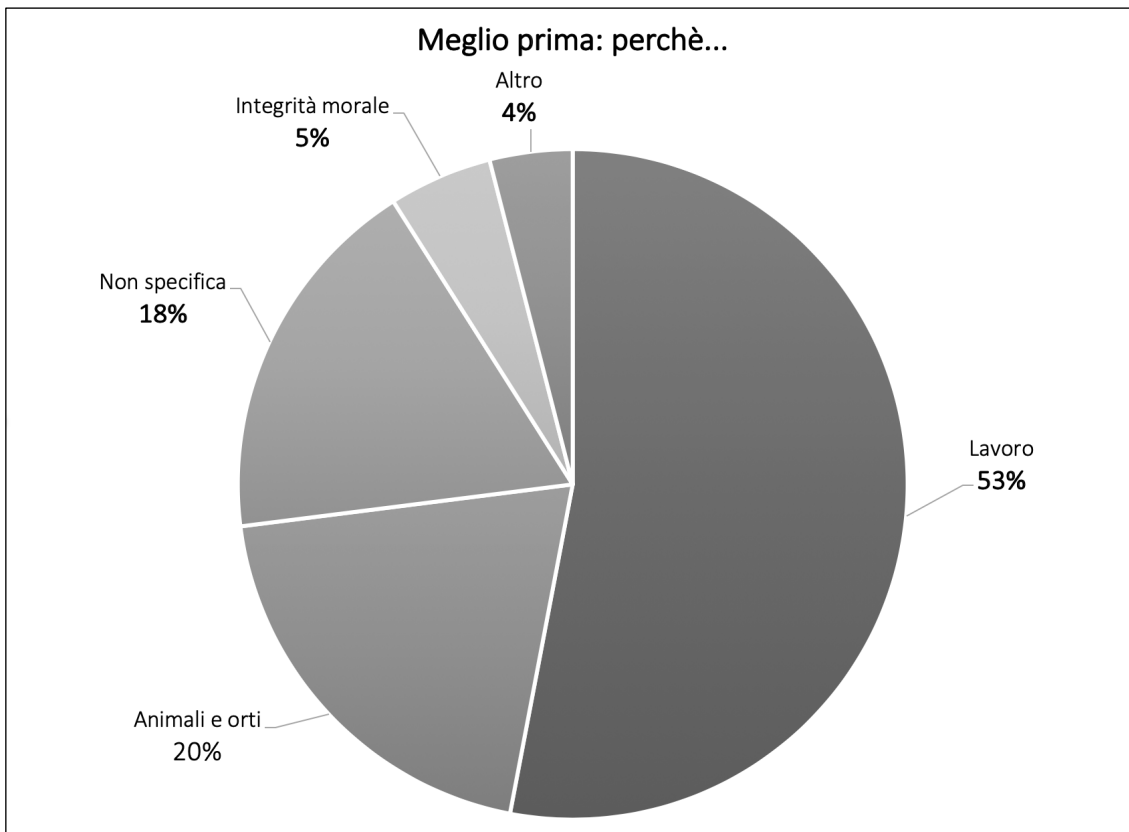


Fig.15: Grafico relativo alle ragioni per cui si stava meglio “prima” nel *batey*.

Dall’altro lato, invece, quasi altrettante persone sostenevano che la vita nel *batey* fosse molto più comoda rispetto al passato, poiché “la gente non vive più nei *barracones*, ma in case private”, e quindi “Las Pajas è una vera comunità adesso”, “il *batey* è più bello”. Ciò che più di ogni altra cosa spingeva quasi la metà degli intervistati verso questa posizione era soprattutto la possibilità di allacciarsi al servizio elettrico, grazie al quale usufruire di beni come lavatrici e frigoriferi, oltre che televisioni, radio, telefoni cellulari e internet. Significativo, nondimeno, fu il commento critico di un anziano signore, il quale, mentre una giovane donna – sua vicina di casa - mi spiegava entusiasta i vantaggi dell’elettricità, sembrò quasi rimproverarla severamente: “Sì, ma dobbiamo pagarla! – esclamò - E poi mica possiamo svitare una lampadina e mangiarcela, no?”. A quel punto, piuttosto disorientata, la giovane mi sorrise con malcelato imbarazzo e quasi scusandosi disse: “Sì, questo è vero...”.

In effetti, anche coloro i quali avevano espresso una valutazione maggiormente positiva sulle attuali condizioni di vita nel *batey*, quando esplicitamente interpellati su un tema come quello del lavoro, ribaltavano prontamente il giudizio, riconoscendo che sotto quel profilo vi era stato un rapido deterioramento. “È sempre peggio qui, come un

frutto che marcisce”, disse uno facendo ricorso a un’immagine alquanto efficace. “Il fatto è che ora tutto il tempo è *tiempo muerto*”, gli fece eco un altro.

Come già anticipato, in seguito alla privatizzazione delle piantagioni, ma già a partire dalla fine degli anni 1980 – in coincidenza con la crisi del mercato saccarifero internazionale –, le possibilità di impiego nel settore agricolo dello zucchero calarono significativamente, determinando da un lato processi di espulsione della forza lavoro dai *bateyes* – puntualmente controbilanciati dal timore di rimpatri e deportazioni – e, dall’altro, una riconfigurazione del mercato del lavoro interno ed esterno agli stessi *bateyes*. Delle 217 persone censite presso Las Pajas nel maggio 2018 – un membro adulto per ogni unità abitativa –, 129 erano donne e 88 uomini, con una media d’età pari a 48 anni. Se oltre il 65% del campione femminile rispose di essere disoccupato e di dedicarsi alle faccende domestiche, la maggior parte degli uomini in età da lavoro risultò impiegato in un’ampia gamma di attività saltuarie, a chiamata o a tempo parziale. Sebbene oltre il 34% di questi lavorasse per la nuova impresa saccarifera *La Finca*, solo una minima parte lo faceva come tagliatore di canna (6%), mentre la restante svolgeva mansioni di altro tipo: sorveglianti, conducenti di trattori, spargitori di concime e/o pesticidi, *guardacampestres*, e così via. Il 22% degli intervistati si definì *chiripero*, espressione che il dizionario della *Real Academia Española* riconduce a *chiripa*, la carambola del biliardo, e che viene utilizzata per indicare una giocata casuale e fortuita, dunque, per estensione, “un lavoratore occasionale, che lavora in quel che capita” (RAE, 2018). Nel *batey*, si trattava di persone senza particolari competenze e che si offrivano per qualsiasi tipo di mansione venisse loro richiesta in cambio di una paga forfettaria o anche solo di cibo. Il 15% del campione, inoltre, riferì di non percepire alcun tipo di reddito in quel momento, perché disoccupato, anziano (ma privo di pensione) o malato. Il 12% disse di lavorare come muratore, elettricista o idraulico, principalmente fuori dal *batey*, spostandosi in diverse città del paese e rientrando a Las Pajas solo ogni tanto; mentre il 7% sostenne di prestare servizio come *motoconcho*, trasportando passeggeri da e verso Las Pajas in moto. Infine, il resto degli intervistati rispose facendo riferimento ad altre attività minoritarie.

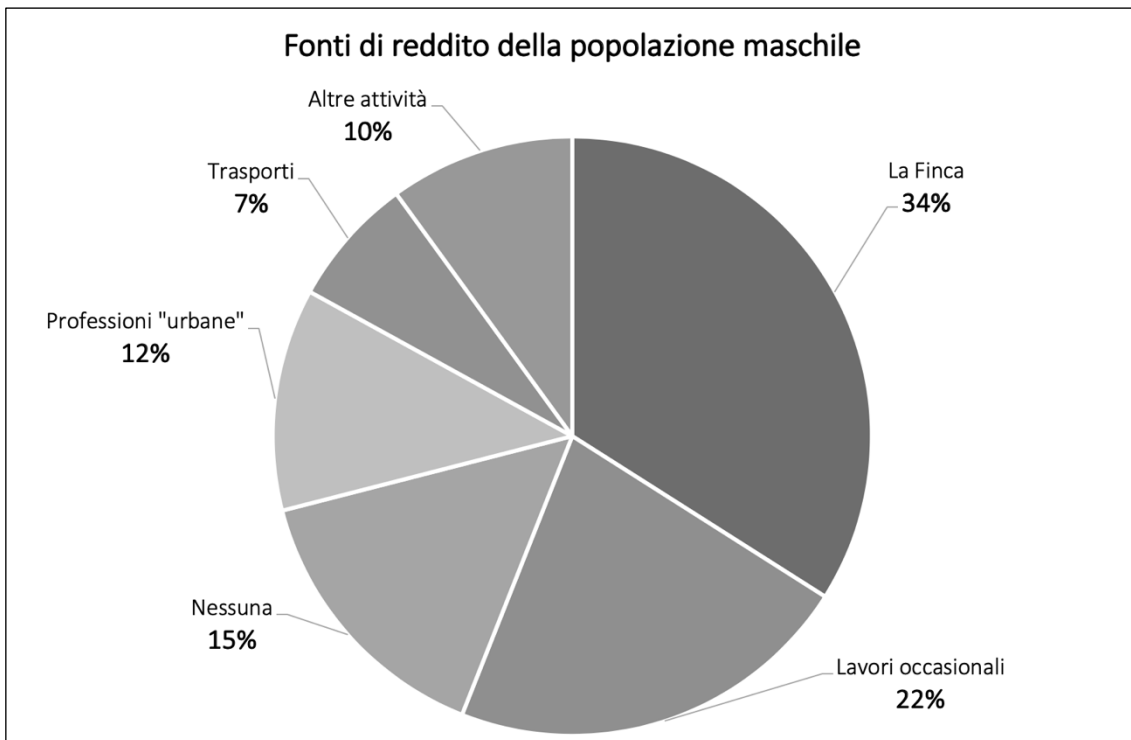


Fig.16: Grafico relativo alle fonti di reddito della popolazione maschile nel *batey*.

Per quanto riguarda le donne – tenuto conto che il 65% di queste era disoccupata -, la principale fonte di reddito proveniva da mansioni esercitate al di fuori del *batey*. Quasi il 15% del campione, infatti, riferì di lavorare come collaboratrice domestica presso abitazioni della capitale o di altre grandi città. Il 2% dichiarò esplicitamente di guadagnarsi la vita come lavoratrice sessuale, soprattutto nelle località turistiche, ma è da supporre che la percentuale fosse più alta e che coprisse almeno quel 4% di donne che evase la domanda, oltre che buona parte delle disoccupate⁶⁵. Il 6% delle intervistate, infine, disse di lavorare nelle piantagioni, seminando canna da zucchero, mentre il resto del campione riferì di essere impiegata in diverse attività professionali (maestre, infermiere, cuoche, sarte, negozianti, venditrici ambulanti).

⁶⁵ Rispetto alla questione della prostituzione si rimanda ai successivi capitoli.

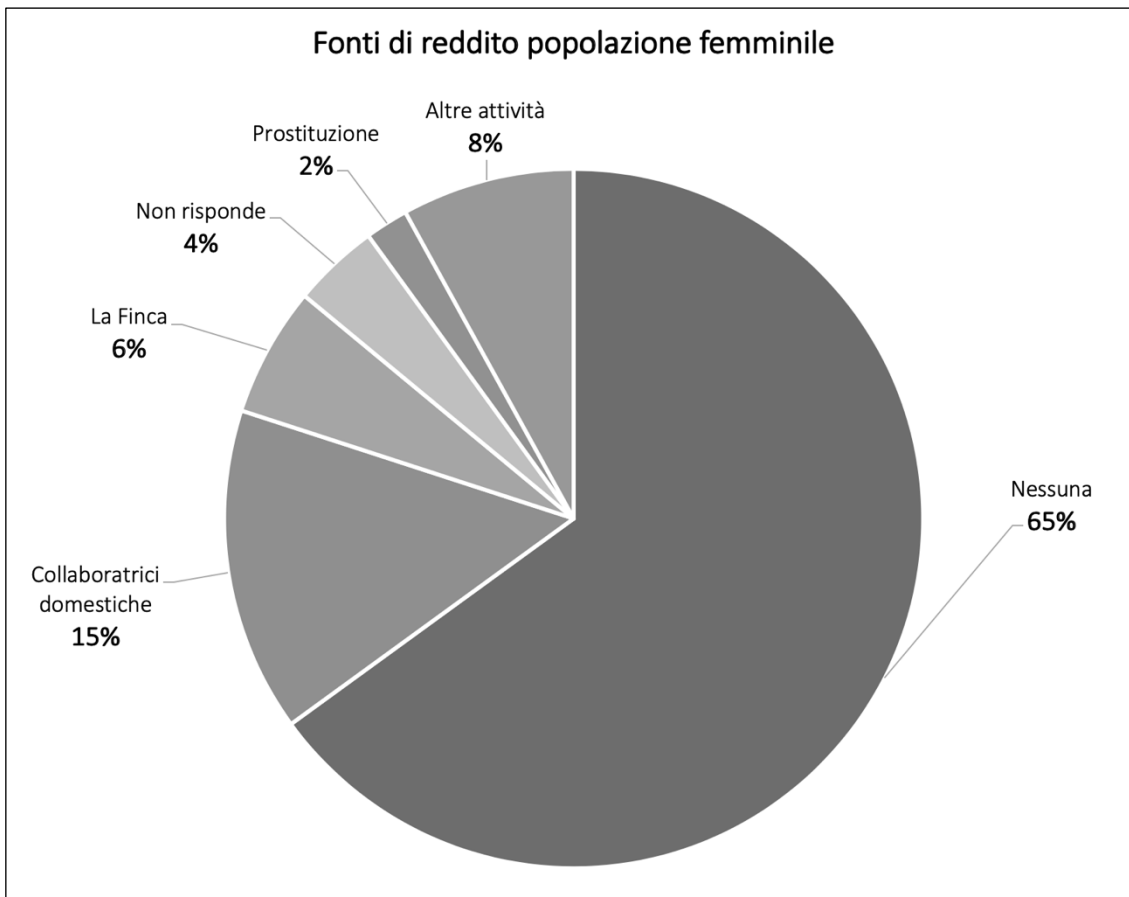


Fig.17: Grafico relativo alle fonti di reddito della popolazione femminile nel *batey*.

Anche per le donne di Las Pajas – così come per quelle degli altri *bateyes* – la crisi dell'industria zaccarifera e la successiva privatizzazione segnò una svolta in negativo rispetto alle possibilità occupazionali. Sebbene non fossero mai state direttamente impiegate come mano d'opera agricola, a parte attività marginali di semina, e molto raramente come tagliatrici di canna da zucchero, in passato molte donne avevano comunque avuto esperienze di lavoro autonomo nelle piantagioni, offrendo servizi di cucina e lavanderia ai braccianti che raggiungevano il *batey* durante la stagione del raccolto. In effetti, secondo quanto emerso dalla RQQ (2108), almeno il 30% delle attuali casalinghe di Las Pajas si era precedentemente dedicata a questo tipo di attività, ricavandone una preziosa fonte di reddito, spesso imprescindibile per la sussistenza personale. Da quando il settore zaccarifero era entrato in crisi e la presenza dei braccianti stagionali nei *bateyes* si era notevolmente ridotta, anche per via della crescente meccanizzazione del lavoro, oltre che per il loro trasferimento presso il centro collettivo di *batey* Nuevo, questa possibilità di guadagno era significativamente calata, fino a svanire quasi del tutto. A tal proposito, le parole di Mariela – una donna che per

diversi anni aveva lavorato come venditrice ambulante nelle piantagioni limitrofe a Las Pajas -, restituivano alla perfezione il senso di perdita che aveva colpito la comunità:

“Ora che non ci sono più *picadores* [tagliatori di canna] è come se tutto si fosse fermato, il *batey* è morto. Prima io facevo il pane in casa per poi andare a venderlo nei campi, ai lavoratori. Cucinavo anche riso, uova e fagioli, preparavo il caffè e a volte facevo qualche dolce. E così guadagnavo qualcosa, non era molto, ma c’erano sempre tante persone che compravano. A volte lavavo anche i loro vestiti da lavoro, perché si sporcavano sempre... Tante donne facevano così, perché il *batey* era vivo, c’era tanta gente che andava e veniva. Ma ora non c’è più nessuno qui, non puoi vendere neanche un biscotto. E così siamo rimaste senza niente, assolutamente niente”⁶⁶.

In modo simile, l’espansione delle piantagioni di canna da zucchero che fece seguito alla privatizzazione delle terre e al conseguente tentativo di ottimizzarne le rendite, si realizzò – come già anticipato - a scapito di piccoli appezzamenti di terreno che gli abitanti di Las Pajas utilizzavano per pascolare qualche capo di bestiame o coltivare orti a uso personale. Molte donne solevano investire i pochi risparmi realizzati tramite le attività di vendita nelle piantagioni acquistando un piccolo maiale, un vitello o una capretta che, durante la stagione del *tiempo muerto* – quando i lavoratori lasciavano la comunità – potevano servire come sostentamento in caso di bisogno. A questo proposito, Mariela aggiunse:

“Io stessa avevo delle mucche e qualche maiale. Erano tutto quello che avevo. Quando hai degli animali, qui, è come avere un salario, perché puoi vendere il latte o puoi darlo da bere ai tuoi figli, e così possono mangiare. E se ti capitava un problema o ti ammalavi e avevi bisogno, allora potevi venderlo e resistere un po’ di tempo con il ricavato [...] La gente aveva anche dei pezzi di terra dove coltivava qualcosa da mangiare, un po’ di mais, qualche banana...ma ora non è più possibile, non ci sono più terre per noi, se le sono prese tutte quelle dell’impresa per coltivarci la canna e così non c’è più posto per coltivare niente o per tenere gli animali...è finito tutto. Anch’io ho dovuto vendere gli animali che avevo”⁶⁷.

Svanite le possibilità di coltivare gli orti e allevare il bestiame, oltre che quelle di vendere pasti fatti in casa e lavare i vestiti ai braccianti stagionali, per le donne di Las Pajas non rimasero altre fonti locali di reddito cui fare ricorso per mantenersi. Il

⁶⁶ Mariela. Intervista di campo. Las Pajas, 14/12/2017.

⁶⁷ Ibid.

sostegno degli uomini si rese quindi sempre più imprescindibile per loro, determinando il configurarsi di relazioni di genere che esprimevano vincoli di forte dipendenza, basati principalmente su fattori di convenienza sesso-economica. Per quanto la nuova impresa saccarifera, *La Finca*, avesse cercato di coinvolgere le donne in alcune mansioni agricole - soprattutto di semina e diserbo manuale -, le condizioni di lavoro offerte – allettanti sulla carta – risultarono invece ben poco favorevoli nella pratica, tanto da spingere la maggior parte delle lavoratrici ad abbandonare gli incarichi. Come mi raccontò Anaís, una giovane donna sola, madre di due bambine,

“da quando la nuova impresa ha comprato i terreni qui vicino, hanno chiesto alle donne di lavorare per loro, perché nei *bateyes* ci sono tante donne, e così alcune di noi, quelle che non si vergognavano di fare questo lavoro, hanno deciso di provarci. Io non ho marito, non ho un uomo, non ho nessuno che mi aiuti per dar da mangiare alle mie figlie e così decisi di accettare e di seminare la canna da zucchero per loro. Solo dopo ho capito che quel lavoro era una truffa, perché quello che ci pagano non è sufficiente nemmeno per mangiare”⁶⁸.

Tuttavia, se Anaís continuò a lavorare – “perché quando i tuoi figli piangono per la fame e non hai niente da dargli, lavoreresti anche solo per un cucchiaino di riso”⁶⁹ -, Estela, un’altra giovane donna di Las Pajas, decise invece che non avrebbe mai più rimesso piede in una piantagione dopo aver riscosso la prima paga:

“Eravamo un gruppo di donne, l’autobus dell’impresa passava a prenderci alle 4 del mattino e rientravamo qui alle 4 o alle 5 di pomeriggio, a volte anche alle 6. Eravamo stanche morte dopo tutta la giornata in piedi nei campi, sotto il sole. Ogni volta che chiedevamo quanto ci avrebbero pagato dicevano che più lavoravamo e più ci pagavano...e così noi lavoravamo duramente [...] Dopo 22 giorni sai quanto mi diedero? 145 pesos⁷⁰!! Dio mio! È da non crederci! Per 22 giorni di lavoro!! Quando vidi la cifra presi il machete, radunai le altre e andai a cercare il responsabile, ma si era chiuso nel suo ufficio e meglio così per lui, perché l’avrei ammazzato, te lo giuro!”⁷¹.

Sebbene episodi così gravi come quello appena descritto da Estela non si verificarono più nel *batey* e, in seguito alle proteste che si scatenarono nella comunità,

⁶⁸ Anaís. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Equivalenti a meno di 3 euro.

⁷¹ Estela. Intervista di campo. Las Pajas, 05/02/2018.

l'impresa licenziò alcuni impiegati locali ritenuti colpevoli di appropriazione indebita – risarcendo le lavoratrici con un ricalcolo dei salari -, le paghe continuarono a essere spesso arbitrarie e, in ogni caso, insufficienti. Per dirla nuovamente con Anaís:

“loro dicono che ci pagano 250 pesos per mezza giornata di lavoro, ma io non li ho mai visti quei soldi, è sempre meno quello che prendo. Ti dirò la verità, ma per favore non scrivere il mio nome: a me non piace quella gente [dell'impresa] e qualcuno dovrebbe fargliela pagare...se lavoro con loro è solo perché ho bisogno, ma non basta comunque per saldare i debiti che ho alla bottega, e grazie a Dio che mi conoscono, che sanno chi sono, e mi permettono ancora di comprare a debito...”⁷².

⁷² Anaís. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017.

CAPITOLO 2

Economia

I *bateyes* costituiscono un osservatorio antropologico privilegiato per analizzare da una prospettiva locale dinamiche di trasformazione sociale ed economica di scala globale. La specificità dei *bateyes* – intesi come espressione simbolica del sistema di piantagione caraibico - riposa da sempre nella loro condizione di costitutiva contraddittorietà: allo stesso tempo centro e periferia dell'economia mondiale, luoghi di scontro fra tradizione e modernità (Trouillot, 1992); da un lato anonimi ghetti sociali, sacche di deprivazione economica e giacimenti di forza-lavoro altamente ricattabile e, dall'altro, luoghi spalancati al mondo, perfettamente integrati nel sistema capitalistico di circolazione e scambio globale di merci, uomini e idee.

Studiare i *bateyes*, dunque, lungi dall'aver a che fare con un oggetto di ricerca circoscritto, chiuso e definito, implica riconoscere un campo di scontro estremamente attuale, da leggere in chiave inevitabilmente storica ed economica. Si tratterà dunque di rendere evidenti le tensioni che caratterizzano questa realtà in continua trasformazione e cercare di comprenderne la frammentarietà, le divisioni e, soprattutto, le contraddizioni. Se il debito e il sacrificio sono da intendersi come la struttura economica fondativa del *batey*, allo stesso tempo, tuttavia, occorre riconoscere anche l'esistenza di una opposta dimensione consumistico-capitalista di natura espansiva. Da un lato, cioè, vi è la lotta quotidiana per la sopravvivenza e per garantirsi i beni di prima necessità, combattuta inevitabilmente entro il circolo vizioso del debito e della dipendenza personale; dall'altro, forme di gestione dissoluta del denaro, sperperato in consumi non-utilitaristici (soprattutto alcool, sigarette, lotteria, dispositivi elettronici, vestiti nuovi, donne, ecc), apparentemente incomprensibili, se non alla luce di una lettura come quella elaborata da Bataille (1949) attraverso il concetto di *dépense*. Si tratta dunque di intendere tali consumi non solo come aspirazione a sentirsi parte integrante dell'economia globale capitalista, ma, attraverso questo riconoscimento, come soggetti

dotati di potere, momentaneamente liberati dalla costrizione imposta dalla miseria strutturale che li circonda. Essi sono esperimenti di rivendicazione di status e mettono in gioco agonismi, antagonismi e competitività.

Il debito, fondamento del batey

Senza cadere in eccessi generalizzanti è inevitabile riconoscere nel sistema del debito la struttura economica su cui è stata a lungo fondata l'intera vita degli abitanti di Las Pajas e, per estensione, degli altri *bateyes* dominicani. Come ebbi modo di constatare tramite le numerose interviste e conversazioni realizzate presso la comunità, la gran parte delle persone di Las Pajas - a prescindere dall'attività lavorativa che le vedeva impegnate e, a maggior ragione, tra coloro che non disponevano di un salario fisso - sembrava trovarsi in condizioni di indebitamento più o meno onerose, generalmente nei confronti di qualche bottega alimentare o, in casi ancora peggiori, verso prestatori ad interesse che frequentavano regolarmente i *bateyes* della zona per offrire allettanti finanziamenti e, più insistentemente, per sollecitarne la riscossione.

Il ricorso a tali finanziamenti informali, con tassi di interesse che superavano facilmente il 20%, era assai diffuso e trovava la sua principale ragion d'essere nell'impossibilità di accedere a canali di credito ufficiali, dal momento che i suoi fruitori appartenevano alle classi sociali più disagiate e, nella maggior parte dei casi, non disponevano di documenti e status regolari. Inoltre, come mi spiegò Manuel – un giovane *chiripero* di Las Pajas -, “per le banche ci vuole tempo, devi fare una richiesta, e la cosa non è sicura, ma se vai da un *prestamista* [prestatore] lui ti dà subito i soldi che hai bisogno, senza fare domande, non gli importa se hai i documenti e cosa vuoi fare con quei soldi, però è vero che ti chiede molto di più indietro e se non riesci a restituirli in tempo allora gli interessi aumentano, ma non abbiamo alternativa”⁷³.

La conferma della condizione di indebitamento generale mi venne da Nestor, proprietario del più grande e rifornito *colmado* [bottega alimentare] di Las Pajas, il quale – piuttosto paradossalmente – mi confessò che lui stesso era spesso costretto a procurarsi la nuova merce a debito, proprio perché la maggioranza dei suoi clienti, al momento dell'acquisto, raramente pagava in contanti. Quando gli chiesi di spiegarmi in

⁷³ Manuel. Intervista di campo. Las Pajas, 09/04/2018.

modo più dettagliato come fosse organizzato il sistema di compra-vendita presso la sua bottega, Nestor tirò fuori da un cassetto un vecchio quaderno a quadretti sul quale erano annotati a penna nomi, cognomi e lunghe liste di cifre relative agli importi dovuti da ciascuno. Mi informò, inoltre, del fatto che ogni cliente era provvisto di un piccolo talloncino di cartone che serviva allo stesso tempo da promemoria e controprova.



Fig.18: Il *colmado* di Nestor.

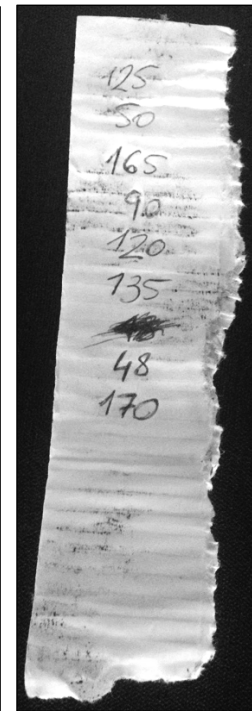


Fig. 19: Talloncino riportante gli importi dovuti dal cliente a Nestor.

Irrimediabilmente abituato per mestiere a far di conto, Nestor non ebbe tentennamenti nell'espormi in termini percentuali quali fossero le dimensioni dell'economia del debito presso il suo esercizio commerciale, gettando così luce su una realtà che, evidentemente, riguardava l'intero complesso dei *bateyes*:

“Posso dirti che il 75% dei miei clienti compra a debito e viene a pagare quando riscuote il salario, il che vuol dire dopo 15 giorni o anche un mese. Bene, di questo 75%, in ogni caso, forse solo il 15% mi salda tutto quello che ha comprato. L'85% delle persone normalmente mi paga solo una parte di quello che deve, mentre un'altra parte resta in sospeso e si va accumulando con le altre spese. Per questo la volta successiva le persone cercano di comprare un po' meno, perché il debito continua ad aumentare, ma il fatto è che se anche volessero pagarmi tutto, non potrebbero, perché non si

guadagna a sufficienza. È così che funziona nel *batey*, viviamo tutti con un debito sulle spalle”⁷⁴.

Per questa ragione, Nestor mi rivelò anche di essere perfettamente consapevole che alcuni dei suoi clienti non sarebbero mai stati in grado di ripagarlo per intero, perché non avevano più un lavoro, perché erano malati, o semplicemente perché l'importo del debito, negli anni, era diventato troppo ingente e nessuno avrebbe potuto saldarlo con gli stipendi in circolazione nel *batey*. Senza nascondere un certo orgoglio personale, dettato da un forte sentimento di solidarietà e appartenenza - Nestor era figlio di un tagliatore di canna da zucchero haitiano e lui stesso, ancora bambino, aveva lavorato come *picador* in diverse piantagioni soffrendo la fame -, mi disse che, a differenza di altri *colmaderos* [negozianti] che pensavano solo al profitto, non avrebbe smesso di far loro credito, “perché tutti dobbiamo mangiare e tutti abbiamo diritto a vivere”.

Che la politica di Nestor fosse alquanto eccezionale emerse con maggiore evidenza quando raccolsi le testimonianze di alcune persone che solevano rifornirsi presso altre botteghe. Amarylis, una donna di mezz'età sposata con un muratore haitiano e con 4 figli a carico, si sfogò in questi termini: “sto aspettando che mio marito torni da Higüey⁷⁵, perché sta lavorando in un cantiere ed è più di un mese che non mi manda dei soldi, non so più come fare. Al *colmado* non mi vogliono più vendere niente, perché devo troppi soldi e finché non pago dicono che non mi faranno altro credito”⁷⁶. In modo simile, anche Mariela – che aveva dovuto vendere i pochi animali di cui era proprietaria dopo che tutte le terre limitrofe al *batey* erano state coltivate a canna da zucchero -, mi spiegò che

“a volte ti fanno credito, ma altre volte no, dipende da quanto devi. E sai, quando compri a debito magari non ti rendi bene conto di quanto stai spendendo, finché arriva il giorno in cui devi pagare tutto e non puoi! L'anno scorso mi era quasi preso un colpo: i miei figli avevano fame, così li mandai a comprare un pacchetto di biscotti e tornarono in lacrime, perché non glieli volevano vendere, dicevano che prima dovevo saldare il debito, ma erano 8 mila pesos [circa 140 euro]!! Dovetti vendere un maialino per pagare la metà

⁷⁴ Nestor. Intervista di campo. Las Pajas, 17/07/2018.

⁷⁵ Capoluogo della provincia di La Altagracia, all'estremo oriente dell'isola, distante circa 100 km dal *batey* Las Pajas.

⁷⁶ Amarylis. Intervista di campo. Las Pajas, 25/07/2018.

del debito, e ancora adesso non ho potuto finire di pagare, e non ho più nessun animale...è molto dura, a volte dobbiamo mangiare solo un po' di riso in bianco...ti assicuro che qui c'è gente che è morta di fame"⁷⁷.

Fu Marcelo, un giovane *picador* di origine haitiana, infine, a illuminare con poche semplici frasi ciò che egli stesso definì come una “trappola per topi” da cui sembrava impossibile liberarsi, mettendo acutamente in relazione debito, lavoro e paura, per trarne la conseguenza di una irrimediabile condizione di assoggettamento che vincolava tutti gli abitanti del *batey*:

“Quella gente [dell'impresa] è pericolosa, stanno abusando di noi lavoratori, non ci pagano come dovrebbero, ci ingannano sempre, fanno tutto quel che vogliono con noi e nessuno può protestare. Ci scontano una quota per il sindacato, ma dov'è questo sindacato se quando dici qualcosa ti cacciano? E paghiamo anche un'assicurazione, ma quando hai un problema di salute non fanno niente e ti licenziano! E tu lo sai che per la gente come noi, che non ha documenti, non c'è nessun altro lavoro che possiamo fare...e ora non possiamo nemmeno coltivare un pezzettino di terra o tenere qualche animale...per questo molti hanno paura e non parlano, non dicono niente, per la paura di perdere il lavoro, e così continuano a sopportare tutto...ma io penso che così non si può vivere! [...] Perché guarda che a volte ancora prima di riscuotere la paga abbiamo già speso tutto alla bottega, solo per mangiare⁷⁸...i soldi non bastano mai e siamo sempre coi debiti, sempre...così siamo obbligati a restare qui e continuare a lavorare per pagare i debiti e nient'altro...è come una trappola per topi, davvero...siamo schiavi della bottega, non so come potremo uscirne, perché c'è troppa paura, per questo siamo schiavi della bottega e schiavi loro [dell'impresa]⁷⁹”.

Come precedentemente illustrato⁸⁰, le condizioni di lavoro dei braccianti di origine haitiana impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero dominicane e, più in generale, la vita degli abitanti dei *bateyes* sono state interpretate a più riprese – e con

⁷⁷ Mariela. Intervista di campo. Las Pajas, 22/07/2018.

⁷⁸ Secondo un'inchiesta statistica del 2012 realizzata nei *bateyes* dominicani, il 63% dei braccianti impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero guadagnava mediamente meno di 250 pesos al giorno, vale a dire meno di 5 euro, mentre il 33% ne guadagnava meno di 150, pari a quasi 3 euro. Il 69% degli intervistati, inoltre, dichiarò di consumare l'intera somma per le proprie spese di sostentamento, mentre il 30% riferì di inviarne una piccola parte ai familiari rimasti ad Haiti. Solo l'1% dei braccianti dichiarò di riuscire a risparmiarne qualcosa. Secondo la stessa indagine, il 25% degli intervistati riferì di lavorare sei giorni alla settimana, mentre il 60% addirittura sette giorni su sette. Di questi, il 29% sostenne di lavorare per oltre 8 ore al giorno. E il 95% dei lavoratori riferì di non essere in possesso di un contratto scritto (CEFASA/CEFINOSA, 2012. *Condición y aportes de la mano de obra de origen haitiano a la economía dominicana*, Centro e Formación y Acción Social y Agraria (CEFASA)/Consultores Económicos Financieros y Organizacionales (CEFINOSA). Editora de Premium, Santiago de los Caballeros, p. 176-177.

⁷⁹ Marcelo. Intervista di campo. Las Pajas, 05/05/2018.

⁸⁰ Cfr. paragrafo “Privatizzare i *bateyes*: dal 1999 a oggi”, in Capitolo 1.

maggior enfasi mediatica soprattutto dopo la svolta privatista dell'industria saccarifera nazionale (1999) – in termini esplicitamente negativi, arrivando a essere definite precisamente come nuove forme di schiavitù. In particolare, la questione del “debito indotto” emerse chiaramente nel report pubblicato da *Verité* nel 2012, dove si denunciava che “a causa dei bassi salari dei lavoratori e dell'indebitamento nei confronti delle botteghe [...] i lavoratori dovevano rimanere nei *bateyes* durante la stagione del raccolto, tagliando canna da zucchero, o durante la stagione morta, coltivando o svolgendo altre attività, nel tentativo di saldare i loro debiti” (p.139). Di qui la conclusione per cui tale indebitamento strutturale rappresentasse un indicatore di lavoro forzato. Lo stesso report, infatti, sottolineava come i lavoratori si trovassero spesso coinvolti in un vero e proprio circolo vizioso innescato da bassi salari, prezzi gonfiati degli alimenti in vendita presso le botteghe, prestiti ad alto tasso di interesse e, talvolta, utilizzo di ticket al posto dei contanti⁸¹; elementi che, nel loro insieme, inducevano i lavoratori a una condizione di servitù per debito, obbligandoli a restare nei *bateyes* e a lavorare più ore⁸².

Ad uno sguardo più ampio, la relazione tra debito, lavoro e forme di assoggettamento o dipendenza personale rappresenta a tutti gli effetti una cartina al tornasole estremamente efficace per indagare da una prospettiva antropologica quelle grandi trasformazioni che hanno investito il dispiegarsi storico dell'economia mondiale. In particolare, l'emergenza del modo di produzione capitalista entro il quadro neo-liberista del mercato globale ha reso evidente il significato che processi epocali come la proletarianizzazione del lavoro assumono a livello locale. Attraverso una densa letteratura etnografica capace di ricorrere a innumerevoli studi di caso, e sostenuta altresì da dati macro-economici, l'antropologia ha saputo mostrare in modo puntuale le varie metamorfosi che nel contesto contemporaneo il lavoro salariato può subire, fino a

⁸¹ “Alcuni lavoratori dovettero comprare alimenti a debito presso botteghe che vendevano a prezzi maggiorati. Al fine di ottenere il credito, i lavoratori consegnano alle botteghe dei 'ticket', ovvero delle ricevute emesse dall'impresa saccarifera sulle quali è indicato l'importo che sarà loro erogato il giorno di paga. Se i lavoratori cambiano questi ticket in contanti presso le botteghe o li utilizzano per acquistare del cibo prima del giorno di paga, ottengono solo dall'80 al 90 per cento del valore” (Verité, 2012: 137). Occorre specificare che per quanto l'utilizzo del ticket fosse estremamente diffuso in passato - e ancora durante la mia ricerca di campo del 2013 ne ebbi diretto riscontro (Zecca, 2015: 173 e seguenti) -, negli ultimi anni, proprio a seguito delle numerose denunce avanzate, tale pratica è notevolmente diminuita fino a diventare pressoché marginale.

⁸² Secondo l'indagine di Verité (2012: 71), il 70% dei braccianti intervistati dichiarò di lavorare mediamente 12 ore al giorno. Inoltre, l'88% riferì di lavorare 7 giorni alla settimana.

configurarsi, appunto, in rapporti contrattuali che esprimono forme più o meno implicite di asservimento e assoggettamento, segnando così una sorta di *continuum* con le forme di schiavitù pre-abolizioniste (Ortiz, 1940; Williams, 1944; Wolf, 1982; Mintz, 1985; Graeber, 2012). Per citare forse l'ultimo esponente di una tradizione storico-antropologica esplicitamente ispirata al marxismo, vale qui la pena riportare alcune considerazioni di Graeber (2012: 341) che richiamano in modo diretto proprio l'esperienza di lavoro nelle piantagioni di zucchero dei Caraibi:

“c'è sempre stata una curiosa affinità tra lavoro salariato e schiavitù. Non solo perché erano gli schiavi nelle piantagioni caraibiche a fornire i prodotti a rapido apporto energetico che alimentavano buona parte del lavoro dei primi salariati; né perché la maggior parte delle tecniche di gestione scientifica applicate nelle fabbriche risale a quelle stesse piantagioni di zucchero; ma anche perché tanto le relazioni tra schiavo e padrone quanto quelle tra dipendente e datore di lavoro sono in principio impersonali”.

Lungo tale prospettiva, l'economista francese Moulher Boutang (2002: 631) ha inteso sostenere che la fine della schiavitù non era sfociata solo nel lavoro salariato libero, ma anche in una forma particolare di lavoro dipendente definito come *salariato vincolato*, dove l'elemento fondamentale, ciò che lo rende assimilabile alle cosiddette “schiavitù moderne”, è la questione della risoluzione unilaterale del contratto. In modo ancor più specifico, secondo Moulher Boutang (ivi: 644), tale elemento si presenta con maggiore evidenza e drammaticità nel contesto della manodopera migrante, dove configura una forte limitazione di movimento del lavoratore: “se lo scambio [denaro/lavoro] condiziona la mobilità del dipendente, il mercato del lavoro sarà un mercato del lavoro forzato o semi-forzato”. Lungi dall'essere circoscritto al mondo sotterraneo delle relazioni clandestine, dunque, tale mercato del lavoro si manifesta apertamente attraverso forme di dipendenza radicale e, in particolare, attraverso il vincolo del debito.

Da questo punto di vista, parafrasando Marcel Mauss, Pier Giorgio Solinas (2007: 12, 22) ha infatti riconosciuto lo *spirito del debito* proprio nella sua

“capacità di legare le persone e di impegnare la loro stessa esistenza [...]. In tal modo – scrive Solinas, con parole che sembrano descrivere perfettamente la realtà dei *bateyes* dominicani –, la vita dei dipendenti e delle loro famiglie

viene impegnata tacitamente, come una sorta di garanzia vivente, e trattenuta nelle adiacenze del centro che eroga lavoro, salario e prestito. I salariati si trovano a costituire una sorta di comunità, una comunità *bonded labor*. Nessuno di loro, di fatto, è realmente libero di andarsene, di lasciare il luogo di lavoro e di residenza [...]. Finché il debito non viene rimborsato completamente, essi restano negli stessi *slums*, negli stessi villaggi provvisori, come una popolazione fantasma estranea alla realtà sociale del paese e continuamente sottoposta al ricatto del padrone-creditore e dei suoi guardiani”.

Ecco allora che, riprendendo la celebre intuizione marxiana secondo cui la forza-lavoro era da considerarsi la vera merce in questione, occorre qui spingersi oltre per sostenere che quest’ultima coincide esattamente con la vita stessa dei lavoratori e delle loro famiglie. Il *proletario*, infatti, ci avverte a sua volta l’antropologo francese Claude Meillassoux (2009: 39), “non è un fornitore ordinario: vendere la propria merce, cioè la propria forza-lavoro, non è una semplice transazione, piuttosto una questione di *vita* o di *morte* per se stesso e per la sua famiglia”. Anche Meillassoux, inoltre, ha riconosciuto nel debito uno strumento privilegiato per mettere in atto il dispositivo ricattatorio tipico del mercato del lavoro capitalistico. Esso rappresenta in effetti la condizione di possibilità del proletario stesso, dal momento che, paradossalmente, ogni lavoratore è costretto a pagare per accedere alla vita produttiva. Il primo salario, infatti, è differito rispetto alla prestazione lavorativa e viene erogato a posteriori, generando quello che lo stesso Meillassoux definisce come “l’handicap del debito iniziale”, solitamente destinato a trasformarsi in un indebitamento costitutivo. Rispetto ai *bateyes* dominicani, il report pubblicato da Verité (2012: 62) conferma che

“in alcuni casi, il ciclo di indebitamento poteva originarsi all’inizio della relazione lavorativa [...] È stato riscontrato che i *mayordomos* anticipavano del denaro ai lavoratori in modo che potessero comprare gli alimenti prima di ricevere il loro primo salario. [...] I lavoratori dovevano rimborsare questi anticipi quando ricevevano il salario, cosa che li obbligava a entrare nel ciclo di indebitamento, visto che non avevano contanti per comprare alimenti e dovevano comprarli a debito”.

Ancora una volta, la condizione del lavoratore migrante risulta ulteriormente esposta a tale rischio, poiché l’anticipo che gli occorre per l’“acquisto” del suo posto di lavoro, include anche le spese del viaggio migratorio, e risulta dunque maggiorato.

Anche in questo caso, i lavoratori intervistati da Verité (2012: 135) nei diversi *bateyes* dominicani “riferirono che dovevano richiedere dei prestiti per pagare ai *buscones* [trafficienti] o agli autisti dei bus il passaggio transfrontaliero. Sebbene i lavoratori non fossero indebitati con i trafficanti né con i datori di lavoro, dovevano richiedere prestiti ad amici, parenti o prestatori di professione che, a volte, imponevano loro alti tassi di interesse”.

Per giungere a una sintesi, ciò che unisce significativamente queste letture critiche circa i rapporti che legano i temi del lavoro, del debito e delle varie forme di dipendenza e assoggettamento personale, è l’intesa per cui non si tratti di un accidente, di un effetto collaterale o di una degenerazione del sistema capitalista e delle politiche economiche neo-liberiste, ma che, per dirla con David Harvey (2007: 29), si tratti di un deliberato progetto politico, una chiara strategia tesa a preservare e garantire l’*accumulazione originaria* del capitale. In questo senso, tornando all’analisi di Meillassoux (1978: 170), va riconosciuto che “il supersfruttamento del lavoro [...] si fonda su di una organizzazione, un regolamento e una gestione che ne rivela il carattere organico e regolare”. Ed è ancora l’antropologo francese (Meillassoux, 1978: 110) a ricordarci che, soprattutto alle periferie del capitalismo, la legge della domanda e dell’offerta non è altro che un imbroglio. Ciò che stabilisce il salario è il costo di riproduzione della forza-lavoro. Non a caso, “i teorici dello sviluppo [...] avevano anche scoperto che per aumentare l’offerta di lavoro bisognava abbassare i salari, poiché i lavoratori provenienti dal settore rurale ritornavano a casa una volta che avevano ammassato la somma che si erano prefissati”.

Abbiamo già anticipato⁸³ come il ruolo della donna, entro il quadro appena descritto – e in particolare nel contesto lavorativo dei *bateyes* -, sia talvolta stato stereotipicamente interpretato in termini esclusivamente biologici, nella sua funzione di “semplice” riproduttrice sessuale (Moya Pons, 1986: 93) o, in altri casi, come peso economico a carico della controparte maschile (Murphy, 1983: 344). Gli alti tassi di disoccupazione femminile ufficialmente riscontrati nei *bateyes* – e ulteriormente corroborati presso Las Pajas dalla mia RQQ (2018) -, tuttavia, non giustificano affatto una lettura così riduttiva del fenomeno, poiché non tengono conto del contributo

⁸³ Cfr. paragrafo “Dentro il *batey*: gerarchie di potere e stratificazione sociale”, in Capitolo 1.

strutturale che le donne hanno sempre apportato non solo all'economia familiare, ma anche alla stessa economia di piantagione. Non si tratta, infatti, di riconoscere esclusivamente il lavoro domestico che queste esercitavano in favore dei loro compagni/mariti e figli, e nemmeno di ampliare il discorso agli innumerevoli servizi saltuari di cucina e pulizia destinati agli altri lavoratori del *batey*, bensì di considerare la loro stessa presenza come funzionale all'intero sistema economico-produttivo dell'industria saccarifera, dal momento che i bassi salari dei braccianti, molto spesso, non potevano garantire nemmeno la sussistenza personale. Di qui, per molte donne, la necessità di entrare nel mercato informale del lavoro dedicandosi a svariate attività commerciali, compresa la prostituzione, e di spostarsi per tale ragione anche al di fuori della comunità di residenza (Riveros, 2014: 30). A questo proposito, le parole di Cecilia Millán (1993: 78) non potrebbero essere più chiare:

“l'economia saccarifera dominicana riposa non solo sullo sfruttamento dei braccianti, ma anche sulla situazione di oppressione e subordinazione in cui il sistema patriarcale ha confinato le donne [...] Il capitale si appoggia sul lavoro domestico delle donne per fissare salari più bassi rispetto a quelli che dovrebbe pagare per assicurare la riproduzione del lavoratore e della sua famiglia. Tramite il salario, il capitale non solo si appropria del lavoro dell'uomo ma anche del lavoro di sua moglie o della sua compagna”.

Secondo l'indagine realizzata dalla stessa Millán insieme a Senaida Jansen (1990) presso diversi *bateyes* afferenti all'*ingenio Barahona* e all'*ingenio Consuelo*, l'83% delle donne intervistate risultava impegnato in qualche attività generatrice di reddito. Quasi trent'anni dopo, stando alla mia RQQ (2018) – sebbene riferito unicamente al *batey Las Pajas* -, tuttavia, solo il 31% del campione femminile dichiarò di avere accesso a una fonte di reddito. In ragione dei molteplici fattori più sopra esposti (crollo dei prezzi internazionali dello zucchero; conseguente riorientamento dell'economia nazionale a favore dei settori secondario e terziario; privatizzazione dell'industria saccarifera, con implicazioni sulla possibilità di coltivare orti e allevare animali a fini di sostentamento personale o familiare, oltre che sulla meccanizzazione di molte operazioni agricole), le opportunità di lavoro nelle piantagioni di canna da zucchero, infatti, subirono un progressivo calo a partire proprio dagli anni 1990, tanto per i braccianti quanto, più o meno direttamente, per la popolazione tutta. Rispetto alla componente femminile -

come si illustrerà ampiamente nel corso di questo lavoro -, modalità più o meno formali di lavoro sessuale si andarono configurando come le principali – sebbene non dichiarate - fonti di reddito. A prescindere da tali trasformazioni, così come dalla diversa origine o incidenza del reddito, tuttavia, ciò che qui risulta altamente significativo – e che conferma la tesi per cui il contributo economico femminile sia da considerarsi organico e funzionale al sistema produttivo di piantagione - è l’utilizzo differenziale che ne veniva fatto a seconda del genere. Già nello studio di Millán & Jansen (1990), infatti, si evidenziava come oltre il 90% del reddito guadagnato dalle donne fosse destinato unicamente alle necessità familiari e domestiche (cibo, medicine, altre spese per la casa), a differenza degli uomini, i quali erano soliti dedicare una parte consistente del loro salario in spese di carattere personale e, nello specifico, per consumare alcol, fumare, acquistare nuovi vestiti e giocare alla lotteria (Millán, 1993: 76-77). Tale diversa tendenza emerse chiaramente anche nel corso della mia più recente frequentazione del *batey* Las Pajas (2017-2018), quando ebbi modo di osservare numerosi episodi che confermavano la natura apparentemente contraddittoria delle dinamiche micro-economiche locali. Se da un lato, infatti, la comunità era imbrigliata in una lotta quotidiana per la sopravvivenza, tesa a garantirsi beni di prima necessità e combattuta entro il circolo vizioso del debito e della dipendenza personale; dall’altro, occorreva anche riconoscere l’esistenza di una opposta dimensione consumistica di natura espansiva che si esprimeva in forme di gestione dissoluta del denaro, dilapidato in spese non-utilitaristiche.

Per questa ragione, secondo Elicio - leader comunitario e carismatico predicatore evangelico -, l’indebitamento che gravava su molti degli abitanti di Las Pajas non dipendeva da una situazione economica complessivamente in depressione e, dunque, dai bassi salari in circolazione, ma da condotte individuali giudicate irresponsabili:

“la maggior parte delle persone, qui, compra a debito e vive perennemente indebitata, ma questo è dovuto a una cattiva amministrazione personale. Se io so che domani non avrò denaro per comprare del cibo, devo essere intelligente e mangiare un po’ meno oggi, così da lasciarne una parte anche

per domani, ma se non ti sai amministrare allora mangerai tutto il tuo riso oggi e domani sarai costretto a comprare a debito”⁸⁴.

Piuttosto stupito dalla logica di Elicio, che faceva paradossalmente eco a una concezione neoliberista di *agency* funzionale all’ideologia della “vittima colpevole” (Ryan, 1976; Gershon, 2011), provai a suggerire che l’origine della questione, probabilmente, stava proprio nei bassi salari, spesso insufficienti per sostenere una famiglia. Di tutta risposta, Elicio ribatté: “È vero quel che dici, ma molte di queste persone che tu vedi in miseria, quando arriva il fine settimana sono le prime che trovi al bancone del bar. E quanto costa una bottiglia di rum? E quanto costano le scarpe che hanno ai piedi? Per questo ti dico che il problema è la cattiva amministrazione”.

Lo sperpero, fondamento del capitalismo

Samuel Martínez (2007), in un saggio dal titolo alquanto indicativo, *Decency and Excess. Global aspirations and material deprivation on a Caribbean sugar plantation* - frutto di ricerche etnografiche iniziate nel 1985 e durate oltre 15 anni -, aveva riconosciuto nella dialettica *indigenza/sperpero* una delle chiavi di lettura più significative per cercare di comprendere la realtà sociale del *batey* Montecoca, situato a poca distanza da Las Pajas. Sulla scorta dell’“economia generale” elaborata da Georges Bataille (1992 [1949]) – e già ripresa da Michael Taussig (2017 [1980]) in riferimento alle piantagioni colombiane e alle miniere boliviane -, secondo Martínez le aspirazioni consumistiche registrate nei *bateyes* dominicani erano parte di un desiderio capitalistico che non poteva essere compreso nei termini funzionalisti del calcolo costi-benefici. Al contrario, esse trovavano risposta in quelle espressioni dell’attività umana di tipo *economicamente improduttivo* che Bataille aveva ricondotto alla nozione di “*depense*”, letteralmente *dispendio*. Per l’ecclettico pensatore francese, tali attività - “il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l’attività sessuale perversa” (Bataille, 1992: 6) - sarebbero le uniche capaci di definire l’essere umano in quanto tale e di assegnare dunque senso alla sua vita.

Presso Las Pajas, così come rimproverato da Elicio, era piuttosto comune osservare persone che avevano consumato tutte le loro forze nelle piantagioni, o in altri

⁸⁴ Elicio. Intervista di campo. Las Pajas, 26/06/2018.

lavori gravosi, dilapidare l'intero salario di una settimana in un solo weekend, tra alcol, sigarette, donne e puntate alla lotteria, per poi immancabilmente ritrovarle al lunedì alla ricerca disperata di un piatto di riso. A questo proposito, anzitutto, è certamente utile far tesoro dell'invito di Martínez (2007: 48-49) teso a evitare pregiudizi morali e di classe riconducibili al paternalismo vittoriano – ma ancora oggi assai diffusi e radicati – secondo cui “i poveri, per esser degni di comprensione [*sympathy*], non dovrebbero spendere inutilmente i loro soldi”. Secondo Martínez (2007: 49-50), tali pregiudizi – seppur ben camuffati –, avrebbero indotto i teorici marxisti a cercare improbabili giustificazioni speculative⁸⁵ e gli antropologi culturali a rifugiarsi prima nei presunti comportamenti irrazionali degli individui studiati e poi, al contrario, nell'estrema razionalità di sistemi interpretativi di natura struttural-funzionalista, assegnando a suddetti comportamenti una ragione strumentale.

Tanto Martínez quanto Taussig, invece, hanno entrambi preferito seguire la strada – presso cui mi accodo – tracciata da Bataille nella sua personale rivisitazione dell'opera di Mauss (1923) dedicata all'“economia del dono”. Come ben espresso da Taussig (2017: 308-309 [1980]), andando oltre “la celebre fissazione dell'economico come obbligo di donare, obbligo di ricevere e obbligo di restituire [...]” – ovvero del “dono come scambio mutualmente profittevole” –, “la mossa decisiva di Bataille consiste [...] nell'indurre il lettore ad apprezzare ciò che chiama la ‘qualità della sovranità’ insita nel *regalo in quanto spesa senza profitto*”. Si tratta dunque di interpretare il dono nei termini di una vera e propria *perdita*, almeno dal punto di vista della razionalità economica: “perdita che deve essere la più grande possibile affinché l'attività acquisti il suo vero senso” (Bataille, 1992: 6). Seguendo tale lettura “intrinsecamente sovversiva” (Taussig, 2017: 309), l'analisi culturale di una pratica assai significativa per gli studi antropologici come quella del *potlatch*⁸⁶ troverebbe spiegazione non tanto nella sua presunta *reciprocità competitiva* (un dono esige sempre un contro-dono) e nemmeno nella sua brama di potere (se inteso come *acquisizione* e

⁸⁵ Martínez (2007: 49) cita l'ambigua distinzione tra “beni-salario” [*wage-goods*] e “beni di lusso” [*luxury goods*] proposta dall'economista Paul Sweezy (1968: 109) secondo cui “i beni-salario sono merci la cui domanda deriva dai salari, mentre i beni di lusso sono merci la cui domanda ha origine da profitti e rendite”. Appare evidente come tale distinzione sia di natura totalmente arbitraria e mutevole, dunque inefficace.

⁸⁶ Rituale diffuso tra alcune tribù indigene della costa nordoccidentale americana caratterizzato dall'offerta indiscriminata di doni e ricchezze o, in alcuni casi, dalla loro distruzione, in segno di prestigio e potere. Cfr. Boas, 1899 e Mauss, 1923.

possessione), ma, al contrario, nella ricerca estrema e irreparabile della *perdita* e dello *sperpero*. Nell'introduzione italiana al *Saggio sul dono* (2002: 25), Marco Aime riprende così le efficaci parole di Remo Guidieri (1990) per chiarire a quale tipo di potere ambisca il *potlatch* di Bataille, ovvero: "il potere di perdere". Ed è a questa particolare concezione del dono come perdita, dunque, che possono infine ricondursi i modelli di consumo non-utilitaristici registrati da Martínez presso Montecoca e dal sottoscritto presso Las Pajas.

Quando una persona sommersa dai debiti decide di spendere il guadagno di una settimana al bancone di un bar, bevendo ogni singolo centesimo del suo salario, scommettendo denaro che non ha e impegnando i pochi beni personali a sua disposizione per la compagnia di qualche donna, non sta solo vantando pubblicamente il suo "potere di perdere", ma, così facendo, sta anche esercitando una sua ritrovata *sovranità* personale. I suoi vizi, i suoi eccessi e le sue trasgressioni – la *parte maledetta*, per dirla con Bataille -, configurano una sorta di piccolo *potlatch* da fine settimana. Attraverso lo sperpero indiscriminato ma consapevole di un salario conquistato a dura fatica, le persone aspirano a qualcosa di ancora più prezioso che, secondo Martínez (2007: 198) somiglia al "salario psicologico" identificato da W.E.B. DuBois (1935), ovvero il riconoscimento di una dignità e una individualità proprie, oltre che una provvisoria liberazione dalle condizioni di deprivazione materiale che caratterizzano la vita nel *batey*.

A conferma di quest'ultimo elemento, quando riportai a Nestor le considerazioni di Elicio circa la "cattiva amministrazione" di cui si sarebbero rese colpevoli molte delle persone indebitate di Las Pajas, egli dapprima obiettò:

"No, no, senti come stanno le cose: è vero quello che dice, che alcuni spendono tutti i soldi per bere o in altri vizi, ma sono una minoranza. Prendi me, ad esempio: io non gioco, non bevo, non fumo, non faccio nessuna di quelle cose, e come me ce ne sono tanti qui, ma il problema è che i soldi non bastano comunque, non bastano, capisci?". Tuttavia, dopo una breve pausa, Nestor aggiunse: "Bene. Ora però lascia che ti dica una cosa: se io non fossi cristiano [evangelico], stai sicuro che mi berrei qualche birra e mi concederei qualcosa ogni tanto, perché non si può lavorare tutto il tempo! Non puoi avere la testa sempre piena di pensieri. È per questo che tanti si ubriacano i

fine settimana, per avere un po' di sollievo, per dimenticarsi dei problemi. Siamo uomini anche noi alla fine dei conti!"⁸⁷.

Dalle parole di Nestor emergeva dunque un collegamento diretto e consapevole tra il consumo, o meglio l'abuso, di alcol e la ricerca di un'evasione, una via di fuga - sia pure momentanea - dalla dura realtà del *batey*. La significativa rivendicazione di umanità, infine, rimandava a una disperata richiesta di riconoscimento in quanto soggetti dotati di bisogni, desideri, aspirazioni. La gestione dissoluta del denaro, sperperato in consumi non-utilitaristici, faceva dunque parte di un particolare processo antropopietico teso a esprimere un'identità personale il più possibile svincolata dal mondo anonimo della produzione capitalista. Paradossalmente, se da un lato tali modelli di consumo rimandavano alla volontà di sentirsi parte integrante dell'economia globale, così come promossa soprattutto dai media digitali (ad esempio nel desiderio di vestiti firmati o cellulari di ultima generazione), dall'altro si configuravano come forme di resistenza locale, espressioni di *agency* e sovranità personale (Robertson, 1992; Hall, 1993; Appadurai, 1996).

Da questo punto di vista occorre precisare che, sebbene in modo certamente minore, anche molte donne partecipavano a tali spinte intrinsecamente contraddittorie, spendendo parte dei risparmi personali nei saloni di bellezza, per farsi le unghie, applicare costose *extension* ai capelli, acquistare creme sbiancanti per la pelle, ma anche in scarpe, vestiti e biancheria intima. Per le donne, tuttavia, si rendeva evidente la priorità di badare ai figli e alla casa prima di tutto e, in diversi casi, tali spese, lungi dall'essere "improduttive", venivano piuttosto considerate alla stregua di veri e propri investimenti, già che il reddito di queste donne proveniva molte volte da forme più o meno ufficiali di lavoro sessuale che esercitavano principalmente per sostenere l'economia familiare.

Alla luce di tutto ciò, ritorna dunque con insistenza l'idea così brillantemente teorizzata da Meillassoux (1978: 4) secondo cui

"la storia non può essere concepita come una successione di modi di produzione distinti ed esclusivi gli uni degli altri. Si tratta, dunque, di riconoscere che fino all'epoca attuale, i rapporti di tipo domestico e la

⁸⁷ Nestor. Intervista di campo. Las Pajas, 17/07/2018.

famiglia sono intervenuti, entrambi, come rapporti necessari al funzionamento di tutti i modi di produzione storicamente successivi all'economia domestica"

e che ciò è avvenuto in modo forse più significativo soprattutto all'interno del modo di produzione capitalistico, entro cui le piantagioni caraibiche trovano spazio. Qui, difatti, l'accumulazione della ricchezza – del capitale, appunto – si fonda certamente sul *plusvalore* creato dal lavoratore salariato, ma questo non sarebbe possibile senza alle spalle un'unità domestica di riferimento e, in particolare, senza lo sfruttamento indiretto della donna, non solo come "riproduttrice di produttori", e nemmeno soltanto come "casalinga", ma come vera e propria lavoratrice, generatrice di un reddito paradossalmente funzionale al mantenimento dello stesso sistema capitalistico⁸⁸.

Non è così sorprendente, dunque, se l'indagine realizzata da Millán (1993: 77) presso vari *bateyes* delle regioni meridionale e orientale della Repubblica Dominicana, rivelava che il 38% delle donne intervistate si dichiarasse "capofamiglia" – contro il 20% della media nazionale –, soprattutto se tenuto in considerazione che il 73% del campione era unito in matrimonio o aveva un partner. Secondo Millán (ibid.), infatti,

"il numero così alto di capofamiglia tra le donne dei *bateyes* ci rinvia al ruolo così importante che esse svolgono nel mantenimento delle loro famiglie. Le condizioni di povertà critica, i bassi salari dei mariti o compagni, la migrazione degli uomini durante la stagione morta (molte volte per periodi indefiniti) e la frequenza con la quale essi stabiliscono famiglie parallele, sono i fattori che obbligano molte donne ad assumere il comando [*jefatura*]".

Pur individuando nei *bateyes* dominicani un modello economico-familiare largamente testimoniato dalla letteratura antropologica che si occupa dell'area caraibica e, più in generale, del contesto afroamericano - dove la figura femminile, soprattutto in quanto madre, ha spesso rivestito un ruolo centrale negli equilibri domestici -, i riferimenti terminologici di cui fa uso Millán possono risultare piuttosto equivoci, poiché sembrano rimandare idealmente a un improbabile matriarcato. Parlare di "capofamiglia" e "comando", infatti, rischia di travisare la posizione

⁸⁸ Per dirla con le parole di Meillassoux (1978: 116), "non vi è la distruzione di un modo di produzione da parte di un altro, ma l'organizzazione contraddittoria dei rapporti economici tra i due settori, quello capitalista e quello domestico, dove uno mantiene in vita l'altro per sottrargli beni di sussistenza e quindi, per questo stesso fatto, lo distrugge".

inequivocabilmente subalterna e di dipendenza, non solo economica, che le donne occupano all'interno di relazioni di genere altamente gerarchizzate, frutto di pregiudizi e discriminazioni di razza e classe storicamente dati. Di qui, dunque, la propensione a definire tale assetto familiare nei termini – spesso altrettanto equivoci - di “matrifocalità” (Smith, 1956), proprio ad indicare un *focus* di natura “logistica”, privo di implicazioni gerarchiche.

CAPITOLO 3

Famiglia

Lo spazio di questo capitolo è dedicato in larga parte a far luce su un tema centrale per la letteratura antropologica d'area caraibica e afroamericana in generale, ovvero la questione del presunto assetto matrifocale della famiglia Nera afro-discendente. Saranno passate in rassegna, per quanto sinteticamente, le interpretazioni che storici, sociologi, economisti, ma soprattutto antropologi, ne hanno fornito a partire dagli anni '30 del Novecento, quando il dibattito emerse per la prima volta in ambito coloniale inglese sulla base di timori afferenti alla sfera delle politiche pubbliche nei territori d'oltremare. Da quel momento, una numerosa schiera di ricercatori si è interrogata circa le possibili origini di tale caratteristico modello familiare, rinvenendole, a seconda dei punti di vista, nella tradizione poliginica africana; nel regime schiavista; nel sistema di piantagioni americano pre e post-abolizionista; nelle discriminazioni di razza, classe e genere; nelle condizioni economiche di povertà estrema; nel processo di creolizzazione o nella costruzione di ideologie di genere fortemente marcate.

La tesi che finalmente si arriverà a sostenere, lungi dall'identificare uno degli elementi sopraccitati come esclusivo della particolare configurazione matrifocale della famiglia caraibica afro-discendente, sarà piuttosto quella di una loro complessa articolazione e congiuntura, dove però le categorizzazioni di razza, classe e genere costituiscono il sostrato su cui nel corso del tempo sono andate organizzandosi le condizioni affinché si realizzasse un processo di creolizzazione costantemente segnato da discriminazioni e violenze, il cui esito è stato l'emergere di relazioni familiari considerate pregiudizialmente patologiche.

Per mettere subito in chiaro al lettore la qualità di tali relazioni familiari, il capitolo prende le mosse a partire dalle testimonianze dirette di quattro donne - raccolte presso il *batey* Las Pajas -, i cui racconti di vita serviranno a prendere atto dei tratti distintivi che si ritiene contraddistinguano le famiglie matrifocali. Al fine di

corroborare statisticamente quanto espresso dalle intervistate, farà seguito il riferimento ad alcuni dati quantitativi che rendono conto dell'incidenza locale del fenomeno preso in considerazione. Infine, riprendendo il discorso delle categorizzazioni di razza, classe e genere, si porterà l'attenzione su quest'ultimo elemento, al fine di concentrare l'analisi intorno alle dinamiche che segnano la costruzione di identità e ruoli di genere socialmente definiti e riconoscibili, dove femminilità e mascolinità rappresentano ideali di vita contrapposti su cui si giocano aspetti fondamentali dell'esistenza quotidiana nella comunità.

Quattro traiettorie familiari nel batey Las Pajas

Litalina

Ho 34 anni. Sono nata qui, in questo batey [Las Pajas], ma ho origini haitiane, lo dico con orgoglio. Non so se i miei nonni partirono insieme da Haiti per venire qui o si conobbero dopo, non lo so [...]. Mio nonno è morto nel 2013, era anziano [...]. Ha lavorato fino all'ultimo tagliando canna da zucchero, e mia nonna, lo sai, è morta da poco [2018] [...]. Anche lei lavorava nelle piantagioni, cucinava riso, fagioli, di tutto, e lo vendeva ai lavoratori. Prima tutte le donne facevano così [...]. Posso dire che sono cresciuta con mia nonna, perché mia madre a quel tempo era una donna de la vida alegre [prostituta]. Aveva 17 anni quando sono nata e così mi ha lasciata da mia nonna che avevo 2 mesi [...]. Mio padre l'ho conosciuto quando avevo 9 anni, ora vive a Saint Thomas, penso sia un'isola [...]. Ho 13 fratelli da parte di padre e 3 da parte di madre, ma in tutto ne conosco solo 5, non so dove siano adesso [...]. Mia nonna non mi trattava bene, mi picchiava, e in casa dovevo fare tutto io. Ti dico che non ho avuto un'infanzia, non ho mai potuto giocare, non so cosa significhi giocare [...]. A 16 anni me ne sono andata insieme a un'amica più grande. Abbiamo girato il paese, capisci? Andábamos por la calle [a prostituirci] per guadagnare un po' di soldi, poi sono rimasta incinta della mia prima figlia [...]. Quell'uomo mi disse che sarebbe rimasto con me, poi fece un viaggio a Barahona e non tornò mai più [...]. Io avevo 17 anni, non sapevo come fare con la bambina. La lasciai a una zia e tornai in strada [...]. In un cabaré [locale notturno] conobbi il padre dei miei due bambini. Era vestito elegante, aveva una bella macchina, mi dava molti soldi, ma non vivevamo insieme, perché lui aveva una moglie e dei figli [...]. C'erano sempre problemi, a volte spariva, perché lui lavorava con la droga e a me quelle cose non piacciono, così un giorno ho messo la mia vita sul piatto della bilancia e ho capito che non valeva la pena [...]. Sono scappata una notte, perché sapevo che mi avrebbe cercata [...]. Poi ho trovato lavoro come domestica. La mia prima figlia era ancora con mia zia al batey, e gli altri due da mia madre, a La Romana [...]. Facevo tutto per loro [...]. Persi il lavoro e andai a Samaná. Lì conobbi Michael, un americano, un uomo maturo, davvero ricco...vivevamo in un hotel di lusso, c'era la jacuzzi, uscivamo tutte le sere, al ristorante, al Casinò, con le moto d'acqua [...]. Voleva anche che lo sposassi, ma mi annoiavo con lui, parlava poco spagnolo e sniffava sempre, era tipo un boss, andava e veniva dagli USA, e la gente che frequentava non mi piaceva, mi faceva paura [...]. Così scappai anche da lui, ero proprio stanca, ripresi i miei figli e venni qui al batey a vivere [...]. Era il 2007 credo, quindi sono 10 anni più o meno [...]. Non avevo lavoro, capisci, quindi ho dovuto arrangiarmi, avevo degli "amici" che mi davano una mano, ma ormai mia figlia era diventata troppo grande, non volevo che vedesse uomini entrare e uscire di casa, capisci? Gente che per darti mezzo chilo di riso devi portartela a letto [...]. Allora ho visto quest'uomo, un haitiano che tagliava canna da zucchero, mi sembrava un buon partito, mica perché mi sono innamorata, cercavo solo qualcuno che mi mantenesse, che mi desse da mangiare [...]. E così sono 6 anni che

viviamo insieme, 6 anni che lo sopporto [...]. Nel 2013 è nato José, l'unico di cui lui si preoccupa, perché gli altri dice che sono figli miei e non tocca a lui mantenerli. Per questo devo continuare a darmi da fare [...]. Ho fatto di tutto io: ho seminato canna da zucchero, raccolto mais, cucinato per la scuola, pulito il bar, di tutto, qualsiasi cosa per aiutare i miei figli, e se devo andare con qualche uomo lo faccio [...]. Questa bambina è l'ultima arrivata, non ha ancora un anno, ma non è mia. È di mio cugino, solo che la donna con cui l'ha avuta è una ragazza di strada e voleva venderla. Ha già venduto altri 4 figli in giro per il paese, così l'ho presa io. Qui almeno posso darle un po' d'amore.

Nora

Ho 43 anni e la mia vita è sempre stata molto difficile. Mia madre morì di parto quando avevo 9 anni. Mio padre era un tagliatore di canna, guadagnava molto poco, non abbastanza per mantenere tutti noi, perché eravamo dieci fratelli in tutto, e io ero una delle più grandi, insieme a un'altra sorella che ne aveva 12 e il maggiore di 15 [...]. Da quando avevo 6 o 7 anni già aiutavo mio padre nella piantagione, raccogliendo la canna da zucchero, sistemandola, quasi come un gioco, ma mio fratello più grande la tagliava anche [...]. Quando morì mia madre, mio padre dovette trovare una sistemazione per ognuno di noi. Io fui mandata a San Pedro de Macorís, a lavorare come domestica, da una signora che mi maltrattava continuamente [...]. Dovevo fare tutto in casa, tutto: pulire, lavare, preparare il carbone, cucinare. Mi facevo la pipì a letto per la paura e per le botte che mi davano [...]. Una notte il figlio della signora entrò nella mia stanza dove dormivo, voleva stare con me, lui era già grande, io avevo 11 anni...corsi a dirlo ai genitori, dissi loro che quel ragazzo voleva farmi del male. Loro si alzarono dal letto e mi picchiarono, così il giorno dopo io scappai via e tornai qui, al batey, da mio padre...e lui mi diede altre botte, mi picchiò fortissimo, perché diceva che stavo mentendo e che dovevo tornare dalla signora, perché quello che io guadagnavo andava a lui [...]. Ero così spaventata e mi aveva picchiato tanto che mi venne la febbre [...]. Una vicina del batey mi vide in quello stato e disse a mio padre che avrei potuto vivere con lei se avessi fatto da balia alle sue figlie piccole e mi avrebbe pagato 15 pesos, che sarebbero andati a mio padre [...]. Poi si trasferì a San Pedro de Macorís e anche le bambine erano diventate grandi e non avevano più bisogno di me [...]. Conobbi un signore adulto, era anziano per me, ma mi disse che mi avrebbe comprato tante cose e così andai a vivere con lui [...]. A 18 anni rimasi incinta, ma lui non ne voleva sapere, era arrabbiato, e mi abbandonò che avevo ancora il pancione [...]. Mi aiutarono un po' i miei fratelli, finché nacque il bambino, ma avevo bisogno di soldi e un'amica mi disse che potevo andare con lei a Guayacanes, che lì avremmo potuto guadagnare qualcosa con i turisti [...]. Ti dico la verità, è così che ho cominciato a farmi degli amichetti, niente di che, ma ricordo che il primo giorno guadagnai 600 pesos...tantissimo! Pensai che la cosa era buona e così continuai, con chiunque fosse disposto a pagare qualcosa [...]. Finché ho conosciuto il papà delle mie due figlie. Lui era sposato, ma mi disse che siccome ero molto giovane, senza esperienza, e quella vita non faceva per me, mi avrebbe aiutata. Rimasi incinta di nuovo e poco dopo ancora. Fu con la seconda gravidanza che mi lasciò [...]. Anche mia sorella era rimasta incinta ed era sola, così andammo a vivere insieme, tutti ammucchiati, una vita dura. [...]. Decisi di cercare lavoro e lasciai i miei figli a una parente qui nel batey. Trovai impiego come domestica in una villa a La Romana. Restavo lì tutta la settimana e il sabato rientravo al batey per vedere i miei bambini, poi il lunedì mattina ripartivo. [...] Quando aveva 4 anni, la più piccola si ammalò, soffriva molto e dovettero operarla, così lasciai il lavoro per accudirla [...]. Pensavo: cosa farò? Dio mio, senza lavoro, come farò? Dio mio trovami un marito! [...] C'era un vecchietto, un autista dei camion che trasportano la canna allo stabilimento, e decisi di parlare con lui. Si innamorò di me e gli chiesi di aiutarmi. Mi portava un po' di cibo, stava un po' con me e poi andava via, perché aveva sua moglie a Montecoca [...]. È così la vita, sempre lottando, per aiutare i tuoi figli. Puoi scrivere un libro sulla mia vita e non ti basterebbero le pagine [...]. Ora sto con questo vecchietto, ma non mantiene i miei figli, per questo devo continuare a lavorare, fare qualsiasi cosa riesca.

Flor

Quando mi misi insieme al mio primo uomo le cose sembravano andare bene, ma poi restai incinta e iniziarono i problemi. Avevo 15 anni e per questo la relazione non durò molto tempo. Lui era più grande e aveva già una moglie e dei bambini suoi da un'altra parte, anche se io a quel tempo non lo sapevo, così prese e tornò con loro, lasciandomi sola. A quel punto cercai un altro uomo che potesse mantenermi e aiutare mio figlio e rimasi incinta per la seconda volta [...]. Il problema era che lui non si fece carico né del mio primo figlio né di quello suo, mai. Quindi dovetti darmi da fare: preparavo dolci e li vendevo, qui e negli altri bateyes vicini, così mi mantenevo da sola, perché lui non mi aiutò mai in niente e non aiutò mai nemmeno suo figlio [...]. Dopo un po' lo lasciai. Il mio terzo uomo era un buono a nulla: mi mise incinta e se ne andò. E accadde la stessa identica cosa con l'ultimo [...]. Io ho 4 figli da 4 uomini diversi. Adoro i miei figli, ringrazio Dio per averli avuti e per avermi permesso di crescerli da sola, perché io ho fatto di tutto per loro, sono andata nei boschi a tagliare la legna per cucinare, ho fatto i dolci di cocco e di arancia, per venderli, tante cose. E così sono riuscita a sopravvivere [...]. Però non ho fortuna con gli uomini, bevono troppo. Ora sai con chi sto, quel vecchietto che hai visto, ha 80 anni, e io ne ho 48, proprio così, ma non beve e sta tranquillo...a volte è meglio avere la tranquillità piuttosto che tante altre cose [...]. Il fatto è che qui gli uomini non si fanno bastare una sola donna...anche questo vecchietto mio è già sposato e ha i suoi figli, ma viviamo insieme da 19 anni, e quando lui va dalla sua famiglia io non dico niente. Resta con loro 2 o 3 giorni e poi torna, non mi dà fastidio, perché loro c'erano prima di me. Preferisco così che stare con un ubriacone o un violento, perché a molti piace bere e picchiare le donne. Il mio secondo uomo era così: un giorno mi frustò con le redini del cavallo, e ho ancora la cicatrice sul braccio. Ai giovani piace bere e poi picchiare, per questo sto tranquilla con lui, perché qui non c'è lavoro per le donne e devi avere un uomo per forza, anche se ti ammazza di botte...ma se non fosse così, se ci fosse lavoro...altro che uomini e uomini!

Arielle

Sono nata ad Haiti, in un villaggio di campagna [...]. Mio fratello aveva deciso di andare via, pensava di trovare un paese buono qui, di trovare lavoro e guadagnare un po' di soldi, così mia madre mi lasciò andare con lui, perché io avevo 14 anni, ma lui era più grande, penso 30. Quando siamo arrivati abbiamo passato tanta miseria [...]. Lui iniziò a lavorare qui vicino, tagliando canna da zucchero, ma i soldi erano sempre pochi, e facevamo la fame [...]. Allora conobbi un uomo, il primo che ebbi nella mia vita. Rimasi incinta e appena lui lo scopri scomparve. Io avevo 16 anni. Per qualche tempo mi arrangiai, sai, ci sono tanti modi per guadagnare qualche soldo [...]. Poi andai a vivere con un uomo, ma le cose andarono molto male. Mi picchiava e quasi mi uccise. Dovettero operarmi due volte. Guarda, tutte queste cicatrici che ho sulle braccia e anche qui sulla pancia, me le ha fatte lui, sono pugnalate...perché era geloso, come tutti gli uomini [...]. Era sicuro che sarei morta. Mentre ero in ospedale bruciò la mia casa, con tutto quello che avevo dentro. Io ero grave in ospedale e lui diede fuoco a tutto, poi scappò. Ho saputo che è morto, ucciso dal marito della donna con cui si era messo...vedi che le cattiverie non portano mai niente di buono [...]. Sono passati 6 anni da quando è successo, ma sono ancora una donna giovane, bella, ho 33 anni, e per questo molti mi chiedono perché non ho un marito, ma la verità è che gli uomini mi fanno paura e così preferisco stare da sola. Non ho bisogno di un uomo. Cosa me ne faccio di un uomo? Per bellezza? No, meglio resto sola. Gli uomini sono pericolosi, sono cattivi. Vogliono sempre litigare e tu non hai diritto di rispondere, perché altrimenti ti ammazzano, devi restare zitta e sopportare tutto quel che fanno, ma io no, non posso permetterlo. Mio figlio ha 16 anni e devo badare a lui. Io sono la donna e anche l'uomo, è così! [...]. Il problema per una donna qui è che non c'è lavoro, e io non ho documenti per andare fuori [dal batey]. A volte cerchi un marito per questo, ma poi le cose vanno male, ti vuole ammazzare, allora meglio arrangiarsi, in qualsiasi modo, tranne rubare, perché quella è una cosa che non si fa [...]. Ho un solo figlio io e se gli succede qualcosa muoio. Lo amo molto, sopra ogni cosa [...]. Ci sono tanti modi per guadagnare qualche soldo...a volte mio fratello mi dà una mano, altre volte se ho qualche amico, gli parlo e mi aiuta...

Dal particolare al generale

Le storie di Litalina, Nora, Flor e Arielle non costituiscono percorsi di vita eccezionali, selezionati tra i casi più estremi di esistenze marginali. Al contrario, sono fortemente rappresentative di esperienze assai diffuse e ricorrenti tra le donne che abitano il *batey* Las Pajas. Subire abusi infantili, essere impiegate nei lavori domestici in tenera età, affrontare gravidanze precoci, stabilire relazioni precarie e di convenienza con uomini generalmente attempati e spesso violenti, generare numerosi figli da molteplici partner, soffrire ripetuti abbandoni, intraprendere la strada della prostituzione e farsi carico unilateralmente della crescita e dell'educazione dei propri figli sono costanti trasversali nelle traiettorie di vita delle donne di questa comunità.

Sulla base della *ricognizione quanti-qualitativa* realizzata presso i 217 nuclei abitativi presenti sul territorio del *batey* Las Pajas, emersero indicatori statistici che confermavano le tendenze generali appena accennate. Quasi il 70% delle madri censite aveva partorito il primo figlio entro i 20 anni d'età; oltre il 40% prima dei 18 e poco meno del 18% prima dei 16. Il 38% delle donne che aveva avuto almeno 4 figli, superiore al 40% del totale, li aveva concepiti con almeno 3 partner differenti. Tra coloro che sostenevano di avere una relazione stabile con un partner, pari al 65% delle donne, meno del 10% era legalmente sposata, mentre il 37% delle donne con almeno un figlio era single. Va specificato, inoltre, che avere una relazione stabile con un partner non significava necessariamente vivere sotto lo stesso tetto, bensì poter contare su una qualche forma di sostegno economico, anche parziale e/o a distanza, ma relativamente costante. Mediamente, le donne che si dichiaravano in una relazione stabile erano 7 anni più giovani rispetto ai partner, ma il 18% di loro stava con un uomo di almeno 15 anni più anziano. Oltre il 40% delle donne residenti nel *batey* Las Pajas riteneva che il problema principale della comunità consistesse in un mercato del lavoro altamente depresso e per lo più maschile, dunque, nell'impossibilità di accedere a una fonte di reddito minima per la sopravvivenza. Ciò veniva indicato come la prima causa della condizione di dipendenza economica che vincolava le donne agli uomini, oltre che della decisione di dedicarsi, anche occasionalmente, alla prostituzione. Pur non disponendo di dati statistici relativi alla percentuale di donne che, almeno una volta nel corso della loro vita, avevano effettuato prestazioni sessuali in cambio di denaro, possiamo ritenere significativa la dichiarazione di Marie, una giovane madre di 28 anni,

secondo cui se anche una sola donna della comunità sostenesse di non averlo mai fatto starebbe semplicemente mentendo.

Un simile quadro, che definisce puntualmente le relazioni di genere prevalenti all'interno della comunità di Las Pajas - qui utilizzata come caso di studio particolare -, caratterizza la realtà sociale complessiva dei *bateyes* dominicani e si estende, in modi e gradi localmente variabili, alla globalità delle famiglie afro-discendenti caraibiche e afro-americane in generale. Di qui una serie di riflessioni, ampiamente dibattute in letteratura, relative alle diverse cause identificate come determinanti per lo sviluppo di specifiche modalità relazionali, ritenute proprie di queste tipologie di famiglie.

La famiglia afro-americana nella letteratura scientifica

Gli studi sulla *Black Family*, tanto negli USA quanto nella regione caraibica, hanno inizialmente enfatizzato la ricorrenza degli orientamenti sopraccitati per giungere a conclusioni definitorie e pregiudizievole basate su letture ideologicamente viziate, frutto di analisi culturaliste, se non apertamente razziste. L'accusa principale riguardava un'idea di famiglia disorganizzata e fortemente instabile, che si configurava come diametralmente opposta rispetto al modello nucleare occidentale, soprattutto nel suo elemento più minaccioso, ovvero l'assenza di un capofamiglia maschile. La centralità della figura e del ruolo femminile, unita al tema della promiscuità sessuale, veniva letta come una sovversione gerarchica tale per cui si arrivò a indicare come patologico il presunto assetto "matrifocale" della famiglia afro-americana. Tale giudizio di natura morale, tanto ai Caraibi quanto negli USA, riposava principalmente su preoccupazioni di politica pubblica. Due esempi paradigmatici, a questo proposito, riguardano rispettivamente la Giamaica e, appunto, gli Stati Uniti d'America. Nel 1938, la Corona imperiale britannica inviò una delegazione presso le Indie Occidentali di suo possesso con il compito di rilevare le criticità vigenti in ambito economico e sociale, al fine ultimo di valutare possibili interventi risolutivi. Tra le problematiche riscontrate, la "disorganizzazione familiare" – intesa come alto tasso di unioni al di fuori del matrimonio -, si rivelò talmente radicata da suggerire ai redattori del *West India Royal Commission Report* (1945: 220) di sollecitare "una campagna organizzata contro i mali sociali, morali ed economici della promiscuità". Seguendo tale invito, il governo giamaicano, tramite la moglie del Governatore dell'isola, lanciò dunque un *Movimento*

per il *Matrimonio di Massa*, i cui esiti, tuttavia, furono comprensibilmente fallimentari (Clarcke, 1966). Ben più celebre ed eloquente è il caso del controverso *Moynihan Report*, saggio pubblicato nel 1965 da Daniel Patrick Moynihan, sociologo statunitense che lavorò presso il *Dipartimento del Lavoro USA* sotto la presidenza di Lyndon Johnson. Alla luce della “guerra incondizionata alla povertà” dichiarata dalla Casa Bianca nel 1964, Moynihan (1965) definì il modello delle famiglie nere come un “groviglio di patologie”, responsabile delle tragiche condizioni di vita della comunità nera, un ghetto sociale segnato da disoccupazione, delinquenza, droghe e dispersione scolastica. La radice del problema, secondo Moynihan, risiedeva in ultima analisi nell’assenza dell’autorità maschile, figura di riferimento per la stabilità e l’orientamento positivo della famiglia. Di qui il mito, per di più connotato negativamente, del “matriarcato nero”, implementato attraverso le figure stereotipate della *Bad Black Mother* e della *Welfare Queen*, considerate non solo un pericolo per se stesse ma, soprattutto, per le tasche dei contribuenti e dello Stato, già che si presumeva vivessero grazie a programmi assistenziali governativi (Dorlin, 2010). La guerra alla povertà assumeva così i toni più pragmatici e nefasti di una guerra ai poveri. Le reazioni critiche al saggio di Moynihan furono molteplici. Esse trovano una loro sintesi nel concetto che lo psicologo William Ryan (1976) utilizzò come titolo per la sua opera più celebre: “Blaming the victim”, la colpevolizzazione della vittima. Ciò che generò un dibattito senza precedenti⁸⁹, tuttavia, fu la teoria di Moynihan (1965: 5) secondo cui “alla radice del deterioramento della società Nera vi era il deterioramento della famiglia Nera” e, ancor prima, che per comprendere il deterioramento della famiglia Nera occorre risalire ai tempi del regime schiavista. Sarebbe stato dunque il lavoro forzato nelle piantagioni a rompere gli equilibri naturali della struttura domestica e familiare della popolazione nera nelle Americhe.

Già William Edward Burghardt DuBois, a cavallo tra ‘800 e ‘900 (DuBois, 1898; 1899; 1903), aveva inaugurato tale interpretazione sostenendo che “il focolare domestico era stato distrutto dalla schiavitù” (1899: 196). Allo stesso modo, Edward

⁸⁹ “Over one hundred books and one thousand articles related to the Black family were published between 1970 and 1990. That twenty-year period produced ten times more Black family literature than the entire hundred years before.”, in Johnson & Staples (2004: 48).

Franklin Frazier (1939: 21) nel suo studio sulla famiglia nera americana, era giunto alla sentenza secondo cui

“probabilmente mai prima nella storia un popolo è stato così vicino ad essere completamente sradicato dalla sua eredità sociale come i Neri che furono portati in America [...]. La schiavitù americana ha distrutto l'essenza della famiglia, dissolvendo i legami di solidarietà e affetto tra persone dello stesso sangue e dello stesso ambiente domestico”.

Questa linea di pensiero, che riconduceva la struttura “anomica” della famiglia afro-americana all'azione disgregante del regime schiavista (DuBois, 1899; Frazier, 1939; poi Moynihan, 1965; Patterson, 1967; Bastide, 1971), fu rigettata da Melville J. Herskovits (1941), il quale, in esplicita polemica con Frazier, riteneva invece che i modelli comportamentali dei Neri fossero da considerarsi in termini di “sopravvivenze culturali”. In particolare, l'aspetto della promiscuità sessuale, con il suo cardine nella figura femminile, derivava, secondo l'antropologo statunitense, dalle tradizioni poliginiche delle popolazioni dell'Africa occidentale che, nonostante lo sradicamento territoriale e la schiavitù, erano riuscite a conservarsi e tramandarsi oltreoceano. Gli elementi di continuità, dunque, erano per Herskovits prevalenti rispetto a quelli di rottura.

Pur non accogliendo le derive culturaliste di Herskovits, l'idea che il regime schiavista americano non fosse responsabile dei modelli coniugali e parentali della famiglia afro-discendente, divenne, a partire dagli anni '70 del Novecento, un assunto suffragato e condiviso da numerosi studi d'area che si dedicarono a ricerche storiografiche sulla possibilità delle relazioni familiari tra gli schiavi neri. Un testo fondamentale, a questo proposito, rimane “Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made”, di Eugene D. Genovese, pubblicato nel 1974. Nel capitolo dedicato al “mito della famiglia assente”, che si apre contestando le tesi di Frazier e di Moynihan, lo storico marxista sostiene che gli schiavi poterono adottare norme di vita familiare che includevano il modello nucleare, non solo grazie a un'eroica resistenza e lotta contro l'oppressione umana messa in opera dal regime schiavista (p.490-491), ma anche perché “i padroni presero consapevolezza dell'utilità sociale ed economica delle unioni stabili tra i loro schiavi” (p.475). Da un lato, dunque, l'importanza dei legami coniugali e, in particolare, dei figli, sarebbe stata riconosciuta dai proprietari di schiavi come un

potente strumento di controllo sociale, utile a impedirne i tentativi di fuga. Dall'altro, una famiglia unita, avrebbe inoltre garantito maggiore efficienza economica al sistema di produzione capitalistico vigente nelle piantagioni (Williams, 1944; Wolf, 1982; Mintz). Genovese si basava su un approfondito e controverso studio econometrico elaborato da Robert W. Fogel e Stanley L. Engerman (1974), il quale corroborava da una prospettiva economica la tesi per cui le separazioni forzate e, in generale, la disgregazione familiare, fossero state in realtà meno frequenti di quanto fino ad allora ritenuto. Infine, il regime schiavista, soprattutto dopo l'abolizione della tratta, si trovò a dipendere per intero dalla capacità di mantenere attiva la riproduzione naturale della sua manodopera, fatto che portò al riconoscimento dell'istituzione familiare in termini economicamente vantaggiosi (Davis, 1981; Morris, 1998).

Con tutto ciò, Genovese (1976: 468) non intendeva certo negare o sminuire le atrocità dello sfruttamento schiavista, i cui abominevoli crimini sono diffusamente illustrati nel saggio. Proprio in ragione di questi, sottolineava la grande solidità e l'incredibile forza d'unione che caratterizzò i legami familiari tra gli schiavi, difendendone così la dignità e rigettando l'accusa di una "innata amoralità".

I lavori di Herbert Gutman (1976) e Barry Higman (1973; 1975; 1976), avvalendosi di preziose fonti censistiche quali i registri di acquisto e vendita, i certificati di nascita e matrimonio e altri documenti relativi alla vita degli schiavi (diari personali, memorie, ecc), proseguirono lungo la stessa direzione, per concludere, entrambi, rispettivamente in riferimento agli USA e ai Caraibi, che il modello di famiglia nucleare stabile fu, durante il regime schiavista, numericamente preponderante rispetto ad altre forme di unione. A questo proposito, di nuovo Genovese (1976: 451), fa pesare anche gli studi relativi agli schiavi fuggitivi (*maroons*): "centinaia di schiavi scappavano alla ricerca dei loro figli, dei loro genitori, delle loro mogli o dei loro mariti da cui erano stati separati tramite la vendita. Parallelamente al risentimento per la punizione, il tentativo di riunirsi con i parenti costituiva la causa prevalente di fuga".

La questione della matrifocalità

Se le relazioni di parentela e il modello nucleare di famiglia non furono distrutti dal regime schiavista e, anzi, riuscirono a perpetuarsi nonostante le brutalità subite per così lungo tempo, resta dunque aperta la domanda circa le cause di quella specifica

struttura che, con un termine assai ambiguo, Raymond T. Smith qualificò come “matrifocale”. Nel suo celebre saggio del 1956, *“The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages”*, l’antropologo statunitense propose infatti per la prima volta una definizione organica di quei modelli domestici a guida femminile che egli aveva riscontrato durante le sue ricerche nelle Indie occidentali britanniche, ma che sembravano connotare, in modi più o meno evidenti, le famiglie nere afro-americane nella loro globalità. Scrisse Smith (1956: 223) che

“il gruppo familiare tende ad essere matri-focale nel senso per cui una donna, nello status di ‘madre’, è solitamente il leader *de facto* del gruppo e, viceversa, il padre-marito, anche se *de jure* capo del gruppo familiare (quando presente), è di solito marginale rispetto al complesso delle relazioni interne al gruppo”.

Da queste premesse, dunque, derivavano tutti quegli elementi che la letteratura scientifica sulla *Black Family* avrebbe poi utilizzato per indicarne la natura patologica. In opposizione a tali letture etnocentriche, Smith riprese più volte in mano il concetto di matrifocalità, non solo per articolarne e difenderne i confini ma, soprattutto, per contrastarne l’ondata culturalista che lo aveva piegato ai suoi fini. Così facendo, egli giunse a proporre una spiegazione della genesi delle relazioni familiari qui in oggetto che non poggiava né sulla prospettiva storica della contingenza schiavista né su quella culturalista delle sopravvivenze africane. È utile specificare, inoltre, che la critica al culturalismo avanzata da Smith non si limitava alle teorie di Herskovits, ma includeva, a maggior ragione, le tesi di Moynihan e di Oscar Lewis, accomunate dall’idea deterministica secondo cui, da un lato, particolari condizioni economiche (in questo caso la povertà estrema) generano particolari strutture familiari (in questo caso modelli “fragili” e “disorganizzati”) e dall’altro, per riflesso, che particolari strutture e condotte familiari incidono sulle condizioni economiche, in un circolo vizioso che si autoalimenta di “cultura della povertà” (Lewis, 1959: 1966). Per quanto gli elementi che Lewis ascriveva alla famiglia immersa nella *cultura della povertà* rispecchino alla perfezione le varie criticità più sopra passate in rassegna⁹⁰ e le dirette interessate ne attribuiscano

⁹⁰ “A livello della famiglia, le caratteristiche più importanti della cultura della povertà sono l’assenza della fanciullezza come stadio particolarmente protratto e protetto del ciclo della vita, la precoce iniziazione al sesso, le libere unioni o matrimoni consensuali, l’incidenza relativamente elevata dell’abbandono di mogli

spesso la colpa proprio alla mancanza di lavoro, dunque alla povertà, resta il fatto che tale interpretazione, al di là dei pericoli culturalisti, non è in grado di spiegarne la specificità geografica. Una specificità che, seguendo la definizione elaborata da Sidney Mintz (1965), si riferisce ai Caraibi nei termini di un'ampia *area socio-culturale*⁹¹, i cui confini includono quello spazio di terra emersa che va dal Brasile al sud degli Stati Uniti⁹². La matrifocalità, dunque, non sarebbe da intendersi in termini di mero adattamento economico - premessa che la renderebbe riproducibile in qualsiasi contesto di povertà -, ma come l'emergenza di un modello di relazioni legato alla congiuntura di determinate caratteristiche geografiche, storiche e, soprattutto, socio-culturali. Tali caratteristiche, secondo Mintz (1965: 20), risponderebbero al seguente elenco: la rapida estirpazione delle popolazioni native; la definizione dei territori come di una sfera del capitalismo agricolo europeo d'oltremare, basata principalmente sulla canna da zucchero, gli schiavi africani e il sistema di piantagioni; lo sviluppo di modelli sociali organizzati secondo una struttura di classe bipolare, dove l'accesso al potere, alla terra e alla ricchezza passa attraverso indicatori di status basati su differenze fisiche; la continua interazione tra piantagioni e agricoltura su piccola scala; l'introduzione massiccia di nuove popolazioni straniere nei gradini più bassi della scala sociale locale, con scarse possibilità di mobilità economica, sociale e politica; l'assenza di un'ideologia identitaria nazionale che possa servire come strumento di acculturazione di massa; la persistenza di un *milieu* coloniale; e, infine, un alto livello di individualismo, soprattutto economico, come aspetto caratteristico dell'organizzazione sociale.

Secondo Mintz, dunque, Smith (1978: 342) aveva così superato il pregiudizio morale legato alle concezioni ideologiche ed etnocentriche dei vari modelli familiari, sostenendo che queste partivano dal presupposto errato di una struttura di famiglia "naturale" o "necessaria" che, a causa di distorsioni introdotte da fattori economici, ne avrebbe subito gli effetti degenerativi. La genesi della matrifocalità caraibica, secondo

e figli, la tendenza alle famiglie centrate sulla donna o sulla madre, e per conseguenza la maggiore conoscenza dei parenti materni, una forte predisposizione all'autoritarismo, la mancanza di intimità, l'accento posto verbalmente sulla solidarietà familiare, che soltanto di rado viene conseguita a causa della rivalità tra fratelli e sorelle e dell'emulazione per ottenere beni limitati e l'affetto materno" (Lewis, 1973: 99-100).

⁹¹ Cfr. anche Mintz (1996).

⁹² Qui lo stesso Mintz riprende e cita un passo di "The Plural Society in the British West Indies" (Berkeley, 1965: 19), dell'antropologo giamaicano Michael G. Smith.

Smith, andava invece rinvenuta nei particolari sistemi di differenziazione, categorizzazione e gerarchizzazione tipici della storia di questa specifica “area socio-culturale”, ovvero, per dirla con una definizione, nel sistema gerarchico di razza, classe e genere, frutto di quel caratteristico processo di creolizzazione che ha qualificato le interazioni umane nelle Americhe caraibiche dai tempi delle colonie in poi.

Sebbene l’antropologo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1992), proprio in ragione della loro inestricabile eterogeneità, considerasse fallimentare ogni tentativo di attribuire qualsivoglia *gatekeeping concept* - “concetti che definiscono le questioni dominanti e di maggiore interesse della regione” (Appadurai, 1986: 357) - ai Caraibi, il concetto di creolizzazione resta forse, paradossalmente, quello che più riesce a sintetizzare la specificità del luogo. La teoria della creolizzazione, infatti, promossa da Sidney Mintz e Richard Price (1976, 1992, 2001) - per questo anche nota come “M&P model” -, evita la rigida dicotomia tra le tesi contrapposte che sostengono, da un lato, l’idea di una continuità culturale afro-americana e, dall’altro, invece, di una sua rottura traumatica, dove il regime schiavista segnerebbe lo spartiacque. Così facendo, inoltre, apre il discorso alle modalità in cui tratti particolari della cultura e dell’identità afro-americana sono andati formandosi attraverso continui processi interraziali negoziali e graduali. Secondo l’antropologa francese Stéphanie Mulet (2013: 11) “la matrifocalità caraibica è frutto del processo di creolizzazione operante a livello dell’organizzazione sociale, della cultura e dell’identità, e non può essere ridotta a una forma di adattamento economico”. È soprattutto nell’ambito della costruzione di ruoli di genere fortemente marcati che emergono modelli pedagogici di riferimento assai contrastanti e inevitabilmente connessi alle direttrici di classe, razza e genere. Secondo Mulet, occorre nuovamente prendere le mosse dal periodo schiavista, non tanto nella sua dimensione economica di oppressione e sfruttamento, bensì come momento inaugurale – per quanto inevitabilmente violento - del processo di creolizzazione. La spiegazione dell’assetto matrifocale delle famiglie afro-americane, infatti, riposerebbe sul mito dello “stupro fondativo”, simbolo della prima violenza sessuale commessa da un uomo bianco ai danni di una donna nera e sorta di peccato originale nella storia dell’uomo nero, poiché incapace di impedirlo. Di qui, per Mulet, tre conseguenze capitali per la definizione del modello di famiglia matrifocale: un difetto di paternità; la consacrazione della madre-donna come vittima; e la castrazione metaforica dell’uomo

nero, dunque ripetutamente chiamato a dimostrare la sua virilità attraverso relazioni con più compagne. Lungo una prospettiva simile, anche l'antropologa tedesca Verena Stolcke (2003) ha ricondotto la matrifocalità caraibica al processo di creolizzazione, inteso come l'interazione dialettica tra la gerarchia socio-razziale, gli ideali familiari e le ideologie di genere. Ponendo l'accento sulle relazioni sessuali interrazziali, Stolcke (2013: 144) ha evidenziato che se queste, durante il regime schiavista, si configurarono in termini di violenza sessuale esplicita (padroni bianchi che abusavano di schiave nere), nel periodo post-abolizionista proseguirono nei termini più subdoli di una violenza classista e razziale:

“il matrimonio formale era la norma tra persone socialmente eguali entro la popolazione bianca di classe alta, mentre le unioni e le relazioni sessuali informali extra-coniugali si verificarono tipicamente tra diseguali in termini socio-razziali. Le donne di colore erano due volte vittime di questa gerarchia di classe e razza. Esse erano l'oggetto preferito delle avventure sessuali degli uomini bianchi. Eludendo questi ogni responsabilità nei confronti dei frutti di tali relazioni, le donne finivano spesso col vivere insieme ai figli in unità domestiche prive dell'uomo”.

Anche in considerazione di ciò, è forse opportuno precisare – alla luce delle strumentalizzazioni ideologiche cui è stato sottoposto - che il concetto di “matrifocalità” non si sovrappone a quello di “matriarcato”. Lo stesso Smith (2001) provò a chiarire che l'introduzione del termine da lui coniato rispondeva soprattutto a un'esigenza descrittiva circa l'organizzazione familiare degli afro-americani e rigettò, a questo proposito, la falsa alternativa del “matriarcato”, spesso erroneamente considerato equivalente. Sulla scorta dei lavori di Myriam Cottias (1990) e Arlette Gautier (1985) nelle Antille francesi, anche Mulot (2013: 18) giunse così a sostenere che “l'idea di una società dominata dalle donne era sbagliata: la loro presenza alla guida di famiglie monoparentali non deve oscurare la loro marginalizzazione nella sfera pubblica, né la loro sottomissione nella sfera domestica”.

Una lettura diversa, a questo proposito, è possibile recuperarla nell'analisi militante dell'attivista afro-americana Angela Davis (1981). Con l'obiettivo dichiarato di decostruire il mito del “matriarcato nero”, sebbene da un lato ella riconosca che durante il regime schiavista gli uomini non poterono certo aspirare al ruolo di

“capofamiglia” - già che il vero e unico capofamiglia era il padrone bianco⁹³ -; d’altro canto, afferma che nemmeno le donne poterono essere considerate in termini di “sesso debole” o “casalinghe”. L’identità di genere, per lo schiavista, costituiva infatti un elemento secondario. Uomini o donne che fossero, gli schiavi e le schiave avevano “valore” unicamente in quanto lavoratori e lavoratrici, dunque come forza produttiva indifferenziata. Le donne schiave, al pari della controparte maschile e diversamente dall’immaginario comune della *black mammy*, erano impiegate per lo più al di fuori degli spazi domestici, nelle piantagioni di cotone, tabacco e canna da zucchero. Allo stesso modo, prosegue Davis (1981: 33), le donne non erano considerate in qualità di madri, bensì in termini prettamente economici, come “animali da riproduzione”, tanto che i loro figli potevano essere destinati alla vendita senza tener conto dei legami biologici e affettivi. L’identità di genere femminile veniva imposta con la forza unicamente come ulteriore asse di oppressione e violenza nel momento in cui le donne erano soggette agli abusi sessuali dei padroni bianchi, “espressione esplicita della supremazia economica del proprietario e del controllo del sorvegliante sulle donne Nere in quanto lavoratrici”. Di qui, infine, la tesi secondo cui tra gli schiavi e le schiave delle piantagioni vi fosse una sostanziale uguaglianza di genere, risultato di una medesima oppressione di classe fondata sulla razza.

Opponendosi all’idea di un assetto matriarcale della famiglia nera asservita, sostenuta da interpretazioni relative alla presunta castrazione e infantilizzazione dell’uomo nero, lo stesso Genovese (1876: 500) era giunto alla conclusione che “ciò che normalmente è stato visto come una debilitante supremazia femminile, fu in realtà la più vicina approssimazione a una sana uguaglianza tra sessi”. Con ciò, ancora una volta, nonostante la scelta di dubbio gusto relativa all’utilizzo dell’aggettivo “sano” in riferimento a una condizione di cattività forzata, Genovese non aveva inteso minimizzare l’impatto delle aberrazioni schiaviste sulla vita degli uomini e delle donne Nere, ma scardinare il pregiudizio fortemente diffuso e perpetuato che li ritraeva in un rapporto anomalo, se non patologico, dove la donna si presumeva esprimesse una posizione di superiorità e l’uomo, conseguentemente, apparisse emascolato. Secondo Genovese, il razzismo dei bianchi rappresentò certamente una forte minaccia per l’autostima degli schiavi, ma lo fu rispetto all’ambito politico, economico e intellettuale

⁹³ Cfr. Genovese (1976: 483).

piuttosto che nell'ambito delle relazioni di genere. Ecco allora che, nonostante le terribili circostanze uniformanti in cui si trovarono a vivere, durante, ma soprattutto dopo la schiavitù, gli uomini e le donne nere poterono assumere identità e ruoli di genere differenziati, offrendo alla propria prole riferimenti educativi che, sebbene - o proprio perché - plasmati dalle ideologie di classe e razza dominanti, appartenevano a modelli di femminilità e mascolinità ben definiti (Genovese, 1976).

Reputazione e rispetto

Nello studio delle famiglie afro-americane risulta qui imprescindibile il richiamo all'analisi dell'antropologo Peter Wilson (Wilson; 1969, 1973), secondo cui tali modelli risponderrebbero a un duplice sistema di valori osservabile tra le classi sociali più basse e razzialmente connotate di tutta l'area caraibica, e riconducibile, da un lato, al concetto di "reputazione" e, dall'altro, a quello di "rispettabilità". In base alla differenziazione di genere riscontrata da Wilson – e corroborata da un'ampia letteratura etnografica di riferimento⁹⁴ -, il criterio della reputazione atterrebbe principalmente all'universo maschile, mentre quello della rispettabilità alla sua controparte femminile. Questo sistema valoriale troverebbe poi espressione privilegiata entro la sfera della "moralità sessuale", intesa sia come luogo privato, intimo, sia, allo stesso tempo, come dimensione pubblica, collettiva, dove mettere "in scena" agonisticamente condotte socialmente codificate. Nello specifico, i valori e i comportamenti connessi alla reputazione maschile sarebbero riconducibili al prototipo del "machismo", dunque a una ostentata virilità, in primo luogo sessuale, ma anche psico-fisica, economica e culturale. La reputazione di uomo, dunque, si fonderebbe e legittimerebbe attraverso la paternità – tanto meglio se molteplice -, manifestazione inconfutabile della sua potenza sessuale. La virilità *machista* troverebbe inoltre espressione generale in tutte quelle forme di discriminazione che partono dal presupposto di una differenziazione gerarchica di genere: non solo violenze verbali e fisiche, ma anche l'esercizio di un potere che si declina per un verso nell'ideale del mantenimento economico della donna – il cui raggio d'azione dovrebbe limitarsi allo spazio domestico – e, per un altro, nella

⁹⁴ In particolare: Clarke, 1957 e Davenport, 1961 per la Giamaica; Otterbein, 1966 per Andros (Bahamas); R.T.Smith, 1956 per la Guiana; M.G.Smith, 1962 per Carriacou (Grenada); Landy, 1959, Manners, 1956, Lewis, 1966, Scheele, 1956 per Porto Rico; Horowitz, 1967 per la Martinica e Bastien, 1961 per Haiti.

capacità di consumare e sperperare edonisticamente il denaro, soprattutto in beni considerati di lusso o effimeri (Martinez, 2007). Infine, la virilità maschile si misurerebbe tra pari anche attraverso attività altamente competitive sul piano simbolico come lo sport e il ballo, oltre che attraverso atteggiamenti tipici della cultura di strada. Sarebbe l'insieme di queste condotte a determinare lo status sociale di un uomo e a farne, così, un "vero uomo".

Come anticipato, stando al sistema classificatorio di Wilson, il contraltare della reputazione maschile sarebbe rappresentato dalla rispettabilità femminile. Per prima cosa, una donna rispettabile, una "vera donna", dovrebbe essere fedele e obbediente al partner, dunque una "buona moglie". In secondo luogo, dovrebbe essere devota al focolare domestico e alla cura dei figli, dunque una "buona madre". Infine, altri valori convenienti al modello della rispettabilità sarebbero una certa educazione dei modi, la fede religiosa e la discrezione⁹⁵, così da mostrarsi come una "buona donna". Condotte discrepanti con tale ideale di femminilità porterebbero inevitabilmente all'accusa di indecenza e allo stigma sociale. Eppure, la realtà delle famiglie afro-adiscententi di classe bassa risulta difficilmente incasellabile in categorie di genere così rigide e sanzionate. Reputazione e rispettabilità, lungi dal costituire criteri di giudizio esclusivi e complementari della mascolinità e della femminilità, vanno piuttosto intesi alla stregua di reti di significato performanti che si intrecciano tra loro nei saperi e nelle pratiche di vita quotidiana per dare vita a nodi e contraddizioni che, in fondo, costruiscono il paradosso di ogni presunta identità di genere. Lungo tale prospettiva risulta dunque estremamente significativa la domanda circa il tipo di relazione che unisce l'orientamento matrifocale della famiglia afro-americana alle ideologie di genere che la caratterizzerebbero. Riprendendo ancora una volta il contributo di Stéphanie Mulot (2013: 14):

"è a causa della loro matrifocalità che le famiglie incoraggiano i ragazzi ad occupare la sfera pubblica e le ragazze a rinchiudersi in quella domestica?"

⁹⁵ Secondo Wilson, peraltro, la rispettabilità sarebbe una categoria di origine coloniale, introdotta nelle Americhe dagli europei, soprattutto tramite due istituzioni principali: la Chiesa e la Scuola. Di contro, la categoria della reputazione esprimerebbe un *complesso di valori indigeno*, autoctono, e si opporrebbe a una strutturazione gerarchica della società (tra chi è rispettabile e chi no), a favore di un rapporto egualitario (tra pari di una stessa classe sociale), sia pure definito tramite la continua competizione. Cfr. Wilson, 1969, 1974.

Oppure è a causa dell'esistenza di gruppi di pari (maschi e femmine), che agiscono come operatori di socializzazione assai influenti, che gli individui assumono ruoli domestici differenti, contribuendo così alla matrifocalizzazione delle loro famiglie?”.

È del tutto evidente la natura dialettica e circolare della risposta al quesito, dove i due termini di paragone si alimentano vicendevolmente in uno scambio d'influenze continuo. È altrettanto chiaro come l'analisi delle dinamiche attuali relative ai processi locali di formazione alla mascolinità e alla femminilità possa offrire un contributo prezioso al riconoscimento di fattori specifici che hanno favorito e continuano a favorire la costruzione di identità di genere fortemente differenziate su base sessuale come razziale e classista. Nel merito, alcuni elementi fondamentali che la letteratura d'area caraibica ha preso in considerazione riguardano vari livelli dell'interazione tra gruppi di pari. Tra questi, anzitutto, il condizionamento orale e attitudinale esercitato dai membri più anziani, che fungono da modello ed esempio cui ispirarsi e costituiscono un dispositivo di sorveglianza sociale pronto a intervenire con sanzioni stigmatizzanti nei confronti di coloro che manifestano orientamenti di genere (ma non solo) considerati incongrui. Uno strumento di controllo sociale estremamente efficace all'interno dei gruppi è stato riscontrato in quella particolare modalità di comunicazione informale che è il pettegolezzo (“chisme” in lingua spagnola) (Gluckman, 1963; Paine, 1967, Fasano, 2008; Herskovitz, 1937; Colson, 1953). Altre forme di condizionamento che possono agire sulla formazione della mascolinità e della femminilità riguardano invece influenze esterne. Un contributo fondamentale, in questo senso, è rappresentato oggi dai *media digitali*, il cui accesso, presso il *batey* Las Pajas, costituisce un evento tanto significativo quanto recente. In particolare, la possibilità di connettersi alla *rete globale* implica l'apertura a una molteplicità di informazioni e immagini che, seppure tendenzialmente riconducibili a un modello di consumo unico, sono in grado di alimentare aspirazioni e comportamenti diversificati sulla base delle differenze sociali, dunque proprio sulla base della classe, della razza e del genere (Miller, 2018).

Come più sopra accennato, le categorie interpretative della rispettabilità e della reputazione, nel modo in cui sono state elaborate da Peter Wilson per classificare il duplice sistema valoriale che differenzerebbe il modello di condotta femminile da quello maschile, rischia di rivelarsi poco aderente alla realtà, compiendo un'ingiustizia

verso le molteplici sfumature che i ruoli di genere assumono non solo nelle relazioni tra uomini e donne ma, soprattutto, nelle relazioni interne agli stessi gruppi di pari e sulla base, appunto, di distinzioni di classe e razza estremamente dinamiche e variabili. Resta il fatto, certamente, che tali categorie poggiano le loro basi su un più ampio schema binario riconosciuto e acquisito come caratteristico della cultura afro-discendente americana, specialmente caraibica, di classe bassa e razzialmente connotata, che si esplicita nella logica della dialettica *casa/strada* (Manners, 1956; Mintz, 1956; Scheele, 1956).

Casa e strada

Verso la metà degli anni '50 del Novecento, un gruppo di ricercatori provenienti da diverse aree di studi, tra cui Eric Wolf, Sidney Mintz e Raymond Scheele – coordinato dall'antropologo statunitense Julian Steward -, trascorse quasi due anni presso diverse comunità rurali di Porto Rico, studiando l'economia e la "subcultura" delle popolazioni locali impiegate nelle piantagioni di tabacco, zucchero e caffè. La pubblicazione che ne risultò, "The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology" (1956), riconobbe nella distinzione tra "cultura della casa" e "cultura di strada" una costante ricorrente su cui fondare classificazioni che, ancora oggi, plasmano pregiudizialmente lo sguardo di chi rivolge la propria attenzione non solo alla vita degli afro-discendenti ma, trasversalmente, a tutte quelle fasce di popolazione non-bianche e di classe bassa, tanto in ambito rurale quanto urbano (si pensi soprattutto ai gruppi *latinos* negli Stati Uniti ma, sebbene più recentemente, anche in Europa).

Come il concetto di "cultura della povertà", anche quello del binomio *casa/strada* – in parte sovrapponibile -, espone infatti al pericolo di generalizzare ed essenzializzare modelli comportamentali che, per quanto effettivamente riscontrabili, anzitutto non rappresentano categorie fisse e immutabili e, in secondo luogo, non riposano su scelte riconducibili esclusivamente all'*agency* individuale. Per dirla con i termini critici che Philippe Bourgois (2005: 45) indirizzò al lavoro di Oscar Lewis, tale concezione "trascura l'influsso esercitato dalla storia, dalla cultura e dalle strutture politico-economiche sulle biografie individuali", sorvolando su fattori estremamente significativi come l'accesso alle risorse o le discriminazioni di genere, *violenze strutturali* che si muovono, soprattutto, lungo direttrici di classe e razza (Farmer, 2004).

Gli elementi caratteristici che la letteratura socio-antropologica ha ascritto rispettivamente alla cultura della casa e a quella di strada trovano sicuramente eco nella realtà concreta dei *bateyes* dominicani. Per via della particolare genesi che ha interessato tali comunità - storicamente fondate su forza-lavoro agricola esclusivamente maschile -, lo spazio domestico si è configurato come dominio femminile, subordinato alle esigenze dei partner, dunque votato alle mansioni di cucina, pulizia e allevamento della prole. Secondo questa declinazione, per riprendere la terminologia di Wilson, la casa è il luogo del “rispetto”, anzitutto coniugale, ma anche morale e religioso. Per certi versi, l'*unità* domestica, in quanto tale, rappresenta un luogo sacro, un'istituzione che racchiude in sé le aspirazioni dell'ideologia dominante relativa ai modelli familiari e sociali ritenuti più opportuni. Casa e famiglia si sovrapporrebbero nell'ideale matrimoniale e nucleare.

Di contro, la strada, la vita in comunità, è tradizionalmente dominio maschile e configura uno spazio aperto, agonistico, dove gli uomini si giocano la loro reputazione attraverso condotte che sfidano le suddette norme coniugali, morali e religiose. La cultura di strada premia le relazioni extraconiugali come dimostrazione di virilità, oltre che il gioco d'azzardo, l'abuso di alcool, il ballo e ogni sorta di attività che possa essere interpretata in termini di competizione tra pari. La strada, intesa come sineddoche della comunità, appare sregolata, priva di riferimenti normativi e istituzionali che superino le gerarchie socio-razziali tipiche delle economie di piantagione. In questo senso, l'antropologo statunitense Charles Wagley, in un suo celebre articolo del 1957, “Plantation America: A Cultural Sphere”, riconosceva a tale *sfera culturale* alcuni tratti distintivi tra cui, non solo una composizione sociale multi-razziale e la prevalenza di un assetto familiare matrifocale ma, soprattutto, strutture comunitarie estremamente deboli. In un successivo testo (Wagley, 1959: 199), egli avrebbe specificato che tali comunità locali, definite come “amorfe e scarsamente organizzate, prive di confini chiari, tanto nello spazio quanto nell'appartenenza” costituivano strutture tipicamente caraibiche, frutto del regime schiavista e del sistema di piantagioni. Sulla stessa scorta, anche Sidney Mintz (1965: 38), analizzando le comunità rurali di quell'*area socio-culturale* rappresentata dai Caraibi, giunse a riconoscere la scarsa rilevanza, se non la totale assenza, di punti di riferimento istituzionali come la chiesa, la scuola, le associazioni o i partiti politici; ovvero strutture che potessero fungere da luoghi

normativi e di ritrovo per le attività quotidiane della vita comunitaria. Secondo Mintz, la mancanza di vita comunitaria sarebbe stata sintomatica di un accentuato processo di individualizzazione proprio dell'intera economia di piantagione caraibica in quanto sistema produttivo di matrice capitalistica. Di qui, stando ancora a Mintz (1965: 39), la specificità dei modelli domestici e familiari delle comunità rurali, caratterizzati da una successione di relazioni coniugali fragili e di poca durata, basati su unioni consensuali non legalmente sancite e, in sintesi, dalla matrifocalità.

Dove la comunità non sembra in grado di offrire punti di riferimento istituzionali – o questi non vengono riconosciuti come tali –, si rende evidente come la strada assuma i connotati di un agone sociale dove i valori propri della mascolinità vengono continuamente negoziati attraverso diverse pratiche di performance competitive più o meno simboliche. I ragazzi costruiscono la loro specifica identità di genere in riferimento al proprio gruppo dei pari, procedendo tramite esperienze emulative sempre in tensione agonistica, poiché consapevoli della minaccia costante degli stigmi sociali cui potrebbero incorrere. “I gruppi dei pari – ribadisce Wilson (1960: 80) – non si danno appuntamento nei luoghi di ritrovo istituzionali, ma nei bar, nei rum shops, di fronte alle botteghe, sotto gli alberi di palma o agli angoli delle strade. Giocano a domino, a carte, a dama, bevono in modo rituale, litigano, cantano, si vantano, si pavoneggiano e fanno a botte”.

Di nuovo, la questione della matrifocalità caraibica riemerge come chiave di lettura possibile per interpretare i rapporti di genere all'interno delle comunità rurali afro-discendenti. La tesi analitica che definisce la figura maschile - tanto in termini maritali quanto genitoriali -, come irresponsabile, marginale o addirittura assente (Miller, 1986), e che porta con sé il carico simbolico dell'emasculazione, qui intesa come perdita di virilità (Mulot, 2013), trova rispondea nel diffuso pregiudizio omofobico riscontrato tra i maschi afro-discendenti di area caraibica (Schleifer, 2004). Come rilevato da Michael Kimmel (1996: 230), infatti, “l'omofobia è molto più che l'irrazionale paura degli omosessuali, molto più della paura di poter essere percepiti come gay [...]. L'omofobia è la paura che altri uomini possano smascherarci, svirilizzarci, rivelando a noi e al mondo che non siamo all'altezza, che non siamo *veri uomini*”. L'omofobia, dunque, si rivela come una delle forme principali attraverso cui viene costruita la mascolinità e, a tal proposito, i gruppi dei pari agiscono alla stregua di una *polizia di*

genere, costantemente impegnata nel monitorare, sorvegliare e orientare i comportamenti dei più giovani.

Si accennava poc'anzi al rischio che l'utilizzo di sistemi binari rigidi come quelli relativi alla dialettica *casa/strada* e *rispettabilità/reputazione* possa comportare per la comprensione di rapporti di genere estremamente complessi, variegati e in continua trasformazione, dunque, evidentemente non riducibili a categorie dicotomiche dai confini prestabiliti e immutabili. Alla prova dei fatti, per quanto utile a cogliere alcuni tratti caratteristici di tali rapporti, la netta separazione tra un *dominio spazio-morale* (Padilla, 2014) maschile e un altro femminile non è in grado di restituire la multidimensionalità e la fluidità che i rapporti e i ruoli di genere esibiscono e intrattengono nella vita di tutti i giorni. Riferendosi ai *bateyes* dominicani, e prendendo a prestito una formula elaborata da Deborah Pellow (1992: 202) in ambito ghanese, Samuel Martinez (2007: 121) interpreta le abitazioni di tali comunità – e in particolar modo la loro dimensione di apertura al di fuori delle mura domestiche espressa dal *patio* - nei termini di un *continuum socio-spaziale* tra pubblico e privato. Il *patio* si configura così come una zona di passaggio tra la casa e la strada, l'interno e l'esterno. Per dirla con le parole di Mintz (1989: 22), che all'importanza della relazione *casa/patio* nell'area caraibica ha dedicato un intero saggio, "il cortile è un'estensione della casa, così come la casa è il cuore pulsante del cortile; i confini esterni del cortile rappresentano, per così dire, i 'muri' esterni della casa stessa". Mintz (ivi: 10), inoltre, riconosce l'esistenza di un vero e proprio modello *house and yard* dove "la casa è molto più che una fabbricazione di legno e paglia, e il cortile molto più che uno spazio della casa. Insieme, casa e cortile, costituiscono un nucleo all'interno del quale la cultura si esprime, si perpetua, cambia e si reintegra". Nel *patio*, d'altra parte, si ricevono le visite dei parenti, si accolgono gli ospiti e si chiacchiera con gli amici. Per le donne rappresenta un luogo strategico, dove poter intrattenere relazioni pubbliche senza temere sospetti o equivoci relativi alla loro rispettabilità, poiché costantemente esposte allo sguardo vigile di vicini e passanti. Sempre Martinez (2007: 121), infine, fa notare che per quanto siano forti le divisioni di genere rispetto alle attività quotidiane e come queste si ripercuotano inevitabilmente sulla divisione degli spazi interni alla comunità, "da nessuna parte nel *batey* vi sono luoghi riservati esclusivamente a uno dei due sessi

[...] È piuttosto comune vedere gruppi misti di uomini e donne riuniti insieme in conversazione”.

In tal senso, anche il dominio *morale* della rispettabilità e della reputazione, lungi dall'incarnare due mondi separati e antitetici, trova spazi di dialogo e partecipazione reciproca tra i due generi. Lo stesso Wilson (1969: 78), ad esempio, aveva riconosciuto che con il passare del tempo, mentre acquistano una maggiore maturità, trovano una stabilità economica e consolidano il loro rapporto di coppia in un matrimonio legalmente sancito, gli uomini sembrano gradualmente accedere al sistema di valori della rispettabilità. Nei *bateyes*, per quanto sia difficile osservare uomini impegnati in attività ritenute di dominio prettamente femminile (lavare, cucinare, accudire la prole), non lo è affatto il contrario. Oltre alle faticose mansioni domestiche, infatti, le donne si sono da sempre dedicate a ogni tipo di lavoro si presentasse loro - anche il più duro - al fine di sostenere l'economia familiare. L'ideale patriarcale dell'uomo come unico ed esclusivo sostegno economico per la famiglia - fondamento dell'autostima e dell'oppressione *machista* a scapito della indipendenza femminile -, costituisce per certi versi un vero e proprio mito. Se nella famiglia caraibica la donna è stata di frequente ridotta al mero ruolo riproduttivo e l'uomo riconosciuto invece come *bread-winner*, ciò è accaduto, secondo Sheila Stuart (1996: 29) solo perché si è “ignorato il contributo storico delle donne all'economia e allo sviluppo delle società caraibiche, che trova le sue radici nella schiavitù di piantagione”. Lungo tale prospettiva basti ricordare quanto riscontrato da Genovese (1976) e Davis (1981) rispetto alla parità di genere che durante il regime schiavista avrebbe caratterizzato tanto l'ambito domestico quanto quello lavorativo nelle piantagioni. Per Stuart (1996), in ragione del loro duplice ruolo di casalinghe e *bread-winner*, le donne costituirebbero dunque la vera *spina dorsale* della famiglia caraibica.

Superare i sistemi binari

L'antropologa statunitense Helen Safa, nel suo libro dal titolo più che eloquente - “The Myth of The Male Breadwinner: Women And Industrialization in The Caribbean” (1995) -, ha evidenziato come il sempre più ingente coinvolgimento delle donne nel mercato del lavoro formale stia incrinando il paradigma *casa/strada* e, di conseguenza, anche quello relativo al binomio *rispettabilità/reputazione*. Una donna che lavora, che si

guadagna un salario e che, indipendentemente dal partner, può mantenere se stessa e i propri figli, non solo innalza il suo valore accedendo alla sfera della reputazione – tradizionalmente ritenuta di dominio maschile - ma, così facendo, presagisce un pericolo per l'intero ordine patriarcale. È di nuovo l'ideale di mascolinità virile e *machista*, qui, ad essere posto sotto minaccia. "Il patriarcato – avverte infatti Michael Kaufman (1995: 124) – non esiste solo come un sistema di potere degli uomini sulle donne, bensì come gerarchie di potere tra diversi gruppi di uomini e anche tra diverse mascolinità".

Come già anticipato, dunque, al di là di categorie binarie inevitabilmente approssimative, risulta vantaggioso prestare attenzione alle modalità in cui prendono forma e vengono costruite scale di valori interne agli stessi gruppi di genere dove, per restare in ambito maschile, "le minacce simboliche di castrazione reciproca costituiscono un gioco di potere ricorrente e generalizzato" (De Moya, 2003: 191). A questo proposito, secondo Antonio De Moya (2004: 74), per comprendere la mascolinità dominicana – e afro-discendente caraibica in generale -, non si può evitare di considerare l'influenza che esercitano le gerarchie *etnico-razziali e di classe sociale*. Ritorna qui il riferimento al concetto di *razza sociale* così come elaborato da Charles Wagley (1965: 403), dove tali gerarchie non vanno ricondotte a un'accezione biologica di razza ma, appunto, sociale e inevitabilmente culturale, dunque variabile a seconda dei contesti e dei riferimenti: "i termini *negro, indio, mulatto*, non hanno nessun significato genetico nella maggior parte delle società americane". Si riferiscono, piuttosto, a caratteristiche fenotipiche - colore di pelle, tipo di capelli, lineamenti -, reali o immaginarie -, allo status sociale - educazione, lingua, abbigliamento - o a determinate ascendenze - africane, indigene, europee -, sia pure presunte. Così che una stessa persona può essere classificata in un modo o in un altro semplicemente in base alle circostanze, geografiche, storiche, sociali, culturali. Non indipendentemente da queste, le differenze di genere, così come le stesse categorie di mascolinità e femminilità, lungi dall'essere biologicamente fondate e universalmente valide, risultano frutto di specifici processi di costruzione simbolica che non si risolvono in ingenui paradigmi binari, bensì in una molteplicità di declinazioni altamente variabili, spesso organizzate in senso gerarchico. Si consideri che, per esempio, analizzando il lessico impiegato in Repubblica Dominicana per riferirsi unicamente alle identità di genere

maschili, De Moya (2003, 2004) è riuscito a individuare oltre duecento termini-etichetta, ognuno dei quali esprime altrettante forme di mascolinità, in una scala reputazionale che va dal gradino più basso della omosessualità esplicita fino a quello più elevato ed esemplare della *eterosessualità egemone*. Questo concetto, che De Moya prende in prestito dall'antropologa australiana Raewyn Connell (1995), ma che deriva il suo significato originario dal pensiero di Gramsci (1975), indica non solo l'esistenza di un'ideale di maschio egemone, bensì, di riflesso, l'esistenza di molteplici mascolinità marginali o, per restare al vocabolario gramsciano, subalterne. Tale scala gerarchica di mascolinità plurime, sostiene De Moya, è definita da rapporti di potere in continuo conflitto e movimento, dove le direttrici di razza e classe intersecano continuamente quelle di genere, determinando una "crisi di legittimazione" (Habermas, 1975) che minaccia costantemente la virilità maschile e, dunque, l'autorità patriarcale.

Mascolinità e femminilità in Repubblica Dominicana

Vale qui la pena soffermarsi brevemente sul prezioso lavoro di classificazione tassonomica realizzato da De Moya. Egli ha infatti provveduto a raggruppare le innumerevoli etichette riscontrate nel linguaggio comune in quattro macro-categorie analitiche. In fondo alla classifica, come già anticipato, incontriamo gli omosessuali, definiti come *mascolinità marginali* e associati a ruoli di genere femminili, per lo più connotati da debolezza. Tra i vari termini utilizzati per riferirsi ad essi, De Moya elenca etichette come *pájaro* (uccello), *maricón* (frocio), *virao* (invertito) o *mujercita* (femminuccia). Salendo di categoria troviamo i bisessuali, altrettanto stigmatizzati, e definiti talvolta come *medio pájaros* (mezz'uccelli), *redondos* (rotondi) o *ambidiestros* (ambidestri). La categoria superiore, nella ricerca di De Moya, risulta, dal punto di vista numerico, quella più consistente. Si riferisce agli *eterosessuali subordinati* (o *subalterni*) ed è a sua volta suddivisa in altre quattro sotto-categorie: 1) uomini incompleti; 2) uomini apparenti; 3) uomini dubbi; 4) uomini falliti. Se questi ultimi si definiscono prettamente per la loro condizione socio-economica – *muerto de hambre* (morto di fame), *lambeplato* (leccapiatto), *pata pa'l suelo* (strisciaterra), *limpiasaco* (puliscisacco), ecc -, le restanti sottocategorie paiono estremamente significative nel momento in cui esprimono definizioni di mascolinità principalmente legate ai ruoli e alle identità di genere. Così, gli 'uomini incompleti' sono i *jamónes* (i single), coloro che non hanno

prole o coloro che “danno” solo figlie femmine. Alla stessa stregua, gli ‘uomini apparenti’, definiti come *caseros* (casalinghi) e *falderos* (gonnaioli), si caratterizzano per essere uomini ingenui, un po’ stupidi – *pariguayo*⁹⁶ (timido, perdente), *mamita* (mammetta), *m’hijo* (figliomio) -, uomini deboli e di poco carattere – *hombrecito* (omuncolo), *acoña’o* (inutile), *ñeñeñe* (scialbo, lamentoso) -, uomini insignificanti – *pelagato* (pezzente), *don nadie* (signornessuno), *payaso* (pagliaccio) -, uomini di piccola statura e, infine, uomini vittima di infedeltà – *cuernú* (cornuto), *venao* (cervo) -. Caratteristica degli ‘uomini dubbi’, infine, è quella di essere troppo delicati nei modi e nelle apparenze, tanto quanto potrebbe esserlo una donna, così da destare sospetti circa la loro reale mascolinità: *caballero* (cavaliere), *carita de niño* (visetto di bimbo), *carita lavada* (visetto pulito). Tornando ora alla categoria degli uomini eterosessuali egemoni, questa configura l’ideale di mascolinità cui tutti dovrebbero ambire. Gli ‘uomini egemoni’ – *hombre serio* (uomo serio), *hombre de pelo en pecho* (uomo dal petto villosa), *padre de familia* (padre di famiglia), *macho proba’o* (macho comprovato), *tíguere* (tigre), ecc – sono dunque chiamati al compito di “vigilare e difendere le frontiere della ‘normalità’ patriarcale” (De Moya, 2003: 188).

È in tal senso che, riprendendo Kimmel, i gruppi dei pari agiscono sui più giovani alla stregua di una *polizia di genere*, attenta anche ai dettagli apparentemente più innocui. Un *vero uomo*, infatti, si costruisce a partire da modelli di comportamento che ogni bambino, attraverso censure, divieti e punizioni, impara fin da piccolo a riconoscere e, di conseguenza, a evitare. Significative, a tal proposito, risultano alcune delle condotte proibite di cui riferisce De Moya (2003, 2004): un maschio, anzitutto, non dovrebbe mai giocare con le bambole, così come non dovrebbe appoggiare le mani sui fianchi, guardarsi le unghie con i palmi rivolti verso il basso o, tantomeno, piangere. Anche gesticolare troppo, accavallare le gambe e cucinare non sono attitudini ben viste. Al contrario, un maschio, per essere tale, dovrebbe assumere atteggiamenti considerati virili, come parlare ad alta voce e in modo rude, non mostrarsi mai impaurito e, soprattutto, una volta entrato in età puberale, mostrare un esplicito interesse sessuale verso le sue coetanee (De Moya, 2004).

⁹⁶ Al pari di altri termini assai comuni nel gergo dominicano, *pariguayo* deriva la sua origine dalla lingua inglese e la sua introduzione risale al periodo della prima occupazione statunitense (1916-1924), quando, coloro che durante le feste restavano in disparte a guardare venivano offensivamente chiamati *party watcher*, da cui la storpiatura fonetica in *pariguayo*.

Per quanto riguarda la classificazione valoriale della donna caraibica, in linea con i paradigmi interpretativi elaborati da Wilson (1969, 1974) e Steward (1956), abbiamo visto come alla reputazione maschile, sostenuta principalmente nello spazio pubblico della strada, corrisponda un contraltare femminile fondato sul concetto della rispettabilità e circoscritto all'ambito privato dello spazio domestico. Tale approccio binario e dicotomico, apparentemente codificato da comportamenti ben disciplinati, e che richiama la divisione "onore/vergogna" riscontrata da Peristany e Pitt-Rivers (1966) presso l'area mediterranea, anche in questo caso non è in grado di esprimere la varietà di sfumature e, soprattutto, le contraddizioni e i paradossi che ne caratterizzano la pratica.

Per quanto spetterà ad un prossimo capitolo affrontare la questione di cosa significhi concretamente essere una donna nel contesto specifico di Las Pajas, vale la pena anticipare quella che lo stesso De Moya (2004: 71) ha riconosciuto come la definizione più appropriata secondo l'ideale maschile dominicano e che si esprime nel detto popolare: "*dama en la calle, cuero en la cama y chopa en la casa*", ovvero "signora in strada, puttana a letto e serva in casa", ad esprimere, di nuovo, il superamento di ogni paradigma binario ed esclusivo, a favore, invece, di una diversità di ruoli e comportamenti legati ad altrettanti contesti specifici, tanto materiali quanto simbolici.

Da questo punto di vista, infatti, la rispettabilità femminile andrebbe difesa soprattutto nello spazio pubblico, quasi a salvaguardare l'immagine sociale di un'apparenza esteriore, mentre nello spazio privato, e soprattutto in quello più intimo, di contro, troverebbe il suo migliore ideale nella più aperta disponibilità sessuale possibile. Se per una donna, essere rispettabile, significa assumere precise condotte pubbliche, quali anzitutto non uscire di casa senza essere accompagnata dal marito, vestirsi con abiti coprenti, non dare scandalo, non alzare la voce e così via, nell'intimità le è richiesto il contrario, così da poter offrire la prova tangibile del suo amore passionale. Essere una "brava moglie", tuttavia, non si esaurisce nell'arte erotica sessuale, ma implica l'adempimento di una serie di compiti domestici legati soprattutto alla cura della casa, come il tenere in ordine, pulire, lavare e, in modo specifico, cucinare bene, poiché, come riferisce ancora De Moya (ibidem): "ci si aspetta che le donne seducano gli uomini preparando pasti squisiti per loro, dal momento in cui si

ritiene che *por la boca muere el pez*” [pesci e uomini si catturano per la gola]. Una “vera donna”, inoltre, una donna rispettabile, non solo dev’essere una “brava moglie”, fuori e dentro casa, ma dev’essere anche una “brava madre”, dedita alla cura e all’educazione dei figli.

Così come per la mascolinità, dunque, anche la femminilità è irriducibile a categorie rigidamente prestabilite. Similmente, inoltre, si declina gerarchicamente in modi diversi lungo le direttrici incrociate della classe e della razza. Le diverse gradazioni del colore di pelle, ad esempio, ne rappresentano un primo evidente marcatore: più la tonalità è scura e più si tenderà a identificare la donna come afro-discendente e di classe bassa, collocandola automaticamente ai gradini inferiori della scala di bellezza ideale, ovvero tra le donne non desiderabili e poco femminili. Di contro, più la tonalità è chiara, e più la donna verrà riconosciuta e apprezzata come tale.

I modelli estetici dominanti presso Las Pajas e nel resto del paese, infatti, riflettono direttamente quei pregiudizi razziali che da lungo tempo hanno coinvolto l’intera società dominicana. Da questo punto di vista, la natura dei capelli costituisce simbolicamente una discriminante di grande rilevanza, poiché, a differenza del colore di pelle, può essere nascosta, enfatizzata o neutralizzata.

A livello nazionale, la “questione dei capelli”, che si declina in *pelo bueno/pelo malo* [capelli buoni/capelli cattivi], risulta infatti sintomatica delle ideologie di razza e classe che pervadono il discorso pubblico e, in particolare, i media televisivi. I capelli corti, neri e ricci, così come le treccine e i relativi accessori colorati, vengono comunemente associati alla cultura africana e, dunque, rimandano ai pregiudizi razziali dell’inferiorità nera. Di contro, i capelli lunghi, chiari e soprattutto lisci, vengono orgogliosamente esibiti e riconosciuti come la dimostrazione di presunte radici spagnole ed europee, ritenute superiori in quanto bianche. Se è vero che, anche per reazione, un numero crescente di ragazze, donne e movimenti ha cominciato a rivendicare quell’identità afro-discendente proprio attraverso l’immagine di una capigliatura in stile afro, è altrettanto vero che la “questione dei capelli” esprime un problema sociale e psicologico ancora irrisolto e altamente conflittuale, talvolta dagli esiti drammatici⁹⁷.

⁹⁷ Il 4 aprile 2018, Ana Esther Severino, una bambina di soli 12 anni, si suicidò impiccandosi, dopo che le era stato impedito di accedere alla scuola che frequentava per via delle treccine che le aveva realizzato la zia. Ancora prima, nel 2016, era balzata alle cronache nazionali la vicenda di Nicky González Mendéz, politologa della UASD (*Universidad Autónoma de Santo Domingo*) che si era vista negare una borsa di

In un contesto sociale fortemente stratificato e competitivo come quello di Las Pajas, dunque, persino i capelli diventano un campo di battaglia in cui si intrecciano – è il termine adatto – questioni di razza, classe e genere, trasformandosi per le donne in un'ulteriore prova di femminilità.

studio per i suoi capelli in stile afro: “Non do borse di studio a persone che portino i capelli come i tuoi, sarò antiquata, ma è così”, le avrebbe detto Ligia Amada Melo de Cardona, ministra dell’Educazione. In un recente saggio dedicato ai saloni di bellezza dominicani, l’antropologo Gerald F. Murray e la sociologa Marina Ortiz sostengono la tesi della trasformazione del paese da una “pigmentocrazia” a una “capellocrazia” (*pelocracia*). Cfr. Murray & Ortiz (2012) e il documentario realizzato nel 2008 da Miguel Parra Jimenez “Pelo bueno, pelo malo”, disponibile liberamente su YouTube al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=Z0EUd7UcNv4>.

CAPITOLO 4

Educazione

Facendo seguito alla letteratura scientifica passata in rassegna nel precedente capitolo, relativa all'archetipo della famiglia afro-discendente e, in particolare, alle modalità in cui questa trova espressione nel contesto caraibico - dove si sono rivelate estremamente significative le ideologie di genere che soggiacciono alla costruzione di modelli di mascolinità e femminilità assai marcati -, questo capitolo, di carattere prevalentemente etnografico, intende illustrare il modo in cui tali modelli prendono concretamente forma nella realtà specifica del *batey* Las Pajas. Mettendo in questione la fissità e la rigidità delle categorie dicotomiche del sistema *casa/strada* e *rispettabilità/reputazione*, si evidenzierà come in un contesto di piantagione istituzionalmente debole, tipico dell'eredità coloniale, la trasmissione sociale di valori e comportamenti passi soprattutto attraverso un'educazione di tipo informale, dove le direttrici di razza e classe risultano tanto fondamentali quanto quella di genere. Si arriverà così a considerare la potenzialità di un approccio intersezionale che possa restituire la "matrice della dominazione" entro cui si costruiscono le diverse identità di genere nel *batey*. Inoltre, dopo aver ripercorso la genesi di una figura chiave per la mascolinità dominicana come quella del *tigre*, mostrandone gli effetti sul contesto locale di Las Pajas, si anticiperà l'emergenza del suo possibile contraltare femminile, la *chapeadora*, volgendo l'attenzione all'importanza che la diffusione di alcuni generi musicali riveste nel veicolare nuove forme di soggettività.

Pedagogia della violenza

Durante la mia ricerca di campo presso il *batey* Las Pajas, in più occasioni ho potuto testimoniare situazioni in cui comportamenti come quelli descritti in conclusione del precedente capitolo, messi in atto da bambini o, viceversa, da bambine, venivano repressi, talvolta duramente, per conto di genitori, fratelli, amici o altri membri della

comunità. La censura si poteva esprimere tramite una semplice ironia o uno scherno giocoso; tramite avvertimenti perentori; tramite la minaccia della violenza o, infine, tramite l'esercizio stesso della violenza, verbale e, in alcuni casi, anche fisica⁹⁸. Spesso, i moniti facevano riferimento esplicito a connotazioni di genere, come quando Eric, il figlio minore di Santos e Maira, presso la cui casa ero ospite, aggredì verbalmente e con qualche strattone Gustavito, il nipote di appena due anni, poiché sorpreso a giocare piacevolmente con la bambola della sorella: "Cosa stai facendo?! – lo redarguì - Ti ho detto che non devi giocare con *quella cosa!*"⁹⁹ O sei forse una bambina?! Dimmelo! Sei una bambina!?"¹⁰⁰. In altri casi, invece, i rimproveri si declinavano lungo l'asse di razza, come quando sentii intimidire un bambino in lacrime che faceva i capricci con la minaccia che se non l'avesse subito fatta finita sarebbe arrivato un *kongó* a portarselo via: "Smettila di piangere come una femminuccia [*mujercita*]! Stai zitto! O vado a chiamare un *kongó!*"¹⁰¹.

A differenza del proverbiale "uomo nero", figura leggendaria e terrificata diffusa nel folclore di molti paesi del mondo¹⁰², compresa la Repubblica Dominicana - dove è soprannominato "Cuco" -, il *kongó* non rimanda a una creatura mitica dell'immaginario fantastico, ma a una categoria di persone ben riconoscibili all'interno del *batey*. Il termine, infatti, viene utilizzato per riferirsi agli ultimi migranti stagionali haitiani arrivati

⁹⁸ Secondo l'indagine ENHOGAR-MICS (2014), il 62,9% dei minori nella fascia d'età 1-14 anni avevano subito almeno una modalità di castigo psicologico (53,7%) o fisico (44,7%) da un membro della famiglia nell'ultimo mese. Un ulteriore studio realizzato dall'organizzazione non governativa World Vision International (2016) ha evidenziato come il 28,3% delle violenze domestiche corporali sui minori si registrino nella fascia più povera della popolazione, contro al 12,9% di quelle registrate nella fascia più ricca, mostrando così una determinante di classe. Inoltre, sebbene il 92,7% dei capifamiglia intervistati si dice contrario all'uso della violenza sui minori, tra coloro che invece lo ritengono un metodo educativo efficace, il 67,7% sono uomini e il 32,3% donne, mostrando in questo caso una determinante di genere.

⁹⁹ Da parte dei maschi, evitare di riferirsi con proprietà di linguaggio a oggetti ritenuti di uso femminile o, in generale, facenti parte dell'ambito domestico, va inteso come presa di distanza più o meno consapevole dall'immaginario femminile che quegli stessi oggetti evocano e dalla minaccia che rappresentano per l'ideale di mascolinità di cui i soggetti partecipano. Riferirsi a una bambola, piuttosto che a un pettine o a una pentola, chiamandola "cosa", se non, in modo ancor più frequente e spregiativo, "roba" (*vaina*), significa mostrare nei suoi confronti un totale disinteresse, quasi a voler dire che non si sa nemmeno bene di che si tratti, a cosa serve, come si utilizzi.

¹⁰⁰ Nota di campo.

¹⁰¹ Nota di campo.

¹⁰² In Italia ci si riferisce all'uomo nero anche con il nome di *Babau*, mentre negli Stati Uniti è conosciuto come *Boogyman* e nei paesi ispanofoni come *Coco*, ma in tutti i casi rimanda a una creatura oscura, non ben definita, dall'aspetto sfuggente e, anche per questo, terrificata, spesso dedita al rapimento di bambini o ghiotta di nasi, piedi e mani. La sua sola evocazione, che intimorisce i bambini disobbedienti o capricciosi, funziona spesso anche come deterrente rispetto a imprese infantili che potrebbero rivelarsi di qualche pericolo, come ad esempio allontanarsi troppo da casa, uscire di notte o avvicinare persone sconosciute.

nella comunità per lavorare come tagliatori di canna da zucchero nelle piantagioni limitrofe. Di qui una connotazione certamente razziale, dal momento che riguarda persone identificate come “nere”, “africane” e “primitive”, ma anche, se non soprattutto, di classe. La popolazione che abita i *bateyes*, infatti, è in gran parte, per non dire del tutto, di ascendenza haitiana – per quanto non molti siano disposti a riconoscerlo¹⁰³ -, e le sfumature del colore di pelle, in questo senso, giocano un ruolo assai significativo. Tuttavia, le gerarchie che organizzano la vita quotidiana nel *batey* poggiano principalmente su distinzioni di classe e al *kongó* è riservato l’ultimo gradino della scala sociale¹⁰⁴. In quanto nuovo arrivato, solitamente egli ha scarse possibilità economiche, è spesso mal vestito e trova rifugio in una misera stanza di una vecchia e fatiscente baracca. Generalmente non parla la lingua spagnola, si esprime in creolo haitiano, pensa solo a lavorare duramente e non si integra alla vita comunitaria. Per tutte queste ragioni, i *kongó* fungono spesso da capri espiatori e ai bambini viene sovente ripetuto di starne alla larga, instillando loro l’idea che siano mossi da malvagità.

La questione della razza e del colore, nei *bateyes* come nel resto del paese, oltre alla direttrice di classe, trova infine un’ulteriore linea di intersezione con il piano della cittadinanza. Quest’ultima costituisce, inevitabilmente, una condizione privilegiata che dà accesso, almeno sulla carta, a pieni diritti e segna dunque un aggiuntivo scarto gerarchico nei confronti di coloro che non possono goderne. Lo scarto si riflette in modo pervasivo a ogni livello di interazione, trovando specialmente nei bambini espressioni incredibilmente esplicite e rivelatrici: “Ei, tu, negro, passami la palla!”, sentii urlare un ragazzino, rivolgendosi a un altro che non aveva più di cinque anni e che d’istinto, senza prestare la minima attenzione alla richiesta, ribatté piccato: “Negro tu! Io sono dominicano e ho il documento!”¹⁰⁵. A tal proposito, secondo l’antropologo norvegese Christian Krohn-Hansen, i problemi di legittimazione della mascolinità dominicana sarebbero sostanzialmente di due tipi: essere considerati poco virili – destando il sospetto dell’omosessualità – ed essere considerati di origine haitiana (1996).

¹⁰³ Vedi cap. 1, nota relativa a Manuel (RQQ, 15/05/2018).

¹⁰⁴ Samuel Martínez (2007: 72) definisce il *kongó* come “l’archetipo di una vita indecente nel *batey*”.

¹⁰⁵ Nota di campo.

L'introiezione e l'incorporazione, fin dai primi anni di vita, delle rappresentazioni e dei modelli di comportamento che circolano nel *batey* si traducono in uno specifico *habitus* (Bourdieu, 1980), vale a dire in disposizioni tanto strutturate quanto strutturanti che si perpetuano all'interno dei gruppi dei pari. A Las Pajas, la censura sistematica di sentimenti, emozioni e, a maggior ragione, atteggiamenti ritenuti incongrui alla propria identità di razza, classe o genere è strutturata da - e struttura - un modello pedagogico basato sulla minaccia, l'intimidazione e la violenza, talvolta non sempre o solo *simbolica* (Bourdieu, 1970, 1977). Eric stesso, che in modo così brusco e autoritario aveva richiamato il povero Gustavito, in diverse occasioni lo avevo visto fuggire rocambolescamente davanti a una cinghia sibilante, impugnata come una frusta da un inferocito Santos. Quali che fossero i motivi, spesso futili, all'origine di tale teatro - a mezza via tra il crudele e l'assurdo -, ciò che rimase impresso nella mia mente fu l'immagine quasi speculare della cuginetta di Gustavito che, con i suoi tre anni, metteva in scena esattamente la stessa replica e, prendendosela con la sorellina - la cui unica colpa era quella di non sedere "correttamente" -, la scudisciava sulle gambe nude con un piccolo ramoscello, mentre con fare grottescamente severo, ma non per questo meno efficace, la rimproverava: "Chiudi le gambe! Si vede tutto! Devi chiudere le gambe, ti ho detto!"¹⁰⁶.

Educazione informale nel batey

Questi semplici aneddoti etnografici, che riflettono concretamente quanto più sopra passato in rassegna nella letteratura scientifica, mostrano in modo puntuale ed esemplare come l'infanzia nel *batey* sia fortemente condizionata da un apprendimento di tipo "informale"¹⁰⁷, dove la dimensione esperienziale e relazionale, estranea a

¹⁰⁶ Nota di campo.

¹⁰⁷ Secondo l'agenzia dell'Unione Europea CEDEFOP (Centro Europeo per lo Sviluppo della Formazione Professionale), questo si definisce come "l'apprendimento risultante dalle attività della vita quotidiana legate al lavoro, alla famiglia o al tempo libero. Non è strutturato in termini di obiettivi di apprendimento, di tempi o di risorse per l'apprendimento. Nella maggior parte dei casi non è intenzionale dal punto di vista del discente", in CEDEFOP (2009: 74). Di contro, dunque, l'apprendimento formale rimanda a modalità e contesti educativi istituzionalizzati, primi fra tutti gli istituti scolastici, esplicitamente concepiti e progettati per l'insegnamento e la trasmissione di specifici saperi e competenze, spesso certificati tramite la produzione di documenti ufficiali. Risulta evidente, tuttavia, come tali distinzioni presentino le criticità caratteristiche di qualsiasi categorizzazione, destinate ad avere confini estremamente labili. Si pensi, per fare un esempio, a quanto può essere normativa e sanzionatoria la disciplina familiare e, viceversa, a quanto siano informali le relazioni - altrettanto efficaci - tra i pari all'interno di una classe di scuola. Per

strutture educative istituzionali, costituisce un dispositivo di trasmissione sociale e culturale di saperi e pratiche, tanto tra i gruppi dei pari quanto tra le diverse generazioni, producendo sistemi di valori e di comportamento che, seppure in continua tensione ed evoluzione, si pongono come modelli di riferimento ideali (Tramma, 2009). Nel corso di varie interviste realizzate con alcune donne residenti a Las Pajas, una delle maggiori lamentele e preoccupazioni emerse dai racconti di coloro che avevano figli pre-adolescenti o adolescenti, riguardava proprio la mancanza di luoghi e attività istituzionali che, all'interno della comunità, potessero servire da punti di riferimento educativo, ludico e ricreativo per le generazioni più giovani: "uno cerca di dare ai suoi figli un'educazione – mi disse Aleida, giovane madre di due bambini e una bambina - ma per andare a scuola bisogna andare fino a Consuelo¹⁰⁸. Per i bambini la vita è difficile qui, perché non hanno un posto dove poter giocare e così devono stare in strada"¹⁰⁹.

Si ricordi come gli stessi Wagley (1959) e Mintz (1965) avessero già fatto notare la caratteristica debolezza e mancanza organizzativa delle comunità caraibiche di piantagione, prive di qualsiasi struttura normativa al di là del regime di controllo espresso dalle gerarchie di lavoro. A tal proposito, secondo lo storico dominicano Frank Moya Pons (1986: 19), profondo conoscitore dei *bateyes*, "dal punto di vista sociale, le piantagioni coloniali distrussero e cancellarono ogni traccia della vita di villaggio e di comunità indigena che si trovava nelle vicinanze [...]. Anche dopo l'abolizione della schiavitù, il sistema di piantagione continuò a esercitare un'influenza sfavorevole per lo sviluppo di una comunità locale forte e coesa".

Il batey come spazio anomico

I 425 *bateyes* che si stima siano oggi presenti in Repubblica Dominicana - e con essi le oltre 200.000 persone che li abitano (CESDEM, 2007) -, non godono di una

tale ragione, in accordo al significato che si intende adottare in questo scritto, d'ora in avanti si privilegerà l'utilizzo del termine "extra-istituzionale" al posto di "informale".

¹⁰⁸ Consuelo è il centro urbano più vicino al *batey* Las Pajas, dove ha sede la scuola media. Si trova a circa 12 km di distanza, ma occorrono più di 30 minuti per raggiungerla, poiché la strada che la collega si presenta in terra battuta non asfaltata. Inoltre, esiste un solo mezzo pubblico di collegamento che la percorre unicamente due volte al giorno, sempre che le condizioni del terreno lo permettano (sono frequenti le inondazioni durante la stagione delle piogge). Si può anche utilizzare un *motoconcho* (taxi su due ruote), ma il costo risulta inaccessibile alla maggior parte degli abitanti del *batey*, soprattutto con la continuità che esige la frequenza scolastica.

¹⁰⁹ Aleida. Intervista di campo. Las Pajas, 19.12.2017.

precisa designazione giuridica, in quanto estranei alle classificazioni legali e amministrative che definiscono la divisione territoriale del paese in Macro-regioni, Regioni, Province, Municipi e Distretti Municipali (Ley 5220-1959/2015). Tutte le comunità che non raggiungono i mille abitanti, infatti, vengono indicate piuttosto genericamente come *sezioni rurali*. Solo in anni recenti, alcuni *bateyes* interessati da un accelerato sviluppo demografico e infrastrutturale, hanno ottenuto lo status di Distretto Municipale. Le motivazioni che normalmente rendono conto di tale conquista, tuttavia, restano significativamente legate non tanto a ragioni demografiche – in ogni caso necessarie - quanto, piuttosto, a uno sviluppo e a un progresso materiale nell’ambito dei servizi offerti¹¹⁰. Il *batey* Las Pajas, dunque, che conta attualmente su circa 700 residenti (RQQ, 2018), nel 2011 ha comunque avanzato – tramite il deputato Moreno Vásquez, eletto nella Provincia di Hato Mayor del Rey con il *Partido di Liberazione Dominicana* (PLD) - un progetto di legge affinché venga riconosciuto come Distretto Municipale. Las Pajas non solo rappresenta molto probabilmente la sezione rurale più popolata dell’intera provincia ma, sebbene sia oggi classificato come *batey* agricolo, o periferico, fino al 1954, anno in cui fu demolito lo stabilimento di macinazione (CUEVAS, 1999: 169), fu a tutti gli effetti un *batey* industriale, o centrale, dunque uno dei luoghi più strategici nella storia dell’industria saccarifera dominicana e, di conseguenza, dell’intero paese.

A differenza di molte comunità limitrofe della zona, e per quanto con intervalli quotidiani di disservizio, il *batey* Las Pajas è collegato alla rete elettrica nazionale e ha accesso, proprio tramite una pompa elettrica, alla fornitura di acqua, sia pure non potabile. Conta inoltre sulla presenza, piuttosto inedita presso altri *bateyes*, di un posto di polizia, di un ambulatorio medico, di una scuola primaria e di un consiglio comunitario (*Junta de Vecinos*), senza considerare le varie botteghe di alimentari - tra cui una macelleria -, cinque chiese - quattro evangeliche e una cattolica -, un centro

¹¹⁰ A titolo esemplare si consideri il caso della sezione *batey* 8, nella provincia di Independencia, assunto a Distretto Municipale, poiché – nei termini della stessa Legge – “ha sperimentato negli ultimi anni un’enorme crescita, raggiungendo livelli di sviluppo straordinari [...]. Conta con i servizi di base efficienti e garantiti dallo Stato dominicano quali: salute, istruzione, collegamenti stradali, mezzi di trasporto pubblici, energia elettrica, posti militari, centri di comunicazione, servizi di posta elettronica, internet e centri di telefonia, farmacie, ambulatori, botteghe popolari, centri commerciali, centri educativi, acquedotti, telefoni pubblici e domestici [...]. Possiede inoltre chiese, cimitero, campo sportivo, fondazioni, club, Consiglio di Sviluppo, Centro delle Madri, Istituto di Sviluppo Integrato della Frontiera, e altro ancora”. Ley N°370-06, Congreso Nacional, Santo Domingo, República Dominicana.

ricreativo d'ispirazione religiosa, un campo da basket, una ricevitoria del lotto, un'officina meccanica, diversi bar e una vera e propria discoteca. Nel complesso, dunque, Las Pajas gode certamente di considerevoli vantaggi rispetto a molti altri *bateyes* della zona e del paese, potendo offrire, soprattutto ai più giovani, diverse attività, prima fra tutte l'istruzione. Ciononostante, l'apprensione materna nei confronti dei rischi sociali rappresentati dalla "strada", in particolar modo per le adolescenti, resta un elemento onnipresente nel discorso pubblico di questa e – a maggior ragione - di altre comunità più svantaggiate. Nella mia precedente ricerca (Zecca, 2015: 220) era emerso come nei *bateyes* più isolati fossero i genitori stessi a impedire che le proprie figlie frequentassero la scuola se per raggiungerla occorreva percorrere lunghi tragitti a piedi tra le piantagioni, dal momento che si erano registrati diversi casi di stupro.

Senza entrare nel merito della qualità della didattica che le scuole rurali sono in grado di offrire, nel caso di Las Pajas l'istruzione è formalmente garantita fino all'età dell'obbligo, pari a 14 anni. Tuttavia, la frequenza scolastica - sia pure incentivata da un sistema di sussidi statali che prevede l'ottemperanza di determinati requisiti, tra cui il 75% delle presenze¹¹¹ - è sottoposta a condizionamenti tanto familiari quanto istituzionali¹¹². Anaís, ad esempio, madre single di due bambine di 13 e 5 anni, che per mantenere la famiglia lavorava nella semina della canna da zucchero, mi spiegava che per questioni pratiche non poteva assolutamente permettersi di mandare a scuola tutti i giorni la figlia maggiore: "l'ho iscritta a un corso che fanno la domenica, così può rimanere in casa a cucinare e sbrigare le faccende domestiche, perché io devo lavorare e non è facile alzarsi alle 5 o alle 6 del mattino e preparare il pranzo, e poi non posso lasciare la piccola in casa da sola, per questo è dura"¹¹³.

Il lavoro infantile, domestico e agricolo, in un contesto di estrema povertà come quello dei *bateyes*, è sempre stato una risorsa fondamentale per l'economia delle famiglie rurali. Gran parte delle donne intervistate sul loro passato, riferivano di non aver mai potuto frequentare nessuna scuola, adducendo come motivazione proprio il sostegno che veniva loro richiesto dai genitori. A questo proposito, si ricordi la

¹¹¹ Targeta de solidaridad (...)

¹¹² Maestri e maestre, in maggioranza residenti al di fuori del *batey*, possono trovare difficoltà a raggiungere la comunità, soprattutto in occasione di forti piogge o tempeste tropicali, impedendo così il regolare esercizio delle lezioni.

¹¹³ Anaís. Intervista di campo. Las Pajas, 28.12.17.

testimonianza di Nora, figlia di un tagliatore di canna che, già a 6 anni, era solita accompagnare il padre nelle piantagioni per aiutarlo in alcune mansioni e che, dopo la morte della madre, all'età di 9 anni, fu mandata presso la capitale della provincia, a San Pedro de Macoris, per lavorare come domestica. Nonostante tale caso – piuttosto comune –, la maggioranza del lavoro infantile femminile si configurava e continua a configurarsi nei *bateyes* in termini di lavoro domestico e di cura. Normalmente, spettava alla controparte maschile collaborare ai lavori agricoli cui si dedicava la figura paterna. Da quando l'attenzione politica, accademica e soprattutto mediatica internazionale ha cominciato a interessarsi alla questione dei diritti umani e lavorativi nelle piantagioni di canna da zucchero dominicane¹¹⁴, con una particolare enfasi sull'utilizzo di manodopera infantile e forzata, è sempre più difficile registrare la presenza di minori in tali contesti¹¹⁵. Di contro, ciò non pare essersi automaticamente tradotto in una maggiore frequentazione scolastica da parte maschile.

Il tema della dispersione scolastica, oltre che del basso rendimento negli studi, tra i giovani maschi afro-discendenti caraibici, al di là della specificità dominicana qui in oggetto, non costituisce una novità nella letteratura sociologica e antropologica di quest'area, bensì rientra come elemento significativo in quel dibattito di lunga data che, a partire dagli studi sulla matrifocalità, oppone due ideologie di genere separate e contrapposte per maschi e femmine, dove tornano continuamente alla ribalta stereotipi e categorie binarie come quelle di reputazione e rispetto, strada e casa o, appunto, lavoro e studio. Lungo tale prospettiva, l'educazione scolastica è stata spesso considerata come afferente al dominio femminile e, di conseguenza, esplicitamente respinta dalla controparte maschile. Che la scuola, ma più in generale l'istruzione, sia "roba da ragazze", come riferito con disprezzo da un bambino giamaicano all'antropologo Barry Chavannes (2002: 53), è dunque un assunto acquisito e condiviso.

Già nel 2013, durante il mio primo campo presso il *batey* Las Pajas, avevo potuto osservare gli sguardi perplessi e piuttosto irridenti che mi rivolgevano i miei coetanei mentre ero intento in qualche lettura nel patio di casa. Un pomeriggio, ricordo che lo stesso Santos, quasi indispettito e scuotendo la testa, espresse il suo dissenso verso

¹¹⁴ Cfr. HRW, 1991; NCHR, 1996; ASI, 1998; CIDH, 1999; Verité, 2011.

¹¹⁵ Stando agli ultimi dati, risalenti al 2014, la percentuale dei minori tra i 5 e i 17 anni impiegati in qualche tipo di lavoro ammonta al 12,8%, coinvolgendo il 16,5% dei bambini e l'8,7% delle bambine. Cfr. ONE. *Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos múltiples ENHOGAR-MICS 2014*.

quello che doveva apparirgli come un incomprensibile vezzo, se non addirittura come una minaccia nei confronti della sua reputazione. Senza nascondere una punta d'orgoglio, mentre si alzava dalla sedia per rientrare in casa – lasciandomi significativamente solo -, bofonchiò: “Io un libro così non lo finisco nemmeno in dieci anni...”. Leggere, insomma, non era proprio un atteggiamento virile – ancor meno con le gambe accavallate, come ero solito fare – e doveva suscitare non pochi dubbi rispetto alla mia mascolinità.

Educazione formale nel batey

In uno studio etnografico comparativo su mascolinità e insuccesso educativo nei Caraibi anglofoni, Odette Parry (2004) ha elaborato a tal proposito un'interessante analisi socio-antropologica che prende le mosse dall'idea, altrettanto diffusa - per quanto implicita -, di scuola come “inganno”. Sulla base di numerose interviste realizzate con maestri e maestre di diverse scuole medie della Giamaica, di Barbados, delle St. Vincent e delle Grendines, Parry mostra come lo scarso rendimento scolastico maschile, venga ricondotto a una visione patriarcale della società che ne attribuisce la responsabilità al genere femminile. Facendo leva sulla tesi della marginalizzazione maschile (Miller, 1986), ovvero sull'idea di una mascolinità fragile e a rischio per colpa di modelli familiari matrifocali, dunque a guida femminile, viene riconosciuto che se i ragazzi rifiutano il sistema scolastico è a causa della predominanza quantitativa e qualitativa delle ragazze. Inoltre, i maschi non solo fallirebbero perché il genere femminile è maggiormente rappresentato (anche nel corpo docenti¹¹⁶) e ottiene migliori risultati in ambito scolastico, ma ancora in ragione del fatto che le stesse ragazze adotterebbero costumi sessuali ritenuti deprecabili.

Secondo diversi insegnanti intervistati da Parry, infatti, le ragazze si dimostrerebbero poco interessate ai loro coetanei, preferendo invece uomini adulti, in grado di ricompensarle con regali e denaro. Di qui, stando a tale logica, la convinzione più sopra accennata che per i maschi “schooling is fooling”, poiché non consente loro di accedere alla sfera sentimentale e sessuale delle compagne di classe o di scuola. Emerge chiaramente, a questo proposito, come l'ostacolo principale sia di natura

¹¹⁶ Di qui la percezione dei maschi come “vittime del sistema educativo”, in PARRY (2004: 168).

economica, dunque si rende altrettanto evidente, da parte maschile, la ricerca di modalità che permettano loro di guadagnarsi del denaro; modalità, queste, inevitabilmente alternative al mondo della scuola e che trovano invece espressione nella “cultura di strada”. Per citare nuovamente Chavannes (2002: 55), dunque, “è il gruppo dei pari che darà il tocco finale, per così dire, alla costruzione della sua identità maschile: eterosessualità omofoba, potere e controllo sulle donne attraverso il controllo delle risorse, paternità e importanza della reputazione”. Rispetto alla questione della diffusa omofobia che caratterizzerebbe l’universo maschile sin dall’adolescenza, non di poco interesse risulta il biasimo che i maestri e le maestre interpellate da Odette Parry rivolgono, di nuovo, alle studentesse: anzitutto, come già riferito, per un comportamento sessuale libertino e mercenario, ritenuto sconveniente al loro genere ma, di conseguenza, per determinare nei maschi, oltre al fallimento scolastico, soprattutto un sentimento e un atteggiamento omofobi, intesi come reazione alla minaccia che la spiccata indipendenza femminile rappresenterebbe per la virilità maschile¹¹⁷. Se gli uomini sono omofobi, in sintesi, la colpa non sarebbe di altri che delle donne.

Ciò che infine emerge dall’analisi di Parry – e che risulta fondamentale per il discorso qui in oggetto - è il modo in cui la scuola “non riflette semplicemente l’ideologia dominante di genere della società in senso ampio, ma produce attivamente le divisioni di genere” (Parry, 2004: 171). Pur senza responsabilizzare oltremodo il lavoro degli insegnanti, e prendendo in considerazione fattori estremamente incisivi come le connotazioni razziali e di classe, Parry non può tuttavia fare a meno di registrare come questi, più o meno consapevolmente, mostrino la tendenza a censurare nei maschi determinati tipi di comportamenti ritenuti “effeminati” e, di contro, a incoraggiarne altri ritenuti invece “virili”, rafforzando così un’identità di genere che, di fatto, rifiuta e si pone in antitesi rispetto all’*ethos dell’educazione scolastica* (Parry, 2004: 180). Di qui l’emergenza e il consolidamento di un *ethos* alternativo che, parafrasando Bourgois (2005), cerca il rispetto nelle strade mediante il riconoscimento sociale del gruppo dei pari, producendo e condividendo *rituali di resistenza* (Hall, 1993) che esprimono una subcultura antagonista alla società dominante del lavoro e della

¹¹⁷ Si noti la risonanza con la definizione di omofobia proposta da Kimmel (1996: 230) precedentemente citata nel paragrafo “Casa e strada”, in Capitolo 3.

legge. Vi è in tutto ciò una sotterranea dinamica di classe, dove attraverso la sfida ai canoni convenzionali della legalità si ritiene di esercitare il proprio diritto a prendersi quel che appare ingiustamente sottratto e, in particolare, le donne. Dunque, se fin da adolescenti i ragazzi riconoscono nel denaro l'unico mezzo per accedere alla disponibilità sessuale di quest'ultime, ecco che la strada diventa il luogo dove imparare a procurarsi le risorse economiche utili a questo proposito.

Il tigre come simbolo della mascolinità dominicana

In un contesto anomico privo di riferimenti istituzionali come quello del *batey* – e, come già segnalato da Wagley (1959) e Mintz (1965), nelle comunità di piantagione caraibiche in generale - la legge si misura sovente con il metro della forza. Non sarebbe dunque azzardato riferirsi a tale scenario facendo ricorso alla classica metafora della giungla, a maggior ragione se, riprendendo la suggestiva classificazione tassonomica proposta da De Moya (2003: 188), tra le varie mascolinità egemoni dominicane troviamo l'etichetta della "tigre". Si tratta, insomma, di sostituire al celebre lupo di hobbesiana memoria un ancor più feroce predatore alfa.

La figura del *tigre* – al maschile in lingua spagnola – ha una storia di lunga data in Repubblica Dominicana e, in ragione di ciò, esprime una serie di significati diversi, spesso ambigui e talvolta contraddittori, ma rappresenta, per dirla con Krohn-Hansen (1996: 121), il "simbolo dominante che genera e condensa le diverse nozioni di mascolinità". Un *tigre*, in Repubblica Dominicana, evoca forse l'immagine più fondante e costitutiva dell'identità maschile nazionale. Secondo la dettagliata ricostruzione storica che ne ha fornito Felipe Collado (1992), tale etichetta – che trova origine al di fuori dei confini nazionali¹¹⁸ - si sarebbe diffusa nel linguaggio comune in seguito al *golpe* del dittatore Rafael Leónidas Trujillo, in particolare tra gli anni '40 e '50 del Novecento, venendo a identificare coloro che in un clima sociale, politico ed economico fortemente oppressivo, riuscivano in qualsiasi modo ad arrangiarsi per "sopravvivere".

Inizialmente - e secondo alcune accezioni ancora oggi - tale capacità non rimandava a pratiche illegali o violente, ma faceva leva su spiccate abilità personali. Tra queste, Collado cita non solo una non meglio definita "intelligenza naturale", ma anche

¹¹⁸ "Il termine tigre si integra alla parlata locale dominicana tramite l'occupazione haitiana (1822-1844, ndr) e si rinforza con l'influenza della radio e della musica cubana", in Collado (1992: 13).

il coraggio, la fortuna, l'intuitività e, non ultima, la dimestichezza con l'arte oratoria; una forza retorica persuasiva giocata al limite con la manipolazione e il cui potere seduttivo era sapientemente sfruttato per conquistare le attenzioni femminili.

Alcune tracce dell'ambivalenza che l'etichetta di *tigre* avrebbe assunto nel corso del tempo - fino a diventare anche sinonimo di delinquente -, sono così rinvenibili già in queste prime sfumature di significato, oltre che, evidentemente, nello stesso contesto sociale che le generò. A tal proposito, di nuovo Krohn-Hansen (1996), riferendosi alla capacità oratoria tipica del *tigre*, riconosce infatti come questa potesse facilmente scivolare nell'imbroglio, facendo esplicito ricorso alla menzogna e, dunque, alla truffa. Dopo la capitolazione di Trujillo, assassinato nel maggio del 1961, decine di migliaia di persone provenienti dalle zone rurali del paese, attratte dalla speranza di una rinascita economica e dall'illusione di un lavoro nel settore industriale, si riversarono verso i principali centri urbani. La capitale Santo Domingo passò da una popolazione di nemmeno 240.000 abitanti nel 1950 a oltre 813.000 nel 1970, con un tasso di crescita per quella forbice di tempo pari al 240%, a fronte di un aumento molto più contenuto della popolazione nazionale che, nello stesso arco di tempo, passò da 2,1 milioni a poco più di 4, significando un esodo rurale di dimensioni inedite (ONE, 1950, 1970). Contrariamente a quanto sperato, tuttavia, al boom demografico urbano non si accompagnò un incremento economico tale da poter assorbire la nuova manodopera nel mercato del lavoro ufficiale, tanto che, secondo quanto riportato da Michael Kleinekathoefer (1987: 10), all'inizio degli anni '80, quasi la metà della popolazione dominicana era impiegata in settori informali dell'economia. Nelle periferie di Santo Domingo sorsero quartieri marginali privi di servizi basici, dove migliaia di persone, potendo contare unicamente sulla loro personale intraprendenza, si guadagnavano da vivere alla giornata. In tale contesto, segnato dallo sradicamento e dalla disgregazione familiare, dalla disoccupazione, dalla povertà e dall'assenza di ammortizzatori sociali, il confine tra informalità e criminalità sfumava inevitabilmente in una vasta zona grigia dove alle attività più comuni e diffuse, come la vendita ambulante e i piccoli commerci, le riparazioni di strada o i servizi domestici, si affiancavano attività illecite più o meno violente nel mondo della droga, della prostituzione, dell'azzardo e della delinquenza comune. Nella cultura di strada, l'unica possibile in un orizzonte sociale di questo tipo, simile appunto a una giungla, l'appellativo di *tigre* cominciò a essere impiegato anche,

se non soprattutto, per identificare le persone che si dedicavano a questo secondo ordine di attività e che, grazie a esse, riuscivano a conquistarsi tanto uno stile di vita altrimenti impensabile quanto un'inedita reputazione. Per render conto di questo slittamento semantico, risulta significativo, inoltre, ricordare come all'indomani dell'assassinio di Trujillo, in un clima politico di grande instabilità, il presidente degli USA Lyndon Johnson (1971: 191) – lo stesso che nel suo paese aveva dichiarato guerra incondizionata alla povertà -, motivò l'invasione militare del 1965 in Repubblica Dominicana sostenendo che “le *tigri* avevano fatto dell'uccisione di poliziotti la loro specialità e questo aveva spinto molti agenti a togliersi le uniformi e a nascondersi. La legge e l'ordine erano stati infranti”. Lo stesso Trujillo, inoltre, per via della sua efferatezza sanguinaria, è passato alla storia con il soprannome di “tigre dei Caraibi”.

A seconda dei contesti, l'appellativo di *tigre* può così assumere un ventaglio di significati diversi e contrapposti, dove tale ambiguità, tuttavia, ne costituisce forse la cifra più emblematica su cui vengono giocate provocatorie allusioni e ammiccamenti. Se all'interno di un registro informale e cameratesco – tra amici, colleghi e familiari¹¹⁹ – è ampiamente diffusa un'accezione positiva del termine, utilizzato anche in guisa di avvertimento per riferirsi a una persona sì intelligente e brillante, ma per nulla ingenua, in molti altri casi e contesti, tale appellativo è connotato negativamente e sta a indicare qualcuno di manifestamente disonesto o, più in generale, un malvivente, in ogni caso un poco di buono da cui sarebbe meglio stare alla larga.

Nell'immaginario collettivo dei bambini e dei ragazzi cresciuti nel contesto del *batey*, la figura del *tigre* esprime l'ideale di mascolinità e successo cui tutti ambiscono. Anzitutto un *tigre* identifica qualcuno che ce l'ha fatta, che è uscito dal *batey*, lasciandosi alle spalle tutto ciò che questo significa: miseria, discriminazione, vergogna. In qualche modo, dunque, esprime simbolicamente il riscatto collettivo di un'intera classe sociale tramite la conquista di una dignità e un rispetto altrimenti negati. Ha l'aura romantica dell'"eroe di tutti i giorni" (Krohn-Hansen 1996: 110) che come un

¹¹⁹ “La famiglia dominicana [...] ha incorporato il termine nella sua quotidianità. Di qui il fatto che la parola *tigre* e le sue declinazioni risultino così comuni nel linguaggio familiare dominicano, oltre che nel linguaggio di strada e di lavoro: ‘mis tigueros’, ‘mi tiguera’, ‘mi tiguere’, ‘los tigueros de mi trabajo’, ‘los tigueros del barrio’, ‘los tigueros de la esquina’, ecc, sono espressioni quotidiane quando ci si riferisce ai figli, a un amico, ai colleghi di lavoro, ai vicini del quartiere”, in Collado (1992: 18). Nella mia esperienza personale, non di rado ho potuto ascoltare ragazzi più o meno adulti complimentarsi giocosamente con quei bambini, anche molto piccoli, che mostravano doti seduttive nei confronti di altre bambine esprimendosi in termini come: “Questo sì che è un *tigre!*”, oppure “Diventerai un *tigre!*”.

improbabile giustiziere solitario si prende quel che ritiene spettargli. A renderlo ancora più affascinante agli occhi delle generazioni più giovani, inoltre, è la sua estetica volutamente trasgressiva, ispirata all'immaginario nero *gangsta-rap* statunitense, dunque a una (contro-)cultura di strada riconosciuta orgogliosamente come espressione di un'appartenenza non solo di classe, ma anche di razza, caratterizzata da precisi codici e simboli di status sociale ed economico: catene e anelli d'oro, orologi di lusso, occhiali da sole firmati, scarpe all'ultima moda, felpe larghe col cappuccio, jeans a cavallo basso, ecc. Ma, soprattutto, grazie al denaro, un *tigre* è sempre circondato da donne avvenenti e disponibili. Ciò che i ragazzi del *batey* non trovano e sanno di non poter ottenere nell'ambiente istituzionalizzato della scuola, sembra così facilmente accessibile nel mondo della strada. Tuttavia, se per le nuove generazioni la figura del *tigre* è un modello di riferimento che suscita ammirazione e rispetto, per le loro madri e nonne, al contrario, rappresenta una vera e propria minaccia.

Felicita, una donna di mezz'età con cui ero solito trascorrere alcune ore di conversazione mentre era intenta a preparare pane e dolci da vendere nella comunità, fu la prima a parlarmi di come nel *batey* - da qualche anno a quella parte - avesse cominciato a circolare la droga. Mi disse che con l'inaugurazione della discoteca e per via della grande quantità di persone che soprattutto nei fine settimana questa attraeva, Las Pajas era diventata un centro di spaccio nel quale si davano appuntamento, nei suoi termini, *los tigres más malos de la ciudad*¹²⁰. A suo dire, la situazione era fuori controllo e rappresentava un grande pericolo per il futuro dei bambini, già che tutti sapevano ma nessuno interveniva. Di fatto, questa sua preoccupazione si rivelò molto più personale di quanto mi avesse inizialmente lasciato credere. Quando entrammo più in confidenza, infatti, non senza una certa apprensione, mi raccontò che:

"ora usano i bambini per muovere la droga. Li prendono di appena 10-11 anni e gli dicono: 'guarda, portami questo pacchettino a Tizio e ti do 100 pesos'. Loro glielo portano e con due o tre passeggiate si guadagnano quello che una persona normale guadagna in un giorno. Credevo che anche il mio nipotino fosse entrato in quel brutto giro, e così lo mandai via dal *batey*, lo mandai da suo padre"¹²¹.

¹²⁰ Nota di campo.

¹²¹ Felicita, *batey* Las Pajas, 09.01.18

Quando chiesi a Felicità come le venne il dubbio che suo nipote potesse essere coinvolto, mi rispose semplicemente che era sempre fuori casa, in mezzo alla strada, non spiegava mai cosa facesse e, soprattutto, aveva per le mani troppi soldi. Inoltre, aggiunse, aveva anche cominciato a rispondere male, a *non portare rispetto*. Un elemento significativo, tuttavia, nel tentativo di comprensione che Felicità provò a fare riguardo alle motivazioni che secondo lei stavano portando a una degenerazione della comunità, non solo trovava espressione concreta nella comparsa della nuova discoteca e in tutti i vizi che questa comportava - idea supportata dalle sue forti convinzioni religiose di fedele pentecostale -, ma poneva la più ampia questione sociale del lavoro e del sempre più difficile accesso a un salario: "una volta non c'era niente di tutto questo, non c'era droga, non c'era tanta corruzione, forse perché ora c'è meno lavoro"¹²².

Repubblica Dominicana, snodo del narcotraffico internazionale

Il deterioramento economico e sociale che ha cominciato a investire i *bateyes* a partire dalla metà degli anni '80 del secolo scorso - in coincidenza con la caduta internazionale dei prezzi dello zucchero di canna¹²³ -, aggravato dalla svendita, alla fine degli anni '90, della maggior parte delle piantagioni statali a investitori privati (che si sono disinteressati delle comunità agricole) e, infine, ulteriormente acuito dalle strategie di diversificazione dell'economia nazionale (non più legata all'esportazione di zucchero), oltre che dalla meccanizzazione agricola, è inevitabilmente culminato in una crisi occupazionale che ha lasciato senza fonte di reddito migliaia di lavoratori e, indirettamente, anche molte donne. Di pari passo con lo sviluppo di un'economia che ha fatto dei servizi e soprattutto del turismo il suo cavallo di battaglia - tanto da ricavarne il 61% di un PIL in costante crescita (CIA 2018) -, la Repubblica Dominicana si è imposta negli ultimi anni come lo snodo principale della nuova rotta commerciale del traffico di cocaina tra Sud e Nordamerica, non solo per la sua strategica posizione geografica, ma perché dal 2008, a seguito dell'"Iniziativa Merida"¹²⁴, la rotta

¹²² Felicità, batey Las Pajas, 09.01.18

¹²³ Si consideri che alla fine del 1975 una libbra di zucchero era quotata sul mercato internazionale 60 centesimi di dollaro, ma appena dieci anni più tardi, nel 1985, il suo prezzo crollò drasticamente arrivando a valere meno di 3 centesimi. Cfr. <https://www.macrotrends.net/2537/sugar-prices-historical-chart-data>.

¹²⁴ L'"Iniziativa Merida" è un trattato internazionale, promosso dagli USA e firmato nel 2008 presso la capitale dello Yucatan in Messico, che coinvolge tutti gli stati centroamericani con l'obiettivo di

centroamericana¹²⁵ si è rivelata sempre più insicura e rischiosa. Gli oltre 5 milioni di turisti che ogni anno entrano ed escono dal paese (Ministero del Turismo, 2018), i 6 aeroporti internazionali e i 16 porti marittimi, la diffusa corruzione negli apparati statali e le nuove relazioni che la criminalità organizzata locale ha intessuto con i cartelli colombiani e venezuelani, hanno reso la Repubblica Dominicana un ponte imprescindibile per il traffico di droga verso gli Stati Uniti e, attraverso la Spagna, anche verso l'Europa (InSight Crime, 2018). Inevitabilmente, l'espansione di questo mercato tanto pericoloso quanto redditizio non ha risparmiato nemmeno le zone più remote del paese. Come mi confermò il sociologo e musicista dominicano Roldán Marmol (Intervista privata, 2018), la diffusione capillare della rete di spaccio è penetrata finanche nei *bateyes*, alterandone le gerarchie di potere e, attraverso la recluta di giovanissime sentinelle e piccoli corrieri, ha determinato anche un condizionamento nelle relazioni di genere, ulteriormente piegate in senso mercenario:

“Questo paese, negli ultimi anni, si è configurato come il centro di smistamento del narcotraffico internazionale e questo ha comportato una trasformazione radicale a livello dei quartieri e anche nei *bateyes*, luoghi tradizionalmente marginali che ora possono contare su una nuova sfera economica dove il diffuso micro-traffico di droga, a livello popolare, ha generato un potere non solo economico, ma sociale e culturale straordinari, prima impensabili. A tal punto che gruppi di bambini, giovani e adolescenti sono entrati a far parte di questo ingranaggio, trasformando radicalmente i quartieri e gli stessi *bateyes*, ma trasformando anche le relazioni di genere. La maggior disponibilità di denaro ha cambiato le condizioni per i rapporti tra uomini e donne, determinando in quest'ultime una rivalità e una concorrenza prima insolite. Come tu stesso hai potuto notare, in molti *bateyes*, cioè nei luoghi più dimenticati e poveri di questo paese, sono comparse una miriade di discoteche e bar dove puoi vedere persone appartenenti agli strati sociali più popolari consumare uno champagne di marca”¹²⁶.

contrastare il traffico di droga, il crimine organizzato e il riciclaggio di denaro. Il costo dell'operazione, articolato in programmi di rafforzamento dei controlli alle frontiere, sostegno logistico e operativo, armamenti e addestramento di personale specializzato, supera il miliardo e mezzo di dollari.

¹²⁵ Fa riferimento al percorso via terra che, partendo da Colombia e Venezuela, attraversa Panama, Costa Rica, Nicaragua, Honduras (o El Salvador) e Guatemala, approda in Messico, e trova infine il suo capolinea negli USA.

¹²⁶ Marmol, Roldán. Intervista. Santo Domingo, 30.05.18

La discoteca come luogo della perdizione

Parallelamente alla preoccupazione per la mancanza di luoghi e attività istituzionali ludico-ricreative che potessero tenere lontani dai pericoli della strada gli adolescenti e le adolescenti di Las Pajas, molte delle donne che ho avuto modo di intervistare esprimevano altrettanta inquietudine per la nuova realtà della discoteca, a volte riconosciuta come una vera e propria maledizione, non solo – come riferito da Felicita – per la questione della droga e il coinvolgimento dei bambini, ma anche – come accennato da Marmol – per la minaccia che ha rappresentato nell’ambito delle relazioni di genere e, in particolare, per dirla con Wilson (1969), riguardo alla rispettabilità femminile. Spinte dalla necessità economica, ma soprattutto sempre più attratte dalla possibilità di ottenere guadagni facili che permettano loro di procurarsi beni di consumo “effimeri”, molte adolescenti hanno intrapreso la via della prostituzione, vendendo il proprio corpo a uomini tendenzialmente adulti.

Quanto registrato da Parry (2004) nelle Antille anglofone in riferimento alle aspirazioni femminili tra le adolescenti – poco interessate ai compagni di scuola, poiché incapaci di ricambiare la loro disponibilità sessuale con qualche forma di ricompensa – troverebbe dunque, anche in questo contesto, un’ulteriore conferma. Quando domandai a Brenda, una ragazza di sedici anni che frequentava la scuola di Consuelo, cosa avrebbe desiderato fare da grande, tagliò corto e senza alcun imbarazzo mi rispose che non avrebbe portato a termine gli studi, già che intendeva trasferirsi a Samaná – una delle località turistiche più frequentate dagli stranieri – a “prendersi un vecchio” [*a conseguirme un viejo*], preferibilmente francese o tedesco, così da potersi far mantenere a vita. A tal proposito, come scoprii durante un’altra occasione, Brenda si era già attivata nella ricerca del suo obiettivo attraverso uno specifico uso dei *social media* che, d’altra parte, mi resi conto essere alquanto diffuso tra le adolescenti - e non solo - della comunità. Nel frattempo, tuttavia, la discoteca di Las Pajas e di altri *bateyes* poteva offrire le prime opportunità per sperimentare questo spiccato approccio utilitaristico alle relazioni. Come concluse Aleida, la donna che con il pensiero rivolto ai suoi figli mi spiegò quanto fosse desolante per i più giovani vivere in una comunità priva di iniziative dedicate alla loro formazione e al loro intrattenimento,

“il vero problema, qui, è la discoteca. Voglio dire che molte ragazze si avvicinano troppo presto alle feste, al divertimento, e quindi anche all’alcool, perché non ci sono altri posti dove passare il tempo, non c’è niente, e allora quando tornano da scuola, sempre che ci vadano, le vedi lì, che gironzolano attorno agli uomini più grandi...ragazze di 14-15 anni. È questo che fanno quando le vedi in mezzo alla strada, si prostituiscono invece di studiare”¹²⁷.

La dispersione scolastica, lungi dall’essere una questione prettamente maschile – come vorrebbero lasciar intendere le tradizionali categorie interpretative esposte nel capitolo precedente, relative a concezioni binarie delle ideologie e dei ruoli di genere – interessa dunque in modi diversi anche la controparte femminile. Non solo, come nel caso della figlia di Anaís, spesso le ragazze e le bambine dei *bateyes* non possono permettersi di frequentare la scuola poiché impegnate nei lavori domestici e di cura; non solo, in altri casi, non hanno accesso all’istruzione o è impedito loro di proseguire gli studi poiché prive di documenti¹²⁸; ma, sempre più di frequente, molte di loro scelgono deliberatamente di non impegnarsi con la scuola, preferendo la strada della prostituzione. Rispetto a quest’ultima scelta, ritenuta per alcune modalità di carattere generazionale, vale qui la pena riportare le testimonianze di Cristelle e - ancora una volta - di Felicita, poiché entrambe lasciano intendere come tale condotta costituisca appunto una nuova tendenza o, almeno, una tendenza ben più accentuata rispetto al passato. Secondo Cristelle, una donna single di cinquant’anni, madre di tre figlie già grandi, che si è sempre data da fare per mantenere la sua famiglia lavorando per anni come sarta nella zona franca di San Pedro de Macoris, ma dedicandosi anche a ogni tipo di impiego le capitasse a tiro (coltivatrice, domestica, venditrice ambulante, ecc),

“le giovani di oggi cercano la vita facile, nelle feste, mi capisci? Ci sono ragazzine di 13 e 14 anni che si prostituiscono, perché è vero che non c’è lavoro, ma non gli interessa vivere del loro sudore. Dal momento in cui si alzano al mattino pensano solo a infilarsi dei jeans stretti, mettersi il rossetto,

¹²⁷ Aleida. Intervista di campo. Las Pajas, 19.12.2017, p.6.

¹²⁸ Secondo un’indagine del 2014 realizzata dall’UNHCR in sinergia con l’UNICEF e l’UNDP in 39 *bateyes* della regione sud (Enriquillo) ed est (Yuma/Higuamo) della Repubblica Dominicana, il 23,1% delle persone nate nel paese che si trovano nella fascia d’età 5-17 – dunque in età scolastica - non possiede un certificato di nascita (indispensabile per ottenere altri documenti quali la carta di identità o il passaporto e accedere dunque alla cittadinanza). Tale cifra sale al 54,2% nella fascia 18-59 e addirittura al 65,6% tra gli over 60. Ancor più significativo risulta il dato secondo cui, persino tra le seconde generazioni di ascendenza haitiana, ben il 47,1% è sprovvisto del certificato di nascita. Cfr. Reporte de Estudio Línea Base. Proyecto Inter-agencial Seguridad Humana en los Bateyes de la República Dominicana (UNHCR, UNICEF, UNDP). República Dominicana, 2014.

farsi belle e andare in mezzo alla strada. Perché è la cosa più facile: ti fai un bagno, ti metti un po' di profumo e ti siedi al bar ad aspettare che passi un uomo che ti offra da bere e se l'uomo ti piace, allora vai con lui. Le ragazze non vanno a scuola. Dicono di andarci, ma si portano dietro un cambio nello zaino e vanno nei bar, mentre le madri pensano che siano a scuola. Questa è la loro vita adesso..."¹²⁹.

Anche Felicita mi confermò quanto riferito da Cristelle, aggiungendo però un elemento tanto imprevisto quanto decisivo per la vita delle giovani ragazze che, quasi per gioco – “come fosse un hobby”¹³⁰ -, decidono di dedicarsi al lavoro sessuale e che si configura come un vero e proprio punto di non ritorno:

“Uno si sacrifica per mandarle a scuola, e poi ti accorgi che non ci vanno, che restano fuori, in mezzo alla strada, per uscire con gli uomini. Già da quando hanno 12 anni cominciano ad avere rapporti con quelli che chiamano “fidanzatini” o “amichetti”, gli si concedono, poi ne cercano un altro, e vanno avanti così finché non te ne accorgi, ma è troppo tardi...perché l'errore è già stato fatto e tu lo vieni a sapere solo quando restano incinta, e a quel punto cosa puoi fare? È finita... È una cosa davvero triste, perché questo è un *batey* che è migliorato molto, ma allo stesso tempo sono arrivati problemi che prima non c'erano”¹³¹.

Gravidanze precoci e prostituzione

Il fenomeno delle gravidanze precoci di certo non rappresenta una novità in Repubblica Dominicana né, tantomeno, per la realtà specifica dei *bateyes*. Secondo un report pubblicato dal *Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo* (PNUD, 2017), a livello nazionale, il 22% delle persone di sesso femminile comprese nella fascia d'età 12-19 ha già affrontato almeno una gravidanza. Tale dato, che si mantiene pressoché invariato da oltre trent'anni, risulta di gran lunga superiore rispetto alla media dei paesi latinoamericani e caraibici, ma è ancora più significativo se lo si analizza circoscrivendone l'incidenza ai soli *bateyes*. Un'indagine del 2014 (UNHCR, UNICEF, UNDP), infatti, ha stimato che in tali contesti la percentuale raggiunge il 50% e, secondo il mio censimento (2018), come riportato nel precedente capitolo, il 70% delle madri di Las Pajas ha partorito il primo figlio prima dei 20 anni. Il documento del PNUD (2017) identifica la povertà come il principale determinante per le gravidanze tra le

¹²⁹ Cristelle. Intervista di campo. Las Pajas, 20.12.17

¹³⁰ Danaris. Intervista telefonica. Las Pajas, 05.02.19.

¹³¹ Felicita. Intervista di campo. Las Pajas, 09.01.18.

adolescenti, associando il fenomeno anche alla scarsa scolarizzazione, frutto di pregiudizi di genere assai radicati che relegano la donna all'ambito domestico e riproduttivo. A tal proposito, tuttavia, occorre inoltre tenere presente che, soprattutto nei *bateyes*, l'accesso all'informazione sui metodi contraccettivi e, di conseguenza, il loro utilizzo, risulta fortemente limitato. Stando all'indagine UNHCR, UNICEF, UNDP (2014), il 16,7% degli adolescenti e delle adolescenti tra i 12 e i 18 anni non sa come prevenire le gravidanze e solo il 47% delle donne intervistate riferisce di fare ricorso a qualche forma di anticoncezionale. Interessante, infine, il dato relativo alla responsabilità contraccettiva che, in una delle due regioni prese a campione dall'indagine (Enriquillo), viene ritenuta per il 22% esclusivamente femminile.

Povertà, lavoro domestico e dispersione scolastica, oltre a configurarsi come causa delle gravidanze precoci, ne sono in molti casi anche una conseguenza. Se è vero che per una adolescente dominicana, il rischio di rimanere incinta è di sei volte maggiore tra coloro che hanno conseguito la licenza elementare rispetto a coloro che hanno completato gli studi superiori, è altrettanto vero che il 20% delle adolescenti tra i 15 e i 19 anni abbandona la scuola proprio perché incinta¹³² (ENDESA, 2013). A tal proposito, un ultimo dato estremamente significativo rilevato dall'indagine del PNUD sostiene che, a livello nazionale, solo il 50% delle adolescenti madri era precedentemente legato al partner con cui ha generato il figlio, di conseguenza, per un'altra metà del campione, la gravidanza si è configurata come il risultato di un rapporto occasionale.

Da queste premesse, in molti casi, ne discende l'instaurarsi di un circolo vizioso dove la nascita di un figlio durante l'età adolescenziale - specialmente in un contesto di povertà estrema come quello dei *bateyes*, che non è in grado di assicurare sufficienti fonti di reddito alle donne -, comporta la ricerca di un uomo che possa farsi carico del mantenimento di entrambi. Molto spesso, tuttavia, l'esito della nuova relazione di coppia, in ragione dell'elevata precarietà esistenziale e dei rigidi pregiudizi di genere caratteristici di tali comunità, si risolve in una nuova gravidanza che riproduce la situazione di partenza, in un ciclo inevitabilmente destinato a protrarsi in modo sempre più stringente: "io stessa, quando rimasi incinta del mio primo figlio, suo padre se ne andò via e così dovetti darmi da fare, e per il bisogno cercai un altro uomo, ma anche lui

¹³² Il dato sale al 31% nei *bateyes* in cui si è svolta la ricerca dell'UNHCR, UNICEF, UNDP (2014).

mi abbandonò quando restai di nuovo incinta, e così mi ritrovai con lo stesso problema, ma con due figli”, sintetizzò efficacemente Nora prima di concludere che “è difficile qui trovare una donna che abbia avuto un solo uomo come padre dei suoi figli”¹³³. In effetti, stando ai dati che ho potuto raccogliere presso il *batey* Las Pajas, dove vive Nora, il 61% delle donne con 3 o più figli li ha concepiti con almeno 2 partner differenti e il 38% delle donne con 4 o più figli con almeno 3. La maggior parte delle donne intervistate, inoltre, ha aggiunto di aver occasionalmente, o per alcuni periodi intermittenti della vita, fatto ricorso alla prostituzione per fronteggiare l’urgenza economica che la nascita dei figli comportava.

Come già anticipato, dunque, il fenomeno delle gravidanze precoci, del lavoro sessuale e della loro mutua interconnessione, non costituiscono un fatto inedito per l’esperienza femminile nel *batey*. Oltre trent'anni fa, Moya Pons (1986) riconosceva la prostituzione femminile come una pratica tanto diffusa quanto significativa all'interno dei *bateyes* dominicani, affermando che se agli uomini offriva la possibilità di esercitare la propria mascolinità (facendoli sentire delle *personas*, oltre che dei lavoratori), per le donne si configurava invece nei termini di una fonte di reddito. Moya Pons riporta che la motivazione principale che spingeva le donne a prostituirsi era proprio la ristrettezza economica, sebbene la povertà da sola non costituisse ragione sufficiente (p.71). Un'informazione estremamente interessante fornita nel suo ampio studio sui *bateyes* riguarda inoltre la loro composizione demografica, dove l'indice di mascolinità sarebbe stato addirittura superiore al 150%. Stando all'analisi di Moya Pons, era possibile distinguere tre tipologie differenti di prostituzione: la prima - non a caso - identificava quella esercitata da donne che venivano "importate" nel *batey*, principalmente da Haiti, per dedicarsi in modo quasi esclusivo al lavoro sessuale. Si trattava principalmente di donne che sottostavano alle disposizioni della gerarchia amministrativa locale e che venivano fatte prostituire nei bar o in veri e propri bordelli, anche se in alcuni casi potevano lavorare per conto proprio e, in altri casi ancora, non dedicarsi affatto al lavoro sessuale¹³⁴. Anche in ragione della disparità demografica tra maschi e femmine più sopra menzionata, secondo Samuel Martinez (2007: 80), il traffico delle donne nei

¹³³ Nora. Intervista di campo. Las pajas, 27.06.18.

¹³⁴ Al fine di render conto del peso che la dimensione razziale aggiungeva a quella di classe e di genere, risulta significativo il fatto che le prestazioni sessuali avessero tariffe diverse a seconda della tonalità del colore di pelle delle donne. Cfr. Moya Pons (1986: 71).

bateyes rispondeva più in generale a una questione di controllo: "riconoscendo anche che sarebbe stato incredibilmente costoso mantenere una sorveglianza continua su ogni bracciante per tutta la durata del raccolto, i capi dell'impresa pensano che le donne siano una delle 'carote' che attraggono i lavoratori nei loro *bateyes* e che li trattengono sul posto". Come uno degli stessi capi riferì a Martinez (2007: 80): "un *batey* senza donne sarebbe presto un *batey* senza uomini". La seconda tipologia di prostituzione identificava invece quella esercitata da donne residenti nel *batey* che, tuttavia, per ovvi motivi, si spostavano in altre comunità per lavorare. La terza, infine, identificava quella esercitata dalle compagne, mogli o figlie di un lavoratore rimasto disoccupato. Quest'ultima tipologia era prevalente durante il cosiddetto *tiempo muerto* - quel periodo che intercorre tra una stagione del raccolto e la successiva -, dove la domanda di lavoro si riduce notevolmente. Nella mia precedente ricerca (Zecca, 2015: 206) era emerso non solo che tale forma di prostituzione fosse ancora occasionalmente presente, ma che in alcuni casi erano gli stessi impiegati delle imprese saccarifere a esercitare pressioni sui lavoratori affinché cedessero le loro mogli o figlie, per poi ripagarli con l'offerta di un impiego. L'incidenza e la diffusione di tale fenomeno, tuttavia, resta per lo più sommersa, dal momento che per ragioni diverse – tutte ben comprensibili - nessuno dei soggetti coinvolti vorrebbe che si venisse a sapere. Ai tempi dell'indagine condotta da Moya Pons (1986: 96), il giudizio della comunità rispetto al tema generale della prostituzione veniva descritto come "tollerante". Anche Martinez (2007: 83), che iniziò la sua ricerca negli stessi anni, confermò tale percezione sostenendo che nei *bateyes* il lavoro sessuale non era così stigmatizzato come nel resto del paese, in ragione del fatto che la povertà estrema e la necessità di vestire e nutrire i propri figli rendevano tale pratica socialmente accettabile e meno riprovevole agli occhi dell'opinione pubblica locale. Lo stesso Moya Pons (1986: 71), tuttavia, aggiunse anche un elemento estremamente significativo per il discorso che si sta qui delineando e che, in qualche modo, evoca quel diverso approccio alle relazioni sessuali di natura utilitaristica poc'anzi accennato, non più definibile esclusivamente in termini di sopravvivenza, bensì legato anche a un desiderio consumistico-capitalista. Sempre riguardo al tema della prostituzione, egli segnala infatti che "la posizione delle donne del *batey* tende a essere ambigua: da un lato condannano e criticano tale

comportamento, ma dall'altro riconoscono con ammirazione che le prostitute vestono e mangiano meglio di loro, apparentemente con minor sforzo e più facilità”.

Durante le mie conversazioni con le donne del *batey* Las Pajas, emerse in più occasioni e in modo evidente non solo un giudizio diffuso di forte preoccupazione nei confronti delle generazioni più giovani, ma anche una sorta di malcelato risentimento per le ragioni che sempre più spesso - e sempre più presto - le spingevano verso il mondo dei rapporti sessuali a pagamento. Non senza rammarico, Nora mi spiegò la natura di questi cambiamenti dicendo che

“adesso le ragazzine, da quando hanno 13-14 anni vogliono farsi i capelli¹³⁵, vogliono il cellulare, vogliono molte altre cose costose e *decidono* che quello [la prostituzione] è il modo più facile per ottenerle, ma prima non era così, perché normalmente, come nel mio caso, i figli più grandi, maschi e femmine, lavoravano già da piccoli per aiutare la famiglia”¹³⁶.

Nella testimonianza di Nora è possibile riconoscere l'intreccio di almeno due elementi significativi: la prostituzione intesa nei termini di una scelta, più che per necessità e - strettamente collegato a questa - l'ideale consumistico di superamento *individuale* che ne sta alla base, ben diverso dalle ragioni di sopravvivenza familiare e di mantenimento della prole che hanno caratterizzato l'esperienza prostitutiva di Nora e della maggior parte delle donne che ho potuto intervistare. Anche Yasmine, con parole simili, mi espresse le medesime convinzioni, facendo riferimento alla ricerca dell'interesse personale, della libertà e del semplice piacere come il movente principale che secondo lei animava le nuove generazioni. Con un lungo trascorso nell'ambiente del lavoro sessuale, tanto nei *bateyes* quanto nelle zone turistiche del paese, Yasmine aveva compiuto 38 anni di vita quando la conobbi. Mi raccontò che aveva cresciuto i suoi due figli, ora di 19 e 23 anni, completamente da sola, poiché entrambi gli uomini con cui li aveva concepiti l'avevano abbandonata ancora incinta. Dopo aver vissuto con oltre dieci partner diversi – tutti *cattivi*, com'era solita ripetere -, da qualche anno aveva stabilito una relazione con un muratore haitiano di La Romana che la visitava un weekend al mese - ma a volte non si faceva vedere anche per due o tre mesi -, e che le mandava il

¹³⁵ Si riferisce all'applicazione di *extensions*, alla tinta o anche semplicemente alla lisciatura dei capelli; pratiche estremamente in voga e diffuse tra la popolazione dominicana, specialmente di classe sociale bassa e afro-discendente.

¹³⁶ Nora. Intervista telefonica. Las Pajas, 27.01.2019.

minimo indispensabile per sopravvivere. Rientrato dal mio periodo di campo, venni a sapere che anche quest'uomo aveva fatto perdere le sue tracce, probabilmente per tornare ad Haiti, e così Yasmine non aveva potuto fare altro che riprendere la strada. L'ultima volta che la sentii al telefono, tuttavia, le sue parole tradivano un certo rancore, principalmente per un motivo di competizione generazionale:

“Senti cosa succede con le giovani di adesso: che vanno a prostituirsi non per bisogno, ma perché vogliono sentirsi libere. Allora le donne che lo fanno per bisogno, per colpa di quelle ragazzine, se vanno in strada non trovano niente, perché gli uomini, la maggioranza, preferisce le ragazzine e le trovano facilmente, perché basta che gli offrono da bere, le portano a fare un giro in moto, gli regalano qualcosa, ed è fatta. Le cose sono cambiate, ma quelle che lo fanno veramente per bisogno non trovano più niente, perché le giovani lo fanno solo per interesse personale. Alcune no, ma solo dopo che restano incinta, perché non trovano lavoro, la famiglia non le aiuta e così via, ma non tutte. Molte lo fanno per semplice piacere.”¹³⁷.

Affrontando il tema della prostituzione adolescenziale e della sua trasformazione, così come mi veniva raccontata dalle donne di Las Pajas, senza fare ricorso a interviste strutturate, bensì lasciando esprimere liberamente le mie interlocutrici in modo che emergessero spontaneamente le questioni che ritenevano più rilevanti, mi imbattei in un'ulteriore fonte di grande preoccupazione per le madri del *batey*. Si ricorderà il caso di Anaís cui ho fatto precedentemente riferimento: giovane donna single di 36 anni che per mantenere le due figlie di 13 e 5 anni si dedicava al lavoro nei campi, seminando canna da zucchero, e che dunque, impossibilitata ad accudire la più piccola, per non lasciarla sola, aveva dovuto sacrificare l'istruzione della maggiore, affinché questa si dedicasse anche ai lavori di casa. Quando domandai ad Anaís se non si sentisse sola e se non desiderasse quindi trovare un uomo con cui instaurare una relazione stabile, che potesse inoltre aiutarla economicamente, la sua risposta aggiunse risvolti inquietanti alle già complicate relazioni di genere e generazione finora illustrate:

“Gli uomini adesso non vogliono più donne mature, cercano solo le ragazzine. Per loro io sono una vecchia, perché le ragazzine che si trovano in giro oggi hanno anche 10-12 anni, e gli uomini cercano quel tipo di ragazze. Figurati

¹³⁷ Yasmine. Intervista telefonica. Las Pajas, 25.01.19

che qui ci sono uomini adulti che *innamorano* le loro figliastre, le figlie della loro compagna, sta succedendo anche questo [...]. Io non voglio più un nuovo marito, non voglio una persona che mi porti altri problemi in casa, perché quando conosci un uomo all'inizio va tutto bene, ma dopo poco lui si trasforma, cambia, e io sono molto gelosa delle mie figlie, penso solo a loro. Un tempo potevi vivere con un uomo e lui rispettava le tue figlie, ma oggi quel rispetto non c'è più, e allora perché dovrei trovarmi un uomo?"¹³⁸.

È ancora una volta Nora a confermare quanto riferitomi da Anaís e a evocare l'intreccio di questioni apparentemente separate e distanti tra loro, come la prostituzione adolescenziale e le gravidanze precoci, la mascolinità egemone e gli abusi sessuali sui minori, l'accesso differenziale al lavoro e la povertà estrema, la dipendenza economica e la matrifocalità:

“Un altro problema che stiamo soffrendo molto qui, ed è la ragione per cui noi madri restiamo sole con i nostri figli, senza poter lavorare, è che molte volte i patrigni vanno con tua figlia o con tuo figlio, perché non gli importa se è un bambino o una bambina, visto che ora come ora li stanno violentando entrambi...e siccome stiamo vedendo tanti casi di questo tipo, noi madri siamo rimaste sole, ma certo che è dura, è durissima, perché non vogliamo più uomini in casa e cerchiamo di guadagnarci i nostri soldi con il lavoro, ma il lavoro non c'è, e se vai fuori a lavorare allora devi lasciare i tuoi figli da soli, ma è rischioso, e allora facciamo qualsiasi cosa, tutto quello che serve, capisci?”¹³⁹.

Una prospettiva intersezionale

In modo implicito, le parole di Nora – così come quelle delle altre donne precedentemente citate - chiamano in causa diversi piani su cui agiscono specifiche discriminazioni e oppressioni. Lungi dal poter considerare tali piani in modo autonomo e indipendente, essi collaborano invece sinergicamente nella costruzione di una rete che imbriglia le esistenze concrete delle persone. A questo proposito, se la prospettiva intersezionale (Crenshaw 1989, 1990) ci invita a considerare la simultaneità e la multidimensionalità attraverso le quali categorie come il genere, la razza, la classe e l'età interagiscono tra loro nella definizione delle identità personali, un'ulteriore contributo all'analisi di come queste identità vengono giocate nel contesto sociale, economico e politico più ampio è offerto dal concetto di “matrix of domination”

¹³⁸ Anaís. Intervista di campo. Las Pajas, 28.12.17

¹³⁹ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 27.06.18

elaborato da Patricia Hill Collins (1990: 227-228), il cui obiettivo è esattamente quello di “descrivere l’organizzazione sociale generale all’interno della quale l’intersecazione delle oppressioni si origina, si sviluppa ed è contenuta”. Si tratta, dunque, di riconoscere le dinamiche di potere che costruiscono, sostengono e legittimano, tanto ideologicamente quanto concretamente, le modalità in cui si articolano reciprocamente le diverse discriminazioni. A questo proposito, Collins (1990: 276-289) individua quattro sfere in cui si esercitano tali specifiche funzioni del potere. La prima, che definisce come “dominio strutturale”, si riferisce al modo in cui le istituzioni organizzano l’oppressione attraverso specifiche politiche di esclusione ai diritti e alle risorse (si pensi alla riforma costituzionale del 2010 e alla *Sentenza 168/13*). La seconda, che definisce come “dominio disciplinare” - e il richiamo a Foucault non è certo casuale -, ha il compito di gestire l’oppressione e trova nella burocrazia il suo strumento privilegiato (in questo caso si pensi alla *Legge 169/14* e alle innumerevoli difficoltà di accesso al processo di naturalizzazione). La terza, definita come “dominio egemonico” - e anche in questo caso la terminologia non lascia spazio a dubbi -, è tesa a giustificare e legittimare l’oppressione facendo ricorso alla manipolazione ideologico-culturale e alla costruzione di un “senso comune”. La quarta, infine, che Collins definisce come “dominio interpersonale”, normalizza l’oppressione nell’esperienza quotidiana degli individui. Ha quindi a che fare con la dimensione micro-sociale, della vita di tutti i giorni, dove le forme di potere e di oppressione di scala più ampia vengono incorporate, più o meno consapevolmente, dai soggetti. È l’insieme di questi domini, all’interno dei quali operano intersezionalmente gli assi della razza, del genere, della classe, dell’età e di altre svariate categorie interpretative, a fondare il *matrix della dominazione*.

Rispetto al caso etnografico qui in oggetto, occorre dunque non solo tenere sempre uno sguardo orizzontale e sincronico dei vari piani concreti in cui si realizzano le discriminazioni, ma occorre inoltre assumere una prospettiva per così dire verticale e diacronica, capace di osservare le modalità e i processi in cui tali piani vengono strutturalmente, disciplinariamente, egemonicamente e interpersonalmente costruiti. Nel nostro caso specifico, in base a quanto finora illustrato, si rende così necessario riconoscere, da un lato, il significato e il legame inscindibile che esprime anzitutto l’essere donna o uomo nel *batey* (genere), così come l’essere hatiana/o (razza-colore-cittadinanza), povera/o (classe), giovane (età) o meno; e, dall’altro, riconoscere come

queste differenze vengano giocate nell'arena politica e sociale ma, soprattutto – rispetto all'interesse di questa ricerca – come vengano culturalmente formate, agite e trasmesse. Per riprendere le categorizzazioni relative alle sfere di potere elaborate da Collins, ciò su cui volgeremo etnograficamente la nostra attenzione, dunque, riguarda la relazione tra il “dominio interpersonale” – di cui si sono già illustrate alcune dinamiche concrete – e il “dominio egemonico”, ovvero quella sfera d'azione che risponde alle modalità in cui si costruiscono rappresentazioni culturali e ideologiche condivise. Anche rispetto a questo dominio, abbiamo già avuto modo di anticipare l'importanza che l'educazione extra-istituzionale e la cultura di strada rivestono, soffermandoci sulle diverse forme di trasmissione sociale del sistema di valori proprio del *batey* e sulle conseguenze che queste producono soprattutto rispetto alle identità e ai ruoli di genere. Abbiamo visto, ad esempio, come la dispersione scolastica tra gli adolescenti di Las Pajas sia sintomatica di una specifica concezione della mascolinità e, dunque, della reputazione, dove la virilità si misura attraverso la conquista della controparte femminile. In questo senso, la figura del *tigre* quale predatore sessuale, *self-made man* ed *every-day hero* esprime nella cultura di strada l'incorporazione di un modello di riferimento condiviso, storicamente generato, ma anche continuamente ri-negoziato attraverso il dialogo con gli immaginari transnazionali diffusi dai nuovi media. Di qui, per restare al nostro esempio, la rivendicazione identitaria di razza e classe in chiave *gangsta-rap*. D'altro canto, abbiamo anche accennato a come un nuovo modello emergente di femminilità abbia messo in discussione la presunta categoria della rispettabilità così come riconosciuta e condivisa dalla maggior parte delle donne intervistate nel *batey*. Sulla base di alcune testimonianze significative, che prendevano le mosse da riflessioni sul difficile accesso femminile all'educazione e al lavoro, e passando dalla questione delle gravidanze precoci, si è mostrato un diverso approccio generazionale al tema delle relazioni affettive e sessuali tra le adolescenti. In particolare, l'apertura della discoteca - ma più in generale la diffusione dei *nuovi media*, propiziata dall'accesso al servizio di rete elettrica nazionale -, è stata indicata dalle mie interlocutrici come la principale fonte di “corruzione” tra le nuove generazioni, dove con ciò si deve intendere principalmente la pratica di relazioni sessuali per fini utilitaristici ed egoistici, in cambio di denaro o regali. La discoteca come sinonimo di pericolo e minaccia per gli adolescenti e le adolescenti – ma anche per i bambini e le

bambine - del *batey*, trova rispondenza non solo nel suo configurarsi come il luogo fisico in cui si manifesta tale “corruzione”, declinandosi nel consumo di alcool, droga e prostituzione, ma anche perché accusata di promuovere e diffondere nuovi generi musicali portatori di messaggi e valori ritenuti diseducativi. A tal proposito, vale la pena qui leggere le parole di Aleida, poiché, in una sola frase, riuscì a condensare molto efficacemente entrambe queste dimensioni:

“I fine settimana in quella discoteca c’è molto alcool e quindi più violenza. E questa cosa della prostituzione...a volte portano alcune donne da fuori per farle ballare nude e i bambini vedono tutto. E un’altra cosa è che i bambini ascoltano la *música del mundo*, come la *bachata* o la *música urbana*, che non è musica buona per loro, non va bene per un bambino, oltrepassa ogni limite, non è una musica educativa”¹⁴⁰.

Che determinati artisti o interi generi musicali possano veicolare messaggi e valori ritenuti dannosi per l’educazione e la formazione dei più giovani, per lo più adolescenti, costituisce un giudizio tanto diffuso quanto ricorrente a livello globale. Come già sostenuto rispetto alla questione della prostituzione nel *batey*, non si tratta dunque di riconoscere come nuovo un fenomeno che, in questo caso, presenta le caratteristiche più evidenti di un gap generazionale - dove lo scarto tra genitori e figli si misura proprio nel mutamento dei modelli di riferimento e, appunto, nel diverso e spesso opposto giudizio che viene loro riservato (Mannheim, 1928). Da sempre, probabilmente – anche se in modo ben più accentuato a partire dalla cosiddetta generazione dei *baby boomers* e in coincidenza con il fermento politico-culturale degli anni ’60 del Novecento – genitori e figli hanno sperimentato una distanza e un conflitto generazionale. In questo processo dialettico, linguaggio, abbigliamento, concezioni politiche e, in modo peculiare, la musica, hanno assunto un ruolo di primo piano nell’esprimere e nel veicolare nuove culture, subculture e contro-culture. Si tratterà allora, da un lato, di illustrare la specificità che la musica – e in particolare due generi come la *bachata* e la cosiddetta *música urbana*¹⁴¹ – riveste all’interno del *batey* in termini propriamente formativi, così come riconosciuto dagli attori locali e, dall’altro –

¹⁴⁰ Aleida. Intervista di campo. Las Pajas, 19.12.17.

¹⁴¹ Con il termine *música urbana*, in Repubblica Dominicana, si fa riferimento a una serie di espressioni e generi musicali come il *Reggaeton*, il *Dembow*, il *Rap* ed altri sottogeneri che rimandano le loro origini all’R&B e al Soul, dunque, più in generale, alla musica afro-americana contemporanea.

in modo inevitabilmente connesso -, di leggerne alcuni aspetti testuali e performativi come sintomatici di una particolare trasformazione dei rapporti di genere, dove l'autorappresentazione dell'identità femminile si muove tra l'incorporazione inconsapevole dei pregiudizi sessisti e, al contrario, una loro esplicita appropriazione e rivendicazione in chiave politica, dando vita a una nuova figura sociologica che, come vedremo, può assurgere a contraltare del *tigre*.

CAPITOLO 5

Musica

Alla luce della rilevanza che l'educazione informale riveste nei processi di costruzione della mascolinità e della femminilità in un contesto privo di riferimenti istituzionali come quello del *batey*, questo capitolo intende analizzare il ruolo svolto dalla musica quale veicolo di trasmissione privilegiato per la costruzione di tali specifiche ideologie di genere. Ripercorrendo le origini storiche che hanno segnato l'evolversi della *bachata*, oggi simbolo planetario dell'identità nazionale dominicana, dichiarata nel 2019 come *Patrimonio Culturale Immateriale dell'Umanità* dall'UNESCO, si metterà in evidenza come questa non costituisca semplicemente lo specchio delle trasformazioni socio-economiche e culturali che hanno investito il paese – e dove si riflettono le diverse ideologie dominanti di razza, classe e genere -, ma se ne mostrerà la sua imprescindibile funzione didattica e pedagogica, dove si esprimono, formano e costruiscono quelle stesse ideologie. Con il medesimo criterio si prenderà in esame anche una più recente espressione musicale declinata al femminile che, soprattutto tra le nuove generazioni, sta prendendo il sopravvento sulla *bachata*, imponendo un nuovo immaginario rispetto al ruolo della donna nei rapporti di genere e il cui simbolo è incarnato nella figura della *chapeadora*, una sorta di contraltare alla figura del *tigre*.

Convenendo con l'invito che lo scrittore Antonio Valdez (1999: 11) rivolse a tutti coloro che si apprestavano a leggere il suo premiato romanzo *Bachata del ángel caído*, "questo miserevole autore raccomanda la lettura con un sottofondo musicale di bachate". Se ciò non fosse possibile, o gradito, diversi box corredano il capitolo racchiudendo i versi più significativi di alcuni brani selezionati, in una sorta di colonna sonora muta che affianca il procedere delle argomentazioni.

Le origini della Bachata

Quando oggi si parla di *bachata*, nel mercato musicale internazionale, il nome di Romeo Santos si impone al di sopra di ogni altro per come è conosciuto a livello

popolare: “*El Rey*”. E i numeri sono tutti dalla sua parte: oltre 100 milioni di singoli venduti, 149 nomination e 56 premi dalle più prestigiose associazioni internazionali, tra cui 28 ASCAP, 18 Billboard e una candidatura ai Grammy. Nel 2014 entrò nei record per essere il primo artista latino a realizzare due *sold-out* consecutivi presso lo *Yankee Stadium* di New York, ma già nel 2003-2004, insieme allo storico gruppo *Aventura*, aveva conquistato i vertici delle classifiche mondiali. Solo in Italia, il brano “*Obsesión*”, occupò ininterrottamente il primo posto per 16 settimane, decretando non solo la nascita di una nuova star ma, soprattutto, portando alla ribalta un genere musicale e un ballo fino ad allora pressoché sconosciuti e per lungo tempo stigmatizzati.

Per certi versi, le origini di Romeo Santos riflettono simbolicamente alcuni elementi caratteristici relativi alle origini della *bachata*. Come “*El Rey*”, nato nel Bronx degli anni '80, all'epoca quartiere marginale e malfamato di New York, da una famiglia di classe bassa (i genitori erano entrambi migranti – il padre dominicano, muratore, e la madre portoricana, casalinga), anche la *bachata* fece la sua comparsa nelle periferie delle grandi città, tra i migranti rurali in esodo dalle campagne, e deve parte del suo successo all'unione di influenze diverse, anche portoricane. Le connotazioni di classe e razza – ma soprattutto di genere, come avremo modo di vedere – ne segnano dunque non solo i contenuti, la strumentazione e le vocalità, bensì, a partire dal nome, la stessa genesi.

Almeno fino ai primi anni '70 del Novecento, infatti, in Repubblica Dominicana, il termine “*bachata*” non indicava affatto un tipo di musica, né tantomeno un ballo, ma veniva utilizzato in modo generico per riferirsi a una festa popolare (Hernández, 1995)¹⁴². Secondo lo storico Darío Tejeda (2002), la prima apparizione del termine in un documento scritto risalirebbe al 1922, quando un abitante del comune di Sabaneta, nella provincia di Santiago Rodríguez, rilasciò un'intervista per esprimere ciò che lo affascinava della città, ovvero i combattimenti tra galli e il rum, ma soprattutto le feste

¹⁴² Il lavoro dell'antropologa statunitense Deborah Pacini Hernández costituisce uno dei pochi studi accademici dedicati alla “*storia sociale*” della *bachata*, sicuramente il più completo e affidabile. Frutto di una ricerca etnografica avviata a metà degli anni '80, dunque prima che tale genere musicale conquistasse la celebrità e la legittimazione di cui gode oggi, l'opera di Pacini Hernández è un punto di riferimento imprescindibile per chi si interessa ai risvolti culturali più ampi della *bachata*. Buona parte di questo capitolo ne è debitore. Ringrazio inoltre personalmente l'autrice per la disponibilità con cui ha risposto alle mie sollecitazioni telematiche, propiziandomi suggerimenti preziosi.

o, appunto, le *bachate*, dove tra una bevuta e l'altra si trascorrono lunghe ore senza scandalizzarsi della polvere e del sudore, né del modo 'incivile' in cui i ballerini si avvinghiano gli uni agli altri, finché, ormai a notte fonda, si rientra a casa ubriachi. Deborah Pacini Hernández, citando un passaggio dello scrittore Ramón Emilio Jiménez (1927), in cui definisce le *bachate* come luoghi di indecenza e libertinaggio, riconosce in tale giudizio un approccio decisamente classista, arrivando a sostenere che in nessun caso una festa della borghesia locale sarebbe stata chiamata con quel nome (p.44). Anche in questo caso, tuttavia, la questione della classe risulta inestricabilmente legata a quella della razza (Sellers, 2014: 165). Consultando il dizionario della *Real Academia Española*, troviamo conferma del fatto che la *bachata* è sia un "canto popolare dominicano", sia una "festa", ma scopriamo che il termine ha anche una non meglio specificata "origine africana"¹⁴³. A tal proposito, secondo l'etnomusicologo cubano Fernando Ortíz (1923, 1924, 1950), *bachata* potrebbe derivare da *kumbé*, tamburo e danza diffusi nell'Africa Occidentale ma, più in generale, sinonimo di "festeggiamento", "baldoria" e "divertimento". La radice *kumb*, assai diffusa nelle lingue in uso presso quella vasta area geografica, rimanderebbe infatti a tutta una serie di significati che nel *Dictionary and grammar of the Kongo language* (Holman, 1887) identificano non solo differenti strumenti a percussione, ma anche il fare rumore e lo scandalizzare, il gioire e lo sposarsi, il celebrare e il pregare. Espressioni culturali come la *bachata* dominicana, la *cumbia* colombiana o la *cumbancha* cubana, così come altre forme di canto e danza diffuse nel mondo caraibico e centroamericano, si sarebbero dunque "fusi nel crogiolo creolo, sotto il fuoco dei tropici, producendo zampilli di africanità: frutto di una transculturazione bianco-nera cominciata nei tempi immemori della *Sarabanda* e del *Cumbé*"¹⁴⁴.

Al di là di complesse e non sempre attendibili ricostruzioni storico-etimologiche, l'influenza africana sulla *bachata* dominicana è rintracciabile in diversi aspetti ritmici e strumentistici che ne caratterizzano l'esecuzione musicale. Secondo il sociologo e musicista Roldán Marmol

¹⁴³ RAE. Bachata. Voce consultata in data 28/02/2019 al seguente indirizzo: <https://dle.rae.es/?id=4jv51QA>.

¹⁴⁴ Ortíz, Fernando. Cit. in "Preludios étnicos de la música afrocubana," *Revista bimestre cubana* 59, nos. 1-3, 1947.

“tutti i ritmi che fanno parte della cultura popolare dominicana hanno una base negra e dunque anche la *bachata*, la quale presenta modelli sonori e forme percussive che richiamano fortemente l’eredità culturale africana, in ragione della tratta negriera e del sistema di schiavitù che fu implementato sull’isola, soprattutto ad Haiti. [...] Dunque, esiste un sostrato comune a livello culturale e musicale che tiene insieme l’Africa, Haiti e la Repubblica Dominicana, e in modo particolare anche i *bateyes*, per la loro specifica eterogeneità socio-razziale”¹⁴⁵.

Per quanto riguarda gli strumenti, sebbene la chitarra arpeggiata svolga un ruolo fondamentale nella costruzione della melodia, non possono tuttavia mancare le percussioni, come bonghi e tamburi, ma anche *guiïras*, *claves* e maracas, dunque una matrice ritmica e un timbro decisamente marcati che rinviano a sonorità tribali di origine africana. In questo *crogiolo creolo*, per dirla con Ortíz, l’apporto coloniale della tradizione chitarresca spagnola segnò l’emergenza di diversi generi latinoamericani ottocenteschi che, a vario grado, hanno contribuito alla genesi della *bachata* (Hernandez, 1995; Sellers, 2014). Tra questi, il più influente è stato sicuramente il *bolero*, introdotto in Repubblica Dominicana dai migranti cubani in fuga dalla guerra d’indipendenza (1895-1898), ma elementi significativi si possono riscontrare anche nelle *rancheras* e nei *corridos* messicani, così come nella musica *jibara* portoricana, nel *vals* e nel *pasillo* colombiano ed ecuatoriano.

Ciò che senz’altro accomuna l’origine di tali generi musicali è l’umile estrazione sociale dei suoi compositori, di provenienza prevalentemente rurale e spesso contadina, da cui ne conseguì il radicato e diffuso stigma di classe. In linea con tale assunto, e per effetto di un processo metonimico, il termine *bachata* cominciò dunque a essere impiegato in Repubblica Dominicana con intenti apertamente spregiativi per indicare non solo le feste popolari ma, soprattutto, la musica che vi si suonava, ritenuta volgare e rozza. Si consideri inoltre che, sebbene la questione razziale non fosse esplicitamente evocata, la maggior parte dei compositori e dei frequentatori delle *bachate* era di pelle scura, dunque doppiamente discriminata nel contesto sociale e culturale che fece seguito alla dittatura di Trujillo, quando tale fenomeno musicale emerse in modo dirompente.

¹⁴⁵ Marmol, Roldán. Intervista. Santo Domingo, 30.05.18

Il ruolo della dittatura

L'ideologia razzista e "afro-fobica" del regime militare che per oltre trent'anni (1930-1961) governò dispoticamente la Repubblica Dominicana, infatti, non fu implementata esclusivamente attraverso politiche genocide - come quelle che nel 1937, in soli pochi giorni, portarono all'uccisione di almeno 20mila haitiani¹⁴⁶ -, ma trovarono espressione anche attraverso l'utilizzo strumentale della musica quale dispositivo di propaganda politica. Il *merengue* d'orchestra, in particolare - genere preferito di Trujillo - fu investito di tale ingrato compito e portato alla ribalta dei salotti come musica della modernità, simbolo nazionale della nuova identità dominicana, orgogliosamente bianca, cattolica e filo-europea. A tal proposito, alcuni titoli dei brani più in voga durante il regime rendono evidentemente conto del ruolo che il *merengue* ricoprì per fini tanto celebrativi del culto della personalità quanto di indottrinamento ideologico delle masse. Dunque non solo "Veneremos a Trujillo" (1949), "Trujillo es grande e inmortal" (1953) o "Gloria al benefactor" (1932), ma anche - e soprattutto - "Pedimos la reeleccion" (1946), "El censo de 1950" (1950) e "La deuda externa" (1954), canzoni trasmesse di continuo da radio e televisioni, i cui testi esprimevano e divulgavano la posizione del governo rispetto a questioni di grande rilevanza politica nazionale e internazionale (Hernández, 1995).

La capitolazione di Trujillo nel 1961 determinò la fine del regime dittatoriale e l'inizio di un periodo di grande tumulto e fermento sociale. Le prime elezioni libere e democratiche dopo 31 anni di tirannia - in cui ogni dissenso era stato represso con detenzioni sommarie, atroci torture ed esecuzioni capitali¹⁴⁷ - decretarono la vittoria del principale oppositore politico, il fondatore del *Partido Revolucionario Dominicano* (PRD) Juan Bosch, rientrato in patria dopo un lungo esilio itinerante tra Porto Rico, Cuba e Costa Rica. La riforma della Costituzione in senso liberale che Bosch mise in atto¹⁴⁸,

¹⁴⁶ La letteratura che si è dedicata ad approfondire la connotazione ideologica del regime di Trujillo, fondata su un nazionalismo xenofobo di matrice anti-haitiana e, più in generale, sullo sbiancamento eugenetico della razza come ideale per la costruzione di una nuova identità dominicana è assai vasta e proficua. Per un approccio storico generale si rimanda all'opera di Galindéz (1956), ma anche a Lilón (1990), mentre per quanto riguarda il "massacro del prezzemolo" del 1937 si vedano Roorda (1996), Turits (2002), Paulino (2006) e, in narrativa, Castillo (1977).

¹⁴⁷ Secondo il registro del *Museo Memorial de la Resistencia de la República Dominicana* (MMRD) di Santo Domingo, il numero delle vittime del regime dittatoriale di Trujillo ammonterebbe a oltre 50.000.

¹⁴⁸ I principali provvedimenti attuati dal governo di Bosch riguardavano i diritti dei lavoratori, come la libertà sindacale e di sciopero, oltre che la parità di salario, senza discriminazione di sesso, età o status

tuttavia, attirò immediatamente i sospetti e l'avversione della borghesia più conservatrice, oltre che della Chiesa, degli alti vertici militari e, per finire, anche del governo statunitense, preoccupato di un'eventuale deriva comunista. Dopo soli 7 mesi di governo, il 25 settembre 1963, Bosch fu quindi deposto da un colpo di stato e nuovamente costretto all'esilio. La giunta militare che prese il potere dovette però far fronte a una crescente contestazione popolare che nel 1965 si trasformò in una vera e propria guerra civile. A questo punto, l'intervento degli Stati Uniti non si fece attendere: 42.000 soldati americani occuparono il territorio dominicano su ordine del presidente Johnson, ufficialmente per difendere l'incolumità dei connazionali residenti nel paese ma, più strategicamente, secondo le stesse parole di Johnson, per evitare una "seconda Cuba"¹⁴⁹. Nel 1966 furono dunque indette nuove elezioni. In un clima di forte condizionamento politico e brogli elettorali, la guida del paese finì nelle mani di Joaquín Balaguer, ex braccio destro di Trujillo, già Segretario di Stato durante la dittatura (oltre che presidente ad interim tra il 1961 e il 1963), e figura politica che, sotto una parvenza democratica, avrebbe ristabilito una continuità con gli anni del terrore totalitario¹⁵⁰, governando illegittimamente la Repubblica Dominicana fino al 1978 e poi ancora dal 1986 al 1996.

Principale ideologo del nazionalismo razzista dominicano (Johnson, 2006; Tavernier, 2007; Liberato, 2013)¹⁵¹, Balaguer fu anche il promotore di un vasto progetto di modernizzazione del paese (Clarke, 1991; Cassá, 2007; Liberato, 2013). Una volta

(art.16). Inoltre, venivano riconosciuti anche i diritti delle persone disabili (art.14). Per quanto riguarda la questione fondiaria, la nuova Costituzione poneva un limite alla proprietà delle terre da parte dei privati vietando, di fatto, i latifondi (art.23). Si dichiarava come priorità sociale l'eliminazione definitiva dell'analfabetismo (art.36) e si riconoscevano speciali protezioni alle donne (art.42). Agli indigenti veniva garantito l'accesso gratuito alle cure (art.50) e la Giustizia veniva completamente riformata, a partire dall'abolizione della pena di morte (art.55). Il testo integrale della Costituzione è consultabile presso questo indirizzo: <https://bonoc.files.wordpress.com/2009/02/constitucion-dominicana-1963.pdf>.

¹⁴⁹ Coleman, David. The Dominican intervention. National Security Archives, George Washington University, 2015 (<https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB513/>).

¹⁵⁰ Sempre secondo il registro del *Museo Memorial de la Resistencia de la República Dominicana* (MMRD) di Santo Domingo sarebbero 11.000 le vittime del terrorismo di Stato dei primi 12 anni (1966-1978) del governo Balaguer.

¹⁵¹ In una sua celebre opera data alle stampe nel 1983, *La isla al revés*, Balaguer espone dettagliatamente le ragioni secondo cui la presenza dei neri haitiani sull'isola di Hispaniola costituirebbe una minaccia fisica e morale per la popolazione bianca dominicana. In estrema sintesi, lo sarebbe "per una questione biologica: il negro, abbandonato ai suoi istinti [...] si moltiplica con una rapidità simile a quella delle specie vegetali" (p.34). Inoltre, "l'influenza perniciosa dei negri" (p.56) avrebbe un "effetto disgregativo sull'anima dominicana" (p.44) che condurrebbe in ultima analisi a un "arretramento etnico" (p.92). In Balaguer, 1983.

insediatosi, dichiarò il 1967 “anno dello sviluppo” e avviò un programma di ricostruzione nazionale che, al motto di “rivoluzione senza sangue”, intendeva riformare lo Stato dominicano nel suo complesso. In segno di rottura con l’economia monopolistica di Trujillo – il quale si era appropriato indebitamente di fabbriche, banche e terreni statali -, Balaguer aprì il paese agli investimenti stranieri, dando vita a un’industrializzazione e a un’economia fortemente dipendenti dai capitali multinazionali¹⁵² (Faxas, 2007). Il motore di questo ambizioso progetto fu una politica di urbanizzazione infrastrutturale che diede vita a strade, scuole, acquedotti e interi quartieri residenziali. Alla luce di tutto ciò e in sinergia con uno sforzo di propaganda teso a promuovere i benefici di un nuovo stile di vita metropolitano, moderno e all’avanguardia, gli anni ‘60 del Novecento si caratterizzarono per un esodo rurale senza precedenti, seppur iniziato già durante l’ultima fase del governo Trujillo, quando il dittatore espropriò enormi distese di terre per farne piantagioni di canna da zucchero¹⁵³, costringendo così migliaia di contadini, rimasti senza fonti di sopravvivenza, ad abbandonare le campagne per le città. Qui, tuttavia, le nuove schiere di manodopera non qualificata scoprirono presto le dure leggi del capitalismo e del libero mercato, sperimentandone sulla propria pelle gli effetti più umilianti e degradanti: sfruttamento, discriminazione ed esclusione, tanto sul piano lavorativo ed economico, quanto, inevitabilmente, su quello sociale.

Bachata e migrazioni: nuove sfide ai ruoli di genere

Come già anticipato¹⁵⁴, è in tale contesto, segnato dalla frustrazione di un sogno tradito che, nelle periferie urbane delle grandi città, emerse la figura del *tigre* e, allo stesso tempo, si diffuse la *bachata*, intesa sia come momento di sfogo e condivisione, dunque nella sua dimensione più concreta di ritrovo popolare - dove bere e ballare in compagnia -, sia come specifico genere musicale votato ad esprimere la nuova

¹⁵² “Gli investimenti dei capitali stranieri, soprattutto statunitensi, rappresentarono un fattore di promozione del modello economico. Secondo alcuni autori, tra il 1969 e il 1977, tali investimenti superarono il miliardo di dollari (di cui 900 milioni provenivano dagli USA). [...] Il debito estero passò da 158.1 milioni di pesos nel 1966 a più di un miliardo nel 1977”, in Faxas, 2007.

¹⁵³ Trujillo si interessò al mercato dello zucchero di canna solo dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, quando i prezzi subirono una forte risalita, attirando così l’attenzione del dittatore. Alla sua morte risultò proprietario di 12 dei 16 stabilimenti di macinazione presenti nel paese. Cfr. Latorre, 1988; Turits, 2004.

¹⁵⁴ Vedi paragrafo “Il tigre come simbolo della mascolinità dominicana”, in Capitolo 4.

condizione esistenziale dei migranti rurali, oppressi da sentimenti di inadeguatezza, dolore, malinconia e disperazione. Di qui, secondo Pacini Hernández (1995), un possibile parallelo con le origini della musica *blues* statunitense¹⁵⁵, con la differenza che se quest'ultimo trovava il suo oggetto privilegiato nel rapporto spirituale con Dio, la *bachata* si declinò nei termini di un lamento amoroso, trovando così nella relazione uomo-donna il terreno di scontro preferenziale per esprimere la crisi socio-economica che attanagliava i nuovi emarginati delle città. Tale specifica connotazione, d'altra parte, rispondeva a evidenti trasformazioni in atto sul versante dei rapporti di genere. Non solo le donne abbandonarono le campagne in numero maggiore rispetto agli uomini - dal momento che nell'economia agricola erano principalmente dedite ai lavori di cura e il salario non dipendeva direttamente dalle loro attività - ma, nelle città, riuscirono inoltre a trovare impiego più facilmente rispetto alla controparte maschile, soprattutto come domestiche o bambinaie per la nascente borghesia dominicana, oltre che come sarte nelle zone franche, venditrici ambulanti o, infine, lavoratrici sessuali (Lozano, 1987; Safa, 1995). Il maggior coinvolgimento femminile nel mercato del lavoro urbano e la maggiore indipendenza economica che le donne riuscirono a conquistare, rappresentarono una minaccia per il modello patriarcale su cui fino ad allora si era basata la famiglia agricola tradizionale. In molti casi, i ruoli di genere subirono una sorta di inversione, relegando l'uomo a una dimensione di sofferta subalternità rispetto alla figura della donna che, assunta a capofamiglia, sentiva ora di poter vivere alla pari la relazione sentimentale con il partner e, qualora questa fosse entrata in crisi, assumersi anche la libertà di scioglierla. Tutto ciò, non solo costituiva una sfida per la tenuta dell'istituzione familiare, soprattutto nelle sue relazioni patriarcali, ma fu vissuto dagli uomini nei termini di una concreta minaccia alla loro mascolinità, la cui reputazione veniva messa indiscutibilmente a rischio dall'emancipazione femminile: “il fatto che gli uomini diventassero sempre più dipendenti dalle donne e non potessero più controllarne le scelte, rese i loro rapporti sempre più ostili” (Hernández, 1995).

¹⁵⁵ Samuel Martínez (2007: 150), da parte sua, assimila alcune caratteristiche della *bachata* alla musica *country* statunitense, in particolare per la “cattiva” dizione tipica della *working-class* e per i testi che rimandano a esperienze di sofferenza condivisa.

Tale conflittualità, inevitabilmente, entrò a pieno diritto nello spirito della *bachata* per riflettersi, oltre che in una specifica modalità canora – talvolta simile a un pianto singhiozzato – soprattutto nei testi dei suoi brani. Se le prime espressioni di questo genere musicale furono legate al sentimentalismo romantico e, alla stregua delle serenate, si configurarono come dichiarazioni d’amore finalizzate al corteggiamento di una donna rappresentata in termini idilliaci, con il deterioramento delle condizioni socio-economiche e delle conseguenti trasformazioni nei rapporti di genere, le *bachate* cominciarono a veicolare messaggi sessisti di generalizzato disprezzo verso le donne, ora descritte come manipolatrici e spietate traditrici. Veniva espressa l’idea della donna come carnefice dei sentimenti maschili e, di contro, quella dell’uomo come vittima, che annegava il suo dolore nell’alcol e nei bordelli, condividendo le sue pene d’amore insieme ad altri uomini. Per questa ragione, le *bachate* cominciarono ad essere qualificate in diversi modi spregiativi, come *música de amargue, de burdel, de cuero, o de guardia* per indicare non solo i bassi sentimenti affrontati nelle sue canzoni – l’amarezza, appunto, oltre che la delusione, il rancore e l’odio -, ma anche i luoghi in cui veniva suonata – come i *bordelli* -, le persone cui era dedicata – ovvero le donne in quanto *prostitute* -, e le persone che la ascoltavano – in questo caso le *guardie giurate*, intese come il rango più basso e sottopagato della gerarchia militare (Hernández, 1995; Marmol, 2018).

“[...] Quella donna, la cancellerò [...].

Non so come, se con benzina o carta vetrata o gasolio, ma quella donna io la cancellerò [...].

Dai miei pensieri, la cancellerò, dalla mia vita, la cancellerò, dal mio corpo, la cancellerò, dalla mia agenda, la cancellerò, dal mio amore, la cancellerò, dalla mia esistenza, la cancellerò, quella donna io la cancellerò.”

(Luis Vargas, *A esa mujer la borraré*, 2001)

“Se di nuovo mi trovate a bere e come un vagabondo in giro per le strade, dovete sapere che sto pagando un errore, perché io l’ho sempre giurato: “mai mi innamorerò”, e sono caduto nell’amore.

Per aver creduto alle parole di qualcuno crudele, che non ha cuore, aprii il mio petto al vento, per fare entrare il dolore, ma non voglio più ascoltare consigli, chiedo solo che mi capiate, nell’alcol voglio affogare le mie pene. Chiedo a tutti voi di venire: venite amici miei, servitemi da bere, perché mi sta distruggendo, una ferita crudele che mi dissangua con un contagocce, e non mi importa nulla, che dicano che vago ubriaco e in lacrime, pieno di amarezza.

Come posso evitare la sofferenza se sono condannato a una malattia che non ha cura?

So bene che vi preoccupate per me. Davvero, vi ringrazio, ma affogare la mia vita nel liquore è tutto ciò che merito.”

(El Chaval, *Condenado a sufrir*, 2016)

A questo proposito, secondo Roldán Marmol, il legame della *bachata* con i bordelli e in particolare con l'abuso di alcol è fortemente significativo non solo perché l'effetto disinibente di quest'ultimo avrebbe permesso di esprimere le emozioni personali più profonde, legate alla vita intima e sentimentale del singolo individuo, ma anche perché, sublimato nella musica, avrebbe prodotto una specie di catarsi collettiva riguardante la più ampia realtà sociale. In questo senso, la condivisione cameratesca della *bachata* nei luoghi simbolo della marginalità urbana, come appunto i bar e i bordelli, sarebbe stata uno strumento di sfogo anche politico, dove fare i conti con un'esistenza di stenti, vissuta ai confini della società:

“le sofferenze lungamente represses durante il regime di Trujillo prima e sotto i 12 anni del governo Balaguer poi trovarono modo di esprimersi attraverso la musica, specialmente nella *bachata*, dove i temi amorosi e di coppia - i tradimenti, le separazioni, la violenza -, denunciavano implicitamente la realtà sociale e politica che le persone stavano vivendo, segnata da enormi difficoltà economiche e sociali”¹⁵⁶.

Sotto questo aspetto, malgrado si possano individuare alcuni brani di *bachata* - soprattutto risalenti agli anni '70 - che nei loro testi affrontarono esplicitamente questioni di ordine politico, la canzone di lotta non rappresentò mai in Repubblica Dominicana un movimento culturale significativo come quello che si sviluppò ad esempio in Cile o a Cuba con la *nueva canción*. Purtroppo, per dirla con Hernández (1995: 79), la *bachata* “ha funzionato come una forma di resistenza per coloro che erano esclusi dalla cultura dominante della società dominicana [...]. È sempre stata l'espressione di una subcultura in transizione, in lotta per creare una nuova coerenza culturale e, a suo modo, per raggiungere autonomia e legittimità all'interno di una società ostile”. Anche il ricorso - assai diffuso nelle canzoni di *bachata* - a testi che fanno ampio uso dei doppi sensi, per quanto non riconducibili ad allusioni politiche, sarebbe un'eredità sintomatica del contesto sociale in cui tale genere musicale si originò, dove la repressione governativa agiva anche attraverso la censura del linguaggio. Di qui la necessità di aggirare tale divieto in modo creativo e ironico, così da poter *dire l'indicibile*.

¹⁵⁶ Marmol, Roldán. Intervista. Santo Domingo, 30.05.18

Donna/natura e uomo/cultura nella Bachata

Se le questioni esplicitamente politiche e sociali in generale non trovarono spazio nei testi delle *bachate*, è ancora una volta nelle tematiche relative ai rapporti di genere che l'uso dei doppi sensi trovò il suo maggiore impiego. In particolare, ciò che risulta interessante rispetto a quanto stiamo trattando e che ci introduce a un elemento assai significativo delle ideologie di genere, riguarda l'identificazione o l'associazione simbolica - attraverso metafore, giochi di parole e doppi sensi - della donna al mondo naturale e, viceversa, dell'uomo al mondo culturale. Su tale assunto, ben noto all'indagine antropologica (Ortner, 1974), riposerebbe il pregiudizio di carattere universale che assegna al genere femminile uno status subalterno a quello maschile, poiché biologicamente determinato: "in altre parole, il corpo della donna sembra condannarla alla mera riproduzione della vita; il maschio, di contro, privo di funzioni creative naturali, deve (o ha l'opportunità di) affermare la sua creatività all'esterno, 'artificialmente', attraverso il mezzo della tecnologia e dei simboli" (1974: 75). Non è un caso, allora, se molte *bachate* in cui troviamo allusioni riferite alla sfera sessuale fanno ricorso a immaginari che confermano tale stereotipo di genere. Assai frequente, difatti, risulta l'identificazione dei genitali maschili o, più in generale, della virilità, con oggetti meccanici che rimandano all'universo culturale della tecnologia (automobili, radio, ecc) e, come contraltare, il riferimento ai genitali femminili attraverso elementi del mondo naturale, tipicamente sotto forma di frutta ma, più in generale, mediante l'immagine della terra fertile. A questo proposito si rivela estremamente stimolante il confronto con le ricerche di Paola Tabet (2004; 2016) - su cui torneremo ampiamente nel prossimo capitolo - poiché mostrano l'inestricabile legame che, a tutti i livelli, unisce economia e sessualità nelle relazioni di genere, in particolare quando l'accesso differenziale al mercato del lavoro si traduce in rapporti di dipendenza.

"Nel quartiere dove vivo, c'è una bella morena che ha deciso di vendere un incredibile terreno.

Io te lo compro, io te lo compro, io te lo compro al prezzo che tu vuoi.

Mi piace quel suo terreno, perché è ben preparato, perché ha una buona terra e anche molta acqua.

Io te lo compro, io te lo compro, io te lo compro al prezzo che tu vuoi. Non venderlo all'ingegnere, anche se te lo paga un miliardo, io te lo voglio comprare, perché sono agricoltore.

Io te lo compro, io te lo compro, io te lo compro al prezzo che tu vuoi.

Quel tuo terreno io lo voglio per me, perché te lo giuro mami che lo farò produrre.

Io te lo compro, io te lo compro, io te lo compro al prezzo che tu vuoi."

(Anthony Santos, *La parcela*, 1992)

Prendendo esempio da un contesto geografico e sociale assai vicino a quello in oggetto qui, Tabet sottolinea come ad Haiti si consideri il sesso delle donne alla stregua del loro unico personale patrimonio, dotato quindi di un valore economico di scambio, tanto da definire i genitali femminili in termini di "terra mia" ['tè m'] (2016: 36). Questo proprio perché "la struttura generale di divisione del lavoro e con essa la disuguaglianza di accesso alle risorse fa sì che le donne dipendano dal lavoro sessuale e il sesso venga definito come il loro capitale, la loro terra o merce di scambio" (2016: 38). Nel prossimo capitolo ci soffermeremo a lungo su tali dinamiche, indagando le relazioni tra uomini e donne (amore, sesso, affetto, prostituzione) alla luce delle ideologie di genere che caratterizzano la vita sociale nel *batey*, dove la questione della dipendenza economica femminile nei confronti degli uomini si configura propriamente quale espressione di un mancato accesso alle risorse e, dunque, di una sostanziale asimmetria di potere ma che, allo stesso tempo, apre il campo anche a particolari forme di rivendicazione emancipatrice. Per il momento, tuttavia, ciò che qui si intende evidenziare è il modo in cui il linguaggio musicale della *bachata* codifica importanti informazioni relative alle identità e alle relazioni di classe, razza e, soprattutto, genere, mostrandone così la sua capacità performativa, tesa alla costruzione stessa e alla reiterazione di tali categorie interpretative.

In considerazione di quanto finora illustrato circa la connotazione originaria di tale specifico genere musicale, si tratta dunque di riconoscerne il valore formativo, se non addirittura educativo. Per riprendere nuovamente il contributo di Pacini Hernández (1995: 244, 272), infatti,

"la *bachata* [...] aveva funzioni cognitive oltre che ricreative e serviva come una specie di audiolibro che istruiva i giovani uomini sulle donne rispetto a quanto dovessero aspettarsi emozionalmente e sessualmente da loro [...]. Nelle *bachate*, essi esploravano le tensioni tra uomini e donne, proprietario e proprietà, aggressore e vittima, libertà e controllo, ordine e caos. Ma non potendo comprendere che la radice dei problemi era lo sfruttamento economico, la disoccupazione, la povertà, il sovraffollamento e il disordine sociale, queste tensioni rimanevano irrisolte e le donne venivano indicate come le colpevoli".

Per quanto la *bachata* sia emersa nel contesto urbano delle grandi città, si deve sempre tenere a mente che fu l'esito di grandi migrazioni rurali che implicarono un processo di sradicamento e disgregazione familiare dai risvolti inediti, per certi versi

assimilabile - tanto nelle intenzioni quanto nelle conseguenze - a quello che avevano vissuto e che ancora oggi sperimentano migliaia di persone residenti nei *bateyes*, migrate da Haiti in cerca di lavoro e trovatesi in luoghi isolati e ostili, lontano dalle proprie famiglie e costrette a un'esistenza di sacrifici, dove i pregiudizi e gli stigmi di razza, classe e genere ne segnano la quotidianità. È in ragione di tale simile condizione, che affonda le sue radici proprio nelle stesse direttrici di oppressione che, secondo Marmol, la *bachata* trova così ampio riscontro e diffusione nei *bateyes*:

"questo portato sociale della marginalità è legato a quel lamento e a quella sofferenza che si stava vivendo nei *bateyes*, come luoghi dimenticati e depressi, politicamente inesistenti. La *bachata* è lì, come parte di una cellula talvolta non esplicitamente musicale, ma certamente socio-culturale. È qualcosa che ha a che fare con il patrimonio intangibile di quella realtà e che si sviluppa come una specie di memoria orale".

La Bachata nel batey

Presso Las Pajas - così come in tutti i *bateyes* ora serviti dalla rete elettrica - la musica rappresentava una costante per quasi tutta la durata della giornata e, nei fine settimana, anche della notte. Se la discoteca, per attrarre qualche cliente pronto a concedersi una *Presidente*¹⁵⁷ o un *Brugal*¹⁵⁸, cominciava a diffondere le prime canzoni, con volumi da stadio, "solo" a partire dalle 17:00, decine di apparecchi radiofonici - disseminati nelle case del *batey* - e ognuno dei quali impostato su frequenze differenti, trasmettevano le più diverse musiche sin dalle prime ore dell'alba. Camminando lungo la comunità si aveva dunque l'impressione di essere perennemente accompagnati da una sorta di colonna sonora sinfonica che andava mutando a seconda della direzione intrapresa e dei gusti dei residenti. A tal proposito, risulta sintomatico il fatto che, nel *batey*, il primo segnale di un *apagón* [black-out] non consisteva nel buio, ma in un improvviso e quasi assordante silenzio.

Diverse ricerche di carattere antropologico si sono recentemente dedicate allo studio dell'elettricità soprattutto quale emblema della modernità e del progresso (Winter & Wilhite, 2015), riconoscendone la dimensione culturale e l'azione bio-politica (Gupta, 2015), per giungere a considerarla, in certi casi, come una condizione di

¹⁵⁷ Birra nazionale della Repubblica Dominicana.

¹⁵⁸ Celebre marchio di rum dominicano.

possibilità stessa dell'antropologia (Boyer, 2015). Senza entrare qui nel merito di tali interpretazioni, tutte valide e pertinenti, Samuel Martínez (2007) ha inteso invece soffermarsi sul significato che il venir meno dell'elettricità può assumere nei *bateyes*. Associando la fornitura di energia elettrica a forme di intrattenimento come la televisione e la musica – piuttosto che all'illuminazione -, Martínez (2007: 159) afferma che presso Montecoca, una comunità poco distante da Las Pajas dove ha realizzato la sua ricerca etnografica, il *black-out* “ha prodotto una frustrazione emotiva, tendente a un letargo depressivo. Era come se alla gente fosse stata improvvisamente negata una droga che migliorava l'umore e a cui tutti si erano assuefatti”. E ancora: “il silenzio profondo sembra essere più preoccupante del rumore prodotto dai media elettronici, forse perché quel rumore è in grado di fornire rassicurazioni sul fatto che altri umani sono vicini”. O forse perché quel rumore, e in particolare la musica, con il suo portato di senso che impregna soprattutto i testi delle *bachate*, aiuta le persone ad affrontare condizioni esistenziali opprimenti, evitando di cedere a una riflessività che potrebbe mettere a rischio la stabilità e l'equilibrio psicologico di chiunque. Ricordo ancora con estrema vividezza il momento in cui, dopo un'intera giornata trascorsa senza energia elettrica – ma con una preziosa pace per le mie orecchie -, una giovane donna di Las Pajas proruppe in un'affermazione che di primo acchito mi parve del tutto insensata per la sua paradossalità: “Con tutto questo silenzio – si sfogò - non riesco a pensare!”¹⁵⁹. Solo in un secondo momento arrivai a decifrare ciò che a mio avviso tale esternazione poteva significare, interpretandola come il tentativo di negare l'insostenibile peso dei pensieri che, liberati dalle guide musicali, prendevano finalmente il sopravvento.

Esprimere sentimenti e insegnare la vita con la Bachata

In più occasioni, durante la mia permanenza presso Las Pajas, potei osservare le forti implicazioni sociali che la musica - anzitutto la *bachata* - assumeva rispetto a quelle che sembravano essere due funzioni specifiche: la prima, di tipo prettamente espressivo, faceva riferimento alla *bachata* come particolare strumento di comunicazione, mentre la seconda, di tipo formativo, ne individuava una finalità pedagogica, non solo rispetto a una sorta di *educazione sentimentale* rivolta

¹⁵⁹ Nota di campo. Las Pajas, 09/01/2018.

esclusivamente agli uomini - così come più sopra illustrato da Pacini Hernández -, bensì quale manuale didattico alla portata delle donne, soprattutto rispetto a tematiche come la prostituzione e l'allevamento della prole. Questa duplice funzione, lungi dal configurare un implicito sostrato sociologico, frutto di analisi meta-psicologiche, era ben evidente alle mie interlocutrici, le quali per prime mi indicarono nella *bachata* una risorsa cui fare affidamento per differenti scopi. Nora, ad esempio, fece riferimento alla possibilità di esprimere attraverso le canzoni di *bachata* sentimenti ed emozioni altrimenti difficilmente esternabili, “magari perché non hai il coraggio di farlo, perché uno può essere timido, o anche perché non hai le parole, quelle giuste, e le *bachate* ti aiutano, a questo servono”¹⁶⁰. Per spiegarmi meglio in che modo potessero operativamente “funzionare” – questo il verbo da lei utilizzato -, Nora mi rivelò che solitamente è presso la discoteca che le *bachate* vengono utilizzate per questo fine. Mi raccontò che molti decidono di inviare un messaggio alla persona che vorrebbero corteggiare dedicandole una *bachata* romantica, il cui testo contenga una dichiarazione d’amore, così da stabilire un primo contatto dove la canzone agisca da intermediaria. Il dialogo può continuare con una *contro-bachata* che risponda positivamente alle avances, ma può anche avere esito negativo. Secondo Nora, infatti, non per forza la dedica di una *bachata* deve riflettere un sentimento d’amore, anzi, ben più spesso, questa serve proprio nei momenti di crisi all’interno di una relazione, quando affrontare con sincerità i problemi di coppia non sempre è possibile. In questo senso, una *bachata* può anche provocare il partner comunicandogli il desiderio di

“[...] Lei è la donna che io amo, ma non riesco ad esprimere i miei sentimenti, e per colpa di questo problema non posso sposarmi con quella donna [...]. Non riesco a dirle cue la voglio.”

(Ramón Torres, *La mujer que yo quiero*, 2016)

“Per molto tempo ho nascosto un segreto nel mio cuore, per molto tempo ho amato in silenzio con tutto il mio amore. Molte volte ho cercato di spiegarle i miei sentimenti, ma poi cambio sempre discorso per paura che mi neghi il suo amore.

Quando sono di fronte a lei e mi apro mi tremano le gambe. Sento un freddo immenso nell’anima e caldo nel mio corpo. E vorrei urlarle che la amo con tutta la mia forza, ma resto in silenzio per paura che mi neghi il suo amore.

Molte volte ho sognato di averla tra le mie braccia, molte ho volte ho sognato che mi concedeva il suo amore e d’improvviso mi sveglio e scopro che è solo un sogno e mi sento morire. E vorrei urlare che la amo con tutte le mie forze, sfogare questo amore che ho nel cuore. E dirle quanto la desidero, che muoio per lei.”

(Luis Miguel, *Amor mudo*, 2010)

¹⁶⁰ Nora. Nota di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

un'avventura extraconiugale o mettere fine al rapporto ed esprimere, a seconda dei casi, sentimenti di liberazione o di dolore. Per dirla con Pacini Hernández (1995: 229) – la quale si riferisce tuttavia alla musica romantica in generale – la *bachata*

“serve come succedaneo della voce per le persone che si sentono incapaci di articolare le loro emozioni ed esprimere pubblicamente i loro sentimenti intimi, aiutandole a negoziare le loro relazioni nella fase iniziale del corteggiamento, nella pienezza di relazioni reciprocamente soddisfacenti, o nei dolorosi e amari momenti di separazione e solitudine”.

Tale funzione succedanea della *bachata*, soprattutto nei *bateyes* e più in generale negli ambienti segnati da bassa scolarizzazione, ha inevitabilmente a che fare con una diffusa povertà lessicale che limita in modo significativo le possibilità e le capacità espressive delle persone. Nel riascoltare le interviste registrate con i miei interlocutori e le mie interlocutrici rimasi impressionato dalla somiglianza e dalla corrispondenza di molte loro dichiarazioni, talvolta esattamente identiche per il ricorso a frasi fatte o, come avrei scoperto in un secondo momento, anche a versi di canzoni. Da questo punto di vista, tanto la dedica musicale di una *bachata* quanto la citazione di alcuni suoi versi nel linguaggio comune, non risolvono solo un problema per così dire tecnico, riferito allo scarso vocabolario, ma vengono in soccorso in tutte quelle occasioni dove i sentimenti e le emozioni più intime si scontrano con la censura imposta da quella “polizia di genere”¹⁶¹ che sorveglia, soprattutto, la virilità maschile, difendendola presumibilmente da espressioni ritenute sintomo di fragilità e debolezza secondo le ideologie di genere locali. Il ricorso a un repertorio frasale riconosciuto come parte di un patrimonio culturale condiviso e autorevole quale gli autori di *bachata* fornisce una legittimazione inattaccabile per esporre le proprie debolezze personali e, soprattutto, i propri tormenti d’amore, gelosia e tradimento. Secondo Martínez (2007: 150), inoltre, “l’incorporazione di testi di canzoni popolari nelle conversazioni di tutti i giorni non è che il risultato di come la televisione e la radio hanno integrato la cultura espressiva del *batey*, aprendo ai suoi residenti nuove strade per definire chi sono in opposizione al mondo esterno”. Emerge così anche il tema di una rivendicazione identitaria di tipo geografico, che ha a che fare con il mondo rurale dei *bateyes* e che,

¹⁶¹ Cfr. cap. X, paragrafo Y.

immancabilmente, si declina lungo le direttrici sociali della razza e della classe. Per lungo tempo – e in buona parte ancora oggi –, la distanza tra città e campagne, segnata da enormi discrepanze infrastrutturali, si è configurata in Repubblica Dominicana nei termini di un conflitto politico e culturale, dove da una parte e dall'altra si sono messe in campo dinamiche identitarie oppostive (Sellers, 2014: 192). Come abbiamo avuto modo di illustrare, la *bachata* ha costituito sin dalle sue origini uno dei terreni di scontro privilegiati su cui si è simbolicamente combattuta questa battaglia. Se la borghesia urbana la disprezzava per il suo vincolo con il proletariato rurale, dunque per la sua connotazione di razza, oltre che di classe, quest'ultimo, viceversa, la rivendicava quale antidoto ai mali della società industriale, ritenuta corrotta e segregante, colpevole di quella frantumazione familiare che lo aveva massicciamente coinvolto. “Nella *bachata* – sostiene Tejada (2014: 156) – parla il povero, il contadino, il negro, l'emarginato urbano, il dimenticato, in sintesi, l'essere oppresso dalle disuguaglianze economiche, sociali, politiche e culturali”. Sebbene abbia trovato la sua genesi entro le coordinate spaziali delle periferie urbane, la “cultura della *bachata*” viene così attivamente rivendicata da coloro che abitano le zone rurali delle campagne e, a maggior ragione, anche i *bateyes*. Quando chiesi a Litalina di spiegarmi per quale motivo si identificasse così tanto con le canzoni di *bachata* che ascoltava e cantava di continuo a ogni ora del giorno restò sinceramente stupita dalla mia incapacità di capire che “anche se questa musica la ascoltano ovunque, anche in città, però è di noi che parla, della gente negra e povera dei campi, delle persone senza lavoro”¹⁶². E per dimostrarmi la fondatezza di questa sua convinzione passò in rassegna diversi brani in cui il cantante si rivolgeva all'oggetto dei suoi desideri – o del suo rancore – con termini *razzializzati* quali “mi negra”, “prieta” o “morenita”, lasciando esplicitamente intendere, come riferito da Pacini Hernández (1995: 210), “che la donna scura è preferibile a quella india¹⁶³ o bionda, perché capisce meglio il suo uomo, il quale, si deduce, è anch'egli scuro”.

¹⁶² Litalina. Nota di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

¹⁶³ Fino alla riforma della Legge Elettorale 275/97 del 2011, sulle carte di identità della Repubblica Dominicana erano ufficialmente riconosciute tre possibili appartenenze etniche: *blanca*, *india* e *negra*. Nel quadro di una generale auto-rappresentazione razziale che tendeva a negare – come avviene diffusamente ancora oggi – le influenze africane nell'identità nazionale dominicana, le persone di colore tendevano a definirsi come *indie* (con tutta una varietà di sfumature che potevano andare dall'*indio claro*, all'*indio scuro*, passando per l'*indio lavado*, l'*indio canelo*, l'*indio quemao* e così via). In seguito alla riforma della Legge Elettorale, il termine *indio* è stato sostituito da *mulatto*. Per un'analisi di carattere

Altri brani, invece, evocavano immagini strettamente legate al lavoro nelle piantagioni di canna da zucchero, alla schiavitù e alle origini africane della Repubblica Dominicana o si riferivano a situazioni altrettanto identificative della vita rurale dei *bateyes* come la migrazione, la mancanza di lavoro, le gravidanze precoci, la violenza e la prostituzione. Per questa ragione, secondo Litalina, quei brani raccontavano vicende realmente accadute, potenzialmente anche in qualche *batey* della zona, o che in ogni caso facevano parte del bagaglio esperienziale di quasi tutti gli uomini e le donne della comunità:

“Nei tempi coloniali, quando comandava il padrone, quando la negra e il negro vivevano nelle baracche, la negra per il padrone e il negro per la padrona erano oggetti sessuali per la loro soddisfazione. È passato molto tempo e di tutto quello è rimasto un caffè-latte, che va bene con tutto. Una canzone al mondo un mulatto cantò: io son figlio della canna, son fratello della melassa, dicono che sono dolce quando sono innamorato, non son bianco né son negro, sto bene in ogni posto, e ringrazio Dio che non son re nè schiavo [...]”

(Ramón Torres, *Café con leche*, 2015)

“ogni bachata che senti si basa su una storia, una storia che è successa o che può succedere a chiunque, soprattutto a noi, che viviamo nei campi, che siamo poveri, e a volte quella storia riflette la tua vita, perché magari ti è capitata esattamente la stessa cosa o ti trovi in una situazione simile, e allora quando la senti ti riconosci e ti immedesimi”¹⁶⁴.

È a partire da tale immedesimazione, infine, che si rivela il carattere pedagogico della *bachata* e la sua funzione educativa.

Litalina: una vita in musica

Mentre il suo cellulare riproduceva le canzoni che lei stessa aveva selezionato per spiegarmi in che modo la *bachata* potesse insegnare a diventare delle buone madri, riassumendomene di volta in volta i contenuti o la morale, Litalina si soffermò dettagliatamente su alcuni brani che, per motivi diversi, riteneva particolarmente significativi e dei quali mi propose la sua personale parafrasi.

storiografico e antropologico relativa ai concetti di etnia e razza nella costruzione dell'identità dominicana cfr. Howard, 2001.

¹⁶⁴ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

I primi due riguardavano entrambi il tema degli abusi sessuali sui minori, un fenomeno dunque fortemente sentito all'interno del *batey*, dove il timore che le bambine e i bambini ne potessero risultare vittima – anche tra le mura domestiche - rappresentava una minaccia concreta¹⁶⁵. Lungo tale prospettiva, secondo Litalina, il brano “*La niña*” del gruppo Aventura, esprime ad esempio la terribile sofferenza di una madre che si tormenta perché la figlia di 9 anni è stata violentata nel sonno mentre era in casa e la polizia non trova indizi di effrazione che possano spiegare il fatto e condurre al responsabile, indicato, a termine della canzone, nella figura del padre. A tal proposito, si ricorderà come diverse donne del *batey* avessero manifestato la loro preoccupazione rispetto all'eventualità che fatti simili potessero coinvolgerle direttamente, dal momento che nella stessa comunità di Las Pajas si erano già verificati alcuni casi di violenza sessuale familiare a danno di bambine. Da parte sua, Litalina considerava che la canzone qui in oggetto servisse proprio come monito per tutte le mamme, affinché imparassero a non fidarsi di nessuno, nemmeno dei loro compagni. Lei stessa mi confidò che per quanto fosse alla ricerca di un lavoro che le permettesse di rendersi autonoma rispetto alla persona con cui viveva, non avrebbe mai accettato di allontanarsi da casa lasciando i figli da soli con lui.

La bambina dorme così profondamente [...], così innocente, ha solo 9 anni e domani forse non capirà, che un estraneo nel suo letto ha toccato il suo corpicino con malizia e senza pietà. Lei non capisce che ci son persone nella vita che son mosse solo dalla malvagità.

E chi è stato? Un disgraziato senza cuore? Come è entrato? Forse han dimenticato di chiudere la porta. Sanno solo che le ha fatto del male e se n'è andato [...]

La bimba aveva solo 9 anni e un maledetto l'ha violentata [...].

Passarono i mesi e la bambina traumatizzata non riesce a dormire. Non si diverte e le sue bambole si ricoprono di polvere, non gioca più e nessuno la vede sorridere.

E un'altra notte il martirio, incubi del passato che la fanno soffrire. Son già le 4 del mattino e in lacrime finalmente si addormenta.

E tornò. Lo stesso maledetto senza cuore [...].

Non vi immaginate come ci riuscì. Non ci fu mai una porta aperta, e questa volta la bimba si svegliò:

Cosa fai papà?

(Aventura, *La niña*, 2005)

¹⁶⁵ Cfr. testimonianze di Anaís e Nora nel paragrafo “Gravidanze precoci e prostituzione”, in Capitolo 4.

In modo simile, il brano *“La niña violada”*, di Félix Cumbé, racconta la storia di una bambina amata da tutti che viene uccisa e gettata in un fiume dopo aver subito uno stupro. La colpa dei crimini viene attribuita a un estraneo che per questo sconterà la sua condanna in prigione, salvo poi scoprirsi che il responsabile era il nonno della povera vittima. In questo caso, ciò che Litalina intese evocare attraverso le parole della canzone – una canzone piuttosto inquietante per il contrasto tra l’allegra melodia e il macabro contenuto dei suoi versi - era la questione della sicurezza e, soprattutto, della giustizia. Secondo Litalina, infatti, non era un caso che l’autore si esprimesse in prima persona – identificandosi con il capro espiatorio di un reato mai commesso -, in ragione del fatto che Cumbé è un *bachatero* haitiano,

Mi arrestarono che ero innocente, ho pagato da innocente, non sono stato io, non so chi può averlo fatto. Non sono un assassino, anch’io ho un bambino [...]. La bambina era così bella, tutti le volevano bene, ma un pomeriggio scomparve. Passavo io di lì, da innocente, e le persone mi indicarono: è lui lo stupratore, uccidetelo, è lui l’assassino, uccidetelo [...]. Dopo molti anni, pagando la mia condanna, la libertà giunse a me. La nonna della bambina ebbe pietà e confessò davanti al giudice che era stato il nonno a violentarla, ad ucciderla e a gettarla nel fiume. Signor giudice, chi pagherà per gli anni che ho trascorso in prigione da innocente?

(Felix Cumbé, *La niña violada*, 2014)

migrante e di colore; a voler denunciare così quel pregiudizio di razza e classe che patiscono persone come lei, spesso discriminate anche sul piano istituzionale per il colore della pelle e lo status sociale. Questa *bachata*, in sintesi, più che insegnare a difendersi dai pregiudizi, ne alimentava la consapevolezza, ricordando alle persone umili – povere e di colore – la loro condizione subalterna e dunque, in ultima analisi, fornendo un appiglio identitario che fungesse da collante all’interno di un contesto anomico come quello del *batey*.

Altri brani che Litalina sottopose alla mia attenzione riguardavano il tema della migrazione e dell’abbandono. In particolare, attraverso *“Ya volví”*, di Ramón Torres, Litalina giunse ad affrontare alcune questioni fondamentali sulle relazioni di genere, la prostituzione e il rapporto coi figli, arrivando infine - grazie ad altri riferimenti musicali - a tirare le somme

È tornata, la donna che la miseria dalle mie braccia strappò. È tornata, colei che disse che sarebbe andata a cercare un paradiso dove vivere insieme. È tornata, ma da come si comporta sembra che non si ricorda di me, perché è tornata sposata, ha portato il marito e me lo ha perfino presentato ...

della sua stessa esistenza e degli insegnamenti che riteneva averne tratto. Come preannuncia il titolo, “Ya volviò” racconta la vicenda di un ritorno e descrive una situazione in cui molte donne del *batey*, compresa Litalina, si riconoscono e si rispecchiano. Costretta ad emigrare in città per ragioni economiche, la protagonista del brano torna finalmente al paese d’origine per riunirsi con il marito, il quale, tuttavia, si ritrova a vivere anche con un estraneo giunto insieme alla moglie e che, presumibilmente, provvede al mantenimento di entrambi credendoli semplici cugini. Litalina mi spiegò che questa *bachata* raccontava una situazione molto

... ieri ha festeggiato un anno di matrimonio, ed è stata così sfacciata da invitarmi alla sua festa, e così abbiamo brindato al bene del suo matrimonio; lei, suo marito ed io.

Non ho potuto nemmeno toccarla, il marito molto attento non si allontana dal suo fianco.

Lui crede che io sia il cugino cui lei ha voluto bene come un fratello, e anche se conosce il mio nome, mi chiama cognato, e io che la amo tanto, sto soffrendo amareggiato.

(Ramón Torres, Ya volvió, 2014)

frequente nel *batey*, motivo tra l’altro di facili ironie e prese in giro nei gossip della comunità. Lei stessa aveva più volte lasciato Las Pajas per cercare fortuna in città, soprattutto nelle zone più turistiche del paese, dedicandosi alla prostituzione e instaurando una relazione di convenienza con qualcuno che potesse garantirle delle entrate economiche utili a mantenere i suoi figli:

“Io a quel tempo non avevo nessuno, per questo sono andata a cercarmelo, perché avevo un bambino e il padre se n’era andato, ma molte fanno la stessa cosa anche se hanno un marito. E se trovano qualcuno che gli sembra buono e che vuole stare con loro, lo portano al *batey*, dentro casa, e gli dicono che il marito è un parente: un cugino, un fratello, chiunque!”¹⁶⁶.

Mentre Litalina mi raccontava che in alcuni casi i mariti si dicono d’accordo e accettano questo tipo di relazione, poiché implica un beneficio economico per tutti, intervenne una sua amica, Rocío, per dire che se lei avesse trovato un altro uomo disposto a mantenerla non avrebbe certo diviso il guadagno con il marito. Litalina si sentì quasi offesa dal ragionamento di Rocío e con fare severo ribatté che se il marito le concedeva il permesso di cercarsi altre fonti di reddito, allora avrebbe dovuto sentirsi obbligata a condividere con lui quanto ricavato, altrimenti sarebbe stata una vera egoista. Questo breve siparietto polemico, attraverso il quale compresi quanto fosse effettivamente concreta la disputa, mi diede infine la possibilità di approfondire

¹⁶⁶ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

l'argomento con altre domande sulle relazioni tra uomini e donne all'interno del *batey* e, in particolare, sul giudizio che veniva riservato alla prostituzione, soprattutto alla luce di quanto espresso in alcune *bachate* che si occupano di tale fenomeno. In questo senso, il mio interesse verteva principalmente sul ruolo educativo della musica, al fine di comprendere se e come le canzoni di *bachata* influissero sull'opinione che, in particolar modo le donne, rivolgevano alla loro stessa esperienza di vita.

Per rispondere alle mie curiosità, Litalina prese ad esempio altri due brani che mi chiese di ascoltare facendo molta attenzione ai testi, poiché, precisò: “molte persone ballano qualsiasi *bachata*, ma io no, prima mi fermo ad ascoltare le parole, le valuto bene, penso a quello che vogliono dire. Perché la *bachata* è così, bisogna capirla e sentirla, non solo ballarla, e allora puoi anche imparare qualcosa di utile”¹⁶⁷. Mi propose dunque l'ascolto di “Amor de madre” e di “Luisa Maria”. La prima canzone racconta la storia di una donna che viene abbandonata dal compagno quando è incinta di 6 mesi. Rimasta sola e senza aiuti, decide di prostituirsi per crescere il figlio, dandogli tutto quello che desidera. Lei vorrebbe che diventasse una persona importante, magari un avvocato ma, una volta cresciuto, il ragazzo – che non ha mai sospettato del lavoro di sua madre – comincia ad avere cattive frequentazioni, entra nel giro della droga e si dà alla delinquenza. La storia, infine, si conclude con l'arresto del ragazzo per omicidio e con la conseguente morte della madre per dolore. La seconda canzone, similmente, narra le vicende di una giovane ragazza di 15 anni che, stanca dei rimproveri genitoriali,

[...] Nacque un bambino [...] La madre con molto orgoglio [...] alla fine sorrise piangendo inquietamente. [...] Il padre a soli sei mesi [...] li aveva abbandonati [...].

Il bambino ha quasi otto mesi [...], ma cominciano i problemi: il welfare non basta, nessuno la aiuta e suo figlio ha bisogno di mangiare [...]. Quella madre prese una decisione e la prostituzione la aiutò ad andare avanti. E quel bambino non seppe mai quel che sua madre faceva per lui, solo per lui [...].

Passano gli anni e il bambino vive come un re, niente gli viene negato e tutto gli è permesso [...]. Quando sarai grande voglio che tu sia un avvocato o un grande militare, non dimenticarti che non hai padre, e la donna che sceglierai la dovrai amare, io sono tua madre, tuo padre e tua amica [...].

Questa è la storia di una madre che crescendo suo figlio commetteva un errore, non ascoltò consigli, seguì i suoi sentimenti, anche se vendette il suo corpo per suo figlio, lottò [...].

Alcune volte commettiamo errori, e quella donna non ebbe altra scelta [...].

Un giorno bussarono alla porta, ufficiali che cercavano un assassino con la sua descrizione [...] Suo figlio era innocente nel suo cuore, e mentre il figlio soffriva in carcere, ancor di più soffriva la madre, e morì [...].

(Aventura, Amor de madre, 2002)

¹⁶⁷ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

scappa di casa in cerca di libertà. Scontrandosi con la dura realtà della metropoli, Luisa Maria – questo il nome della protagonista –, non trova alternativa che rifugiarsi in un bordello, dove inizialmente le cose sembrano andarle molto bene, finché non si scopre fatalmente malata. Ormai in fin di vita, dunque, torna al paese natale per morire tra le braccia della madre a soli 20 anni.

Litalina riconosceva in queste due *bachate* analogie piuttosto evidenti con la sua storia di vita. Come Luisa Maria, anche lei, da piccola, aveva sofferto molto la situazione familiare. Fino ai nove anni non sapeva nemmeno chi fosse suo padre, mentre la madre – costantemente assente - si dedicava al lavoro sessuale. Fu dunque allevata dai nonni, che la obbligavano a occuparsi di tutte le faccende domestiche e che la maltrattavano incessantemente. Mi confidò, inoltre, di non aver mai avuto una vera infanzia e di non sapere

cosa significasse giocare. Perciò, a 16 anni, anche lei decise come Luisa Maria di scappare di casa e, insieme a un'amica, cominciò a prostituirsi. Qui, fortunatamente, la storia di Litalina si separa da quella di Luisa Maria per entrare invece in quella raccontata in "Amor de madre". Come la protagonista di quest'altra *bachata*, infatti, anche Litalina fu abbandonata quando scoprì di essere incinta del suo primo figlio e, allo stesso modo, decise di mantenerlo vendendo il suo corpo. Avendo alle spalle una lunga esperienza nel mondo della prostituzione, chiesi dunque a Litalina se pensava che queste due *bachate* avessero un messaggio da offrire alle donne come lei o se potessero servire alle più giovani per imparare qualcosa che forse ancora non potevano sapere. Con la mente ancora distratta dalla musica, quasi fosse stata rapita da ricordi o pensieri per me inafferrabili, esordì dicendomi che

Luisa Maria era una bella bambina e a 15 anni sembrava un fiore [...].

Non ascoltava consigli di nessuno, nemmeno dei suoi genitori, li ignorò sempre, e si arrabbiava se la rimproveravano [...].

Decise andarsene in città, prese quel poco che aveva e se ne andò senza guardarsi indietro, in cerca di libertà [...]. Finì in un cabaret, dove vende la sua bellezza [...].

Passa il tempo e non è più una bambina [...] finché arrivarono i problemi [...], tutta la sua vita, gli anni migliori svanirono nel cabaret [...].

Tornò alla terra che la vide nascere, e sua madre piangeva nel vedere quel che rimaneva della sua povera figlia, e un pomeriggio dei suoi 20 anni, tra le braccia della madre morì Maria.

Se n'è andata e non tornerà.

(Luis Miguel, Luisa Maria, 2015)

"le nottatacce non perdonano [*la malanoche no perdona*]. Stare con un uomo diverso ogni giorno, bè, è una cosa che ti distrugge, il corpo non lo sopporta. Ci sono tante donne che le vedi così giovani in mezzo alla strada, a

15, 16, 17 anni, e si credono invincibili, ma non pensano a quando ne avranno 20, 30 o 40...perché non ci arrivano! Il fatto è che nessuna donna che va in strada a 16 anni, quando arriverà ai 40, avrà lo stesso fisico, questo racconta Luisa Maria se ci pensi. Ma ti insegna anche come devi comportarti, che devi ascoltare di più...perché, sai, a volte hai un figlio, gli dici di non fare una cosa e ti risponde male, ti dice 'senti mà, io faccio quel che mi pare, anche se mi ammazzano'. Ma se invece è una persona che sa cogliere il messaggio, che sa ascoltare, allora quella cosa non la fa... Vedi, lei [Luisa Maria] per non aver ascoltato i consigli di sua mamma e di suo papà, ignorando quello che le dicevano, è finita in quel modo, ma se avesse ascoltato, se avesse studiato, forse non sarebbe morta di AIDS a 20 anni"¹⁶⁸.

Secondo Litalina, dunque, ciò che la *bachata* di Luisa Maria insegna è anzitutto che bisogna ascoltare i consigli delle persone più esperte, così da evitare errori che possano costare molto cari. In questo senso, "Amor de madre" affrontava un argomento che, per quanto simile, risultava ancora più importante per Litalina, poiché riguarda quegli errori le cui conseguenze finiscono per ricadere soprattutto sui figli. Di qui, secondo Litalina, il messaggio fortemente educativo contenuto nella canzone:

"Lascia che ti parli di questa *bachata* [Amor de madre], perché è una *bachata* che dice tante cose e se uno la ascolta, ti educa, mi capisci? Ti sta dicendo cosa devi fare, come comportarti. Se la ascolti, e impari la lezione, allora ti comporti al contrario di quella madre. Perché lei viene abbandonata dal suo uomo ed è disposta a fare di tutto per suo figlio, è normale, ma guarda in cosa lo ha trasformato: in un delinquente! E sono cose che succedono nella vita reale [...]. Il messaggio che ti insegna questa *bachata*, allora, è che se io sto crescendo mio figlio e non ha suo padre a fianco, bisogna pensare bene a che tipo di educazione gli voglio dare, perché non diventi un delinquente [...]. Lei [la protagonista della canzone] ha fatto male, perché gli ha dato tutto quello che voleva, ma non gli ha insegnato a lavorare, a guadagnarsi le cose con il sudore della sua fronte, gli ha insegnato ad avere tutto senza fare niente, ed è finita come è finita"¹⁶⁹.

Alla luce di questo insegnamento, Litalina mi spiegò di essere molto esigente nei confronti dei suoi figli e che alla base del loro rapporto vi era anzitutto onestà e fiducia reciproca. Quando le chiesi se avesse mai parlato con loro del suo passato e delle sue esperienze nella prostituzione, mi rispose che ne erano al corrente e, soprattutto, che sapevano sempre da dove arrivavano i pochi soldi a disposizione, "perché se tu arrivi con dei soldi e non dici come li hai guadagnati, allora possono anche pensare che li hai

¹⁶⁸ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

¹⁶⁹ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

rubati, e stai dando un brutto messaggio ai tuoi figli, possono pensare che non importa come li hai avuti”¹⁷⁰. Per questo, Litalina non aveva paura che i suoi figli potessero prendere cattive strade e diventare delinquenti, poiché riteneva che “un delinquente lo crei tu stessa e dipende dall’educazione che dai ai tuoi figli”¹⁷¹. A questo proposito, mi disse che la cosa migliore era stata di confidarsi con sua figlia Mabel, allora sedicenne, instaurando con lei una relazione intima e senza segreti. Raccontarle le sofferenze che aveva dovuto affrontare nella sua vita, secondo Litalina, era servito a farle comprendere che non avrebbe dovuto seguire i suoi passi e incorrere negli stessi errori, ma che avrebbe dovuto studiare, trovare un lavoro ed essere indipendente per non finire nelle braccia di un uomo solo per denaro. Ci tenne, dunque, a raccontarmi un episodio che la riempì di orgoglio:

“Un giorno Benoit [il compagno con cui vive e padre del figlio più piccolo] mi coprì di insulti davanti a Mabel, finché lei si indignò e cominciò ad urlarmi contro: ‘lascia questo maledetto uomo, non importa se faremo la fame! Lascia questo maledetto haitiano e smettila di sopportare queste umiliazioni!’. [...] Feci passare qualche giorno, ci sedemmo insieme e poi con calma le dissi: ‘hai visto quel che è successo? Se non studi, quello che sto passando io succederà anche a te e le ciabatte che vedi ai miei piedi saranno le stesse che indosserai anche tu’. Era un periodo in cui Mabel non stava andando bene a scuola, prendeva brutti voti ed era un po’ arrogante, ma da quel momento cominciò a migliorare [...]. Un giorno fu lei a dirmi di sedermi e mi fece un discorso tutto suo, consigliandomi di cercare un lavoro, qualunque, perché disse di aver capito che quando una donna non lavora, l’uomo ha il diritto di umiliarla, perché è lui a portare tutto in casa e devi sempre stare sotto di lui, perché sa che non puoi sopravvivere senza di lui visto che è lui che ti dà il cibo, ma se tu lavori allora è diverso”¹⁷².

Le poche volte in cui ebbi occasione di confrontarmi con Mabel – una ragazza straordinariamente timida e riservata -, mi confermò di non volersi fidanzare finché non avesse concluso gli studi, per non diventare una ‘mangia-riso’ [*come-arroz*] e una lava-piatti come sua madre. Malgrado potessero apparentemente suonare offensive, per Litalina queste parole erano invece fonte di grande speranza e la rendevano fiera di sua figlia. In qualche modo sembravano riscattare i tanti sacrifici che aveva dovuto sopportare - e che ancora affrontava - nella sua vita quotidiana. Quando infine le

¹⁷⁰ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

¹⁷¹ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 15/01/2018.

¹⁷² Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 30/06/2018.

domandai se riteneva che la *bachata* avesse dunque svolto uno specifico ruolo formativo nella sua esperienza personale e, in particolare, rispetto alle scelte educative intraprese con i propri figli, non esitò nel rispondermi affermativamente: “Certo, mi insegna a educare i miei figli e mi insegna come devo comportarmi. Mi insegna molte cose”¹⁷³.

Educare con la bachata?

Lungi dal rappresentare un’opinione condivisa all’interno della comunità, la convinzione di Litalina rispetto al ruolo educativo della *bachata*, era invece osteggiata da altre prospettive divergenti che ebbi modo di approfondire durante il mio lavoro di campo. Senza voler entrare nel merito delle varie ragioni che definivano ogni singolo punto di vista, ciò che qui tuttavia si ritiene opportuno riconoscere e sottolineare è la coesistenza di giudizi anche antitetici rispetto a quelli sostenuti da Litalina. Nora, ad esempio, riteneva che la *bachata* non fosse in alcun modo educativa e non riusciva a capacitarsi di come alcuni potessero considerarla diversamente da un semplice intrattenimento. In modo simile, anche Aleida giudicava la *bachata* inadatta all’educazione infantile. Ma fu soprattutto Elicio, riconosciuto leader comunitario di Las Pajas e pastore carismatico della chiesa pentecostale “Alianza Cristiana y Misionera” locale, ad esprimere la più dura condanna nei confronti della *bachata*: “noi, come pastori cristiani, non condividiamo i messaggi contenuti nelle *bachate* di oggi, perché normalmente incitano alla violenza, al machismo e alla pornografia”¹⁷⁴. La censura di Elicio, dunque, rifletteva una più ampia concezione religiosa di matrice protestante assai diffusa presso Las Pajas e in rapida espansione in tutto il paese, specialmente nei settori marginali e tra i ceti sociali più bassi della popolazione dominicana. In ragione delle forti implicazioni sociali (e politiche¹⁷⁵) che l’adesione ai precetti pentecostali comporta – come l’astinenza dal consumo di alcool e sostanze stupefacenti, oltre che

¹⁷³ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

¹⁷⁴ Elicio. Intervista di campo. Las Pajas, 26/06/2018.

¹⁷⁵ Nel caso di Las Pajas, Elicio e la sua chiesa erano legati al partito di governo, il *Partido de la Liberación Dominicana* (PLD), cosa che garantiva loro un accesso privilegiato alla gestione di programmi di aiuto governativo che venivano realizzati presso il *batey* in occasione di ricorrenze festive e in prossimità delle elezioni. Come membro e rappresentante del PLD locale, oltre che pastore evangelico e leader comunitario, la figura di Elicio aveva dunque un ruolo fondamentale nella comunità, spesso giocato nell’ambigua zona grigia di sovrapposizione degli incarichi.

determinate condotte familiari –, il giudizio di valore assegnato alla *bachata* si rivelava dunque estremamente significativo. Le ragioni della sua disapprovazione, tuttavia, riposavano proprio sul potenziale formativo che veniva riconosciuto alle canzoni di *bachata*, in particolare nei confronti dei più giovani. Quando chiesi a Elicio se, come guida spirituale della comunità, ritenesse che la *bachata* potesse avere influenze negative sugli adolescenti e le adolescenti del *batey*, mi rispose infatti senza alcuna esitazione:

“Non è che può averle, le sta già avendo, perché i bambini sono come spugne: fanno quel che vedono e dicono quel che sentono. La *bachata* qui sta insegnando che il male è bene. Quando una canzone incita a commettere delle malefatte e un bambino la ascolta e la canta, gli entra dentro, e quando dovrà prendere una decisione, agirà secondo ciò che ha sentito. Per questo ci sono tanti femminicidi e il machismo sta prendendo sempre più piede, poiché il messaggio della *bachata*, normalmente, spinge l’uomo a dimostrarsi sempre più *macho* e ad avere una donna qui e un’altra là. Tutto questo è contro la morale e invece di essere educativo è degenerativo”¹⁷⁶.

Da questo punto di vista, dunque, se alla *bachata* non veniva riconosciuto alcun merito in ambito educativo ed era anzi considerata una minaccia per l’integrità morale dei più giovani, destando la sincera preoccupazione di molti genitori – non solo evangelici –, ne consegue in maniera altrettanto evidente che, anche tra i suoi detrattori, se ne comprendeva l’enorme potere di suggestione che esercitava nella vita quotidiana della comunità. Ad unire gli abitanti di Las Pajas in modo ancor più evidente ed esplicito, tuttavia, era l’unanime giudizio di condanna riservato alla cosiddetta “musica urbana” che, soprattutto tra le nuove generazioni, stava soppiantando la più tradizionale *bachata* e che, nel mercato musicale internazionale, domina le classifiche di ascolto, ponendosi come un fenomeno di scala globale.

Un altro genere: la “musica urbana”

Il genere noto come “música urbana” o, in inglese, “urban contemporary”, non trova una precisa definizione, ma rimanda alla variegata programmazione radiofonica che il dj afro-americano Francis Crocker cominciò a diffondere negli anni ’70 dalla stazione newyorkese FM *WBLS* e che lui stesso qualificò eufemisticamente come

¹⁷⁶ Elicio. Intervista di campo. Las Pajas, 26/06/2018.

urbana, dal momento che “il termine *Black* poteva scoraggiare potenziali inserzionisti” (Charnas, 2011: 123). Il repertorio da cui Crocker traeva ispirazione per le sue trasmissioni, infatti, faceva riferimento al mondo della musica nera, spaziando dal *soul* al *rhythm and blues*, dal *reggae* all'*hip-hop*, e include oggi tutte quelle forme di espressione musicale che, a vario titolo, traggono origine da tali radici afro-americane, ivi comprese, dunque, le sue recenti declinazioni latino-caraibiche quali, soprattutto, il *reggaeton*. È dunque a tale genere musicale che in Repubblica Dominicana si fa riferimento con il termine di “*música urbana*”, per quanto vi rientrino anche altri sottogeneri come il *dembow*, la *trap* o la *dance elettronica*. Risulta utile ricordare, inoltre, che sebbene le radici del *reggaeton* vengano geograficamente collocate presso la vicina isola di Porto Rico, dal punto di vista musicale devono molto anche al contributo apportato dai migranti dominicani¹⁷⁷. Come sottolinea Pacini Hernández (2009: 216), se è indubbio che il *reggaeton* emerse nel corso degli anni '90 a Porto Rico e che i suoi interpreti di maggior successo sono portoricani, “è anche vero che i dominicani hanno fatto parte di questo mix sin dalle origini [...], [per quanto] le storiche tensioni tra i due gruppi abbiano oscurato la visibilità dei dominicani nel discorso pubblico sul *reggaeton*”. D'altra parte, a conferma del successo internazionale di questo genere musicale e della sua influenza dominicana, si consideri che stando alla classifica elaborata da Forbes¹⁷⁸ relativa ai 10 video musicali più visti sulla piattaforma YouTube durante il 2018, ben 8 posizioni sono occupate da brani ascrivibili al genere urbano latino, dunque cantati in lingua spagnola, e 7 vedono la partecipazione di artisti di origine dominicana come Nicky Jam (madre dominicana), Ozuna (padre dominicano) e Romeo Santos (padre dominicano), la cui musica, soprattutto in concomitanza con la carriera da solista e con il distanziamento dalle melodie precedenti, è spesso definita come “bachata urbana”. Infine, uno dei due brani di lingua inglese presenti in classifica conta con il *featuring* di Cardi B, anche lei di padre dominicano. In considerazione di questo limitato ma sintomatico esempio, non c'è da sorprendersi dunque se, anche nei

¹⁷⁷ I flussi migratori dominicani verso Puerto Rico ebbero sostanzialmente inizio dopo la caduta del regime di Trujillo (1961) e presero consistenza durante gli anni di instabilità politica immediatamente successivi, configurandosi e stabilizzandosi poi in termini di migrazioni economiche. Oggi, il numero dei dominicani presenti sul territorio portoricano si aggira intorno alle 100.000 unità, rappresentando la principale minoranza etnica del paese, pari a oltre la metà di tutta la popolazione straniera. Cfr. US Census Bureau, 2011.

¹⁷⁸ <https://www.forbes.com/sites/hughmcintyre/2018/12/06/these-were-the-10-most-watched-videos-on-youtube-in-2018/#5fbd7b44d200>

bateyes, le nuove generazioni sembrano maggiormente disposte ad ascoltare il genere *urbano* piuttosto che le canzoni di *bachata*, trovando così, anche nella musica, un terreno di scontro generazionale in cui esprimere conflitti che molto spesso riguardano i rapporti tra uomini e donne, la sessualità e il denaro. Come mi riferì Nora in coda alla nostra conversazione sulla *bachata* – e senza nascondere una certa delusione –, “la maggior parte dei giovani ora ascolta la *música urbana*, il *reggaeton*, il *dembow*. Ma in quelle canzoni si parla solo di assurdità: di droga, sesso, prostituzione...”¹⁷⁹. Da parte sua, anche Litalina espresse una preoccupazione simile a quella di Nora, soprattutto riguardo al tema specifico della prostituzione. Riprendendo il discorso sul valore educativo della *bachata*, infatti, Litalina mi spiegò che da brani come “Amor de madre” aveva imparato anche che “la prostituzione non è la soluzione, che non si può andare avanti tutta la vita in quel modo, con tutti quegli uomini, [la *bachata*] ti insegna che non devi prostituirti per dare una vita migliore ai tuoi figli [...]. Ma sai che ora ai giovani piace molto il *reggaeton*, ed è quella musica che adesso mettono nella discoteca”¹⁸⁰. Precisò che la prostituzione non è mai una bella scelta, non la si prende per piacere, ma perché non si vedono alternative possibili e, piuttosto che rubare, una madre preferisce vendere il proprio corpo. Queste riflessioni, secondo Litalina, erano presenti in molte canzoni di *bachata* dove, a vario titolo, la prostituzione veniva duramente condannata¹⁸¹, mentre nella *música urbana*, al contrario, si poteva assistere quasi a una sua legittimazione morale e promozione pubblica. Dal punto di vista di Litalina, così come di molte altre donne e madri con le quali potei affrontare l’argomento, la nuova *musica urbana* che, soprattutto attraverso la discoteca e i media digitali, stava imponendosi nel *batey* e nel paese intero, era tra i principali responsabili della corruzione e della degenerazione delle ragazze più giovani. Come già anticipato nel precedente capitolo, che molti generi musicali siano accusati di veicolare messaggi diseducativi o addirittura pericolosi non è certo un fatto storicamente inedito e rappresenta piuttosto un fenomeno assai ricorrente, di natura generazionale e di scala globale. Da questo punto di vista, la *musica urbana*, e in particolare il genere *reggaeton*, è probabilmente l’ultimo bersaglio polemico della lista, oggetto di critiche e censure che

¹⁷⁹ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 27/06/2018.

¹⁸⁰ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 19/05/2018.

¹⁸¹ A dire il vero, nella maggior parte delle *bachate*, ad essere condannata era la donna-prostituta, e non la prostituzione in sé.

hanno inteso colpirne tanto il contenuto dei suoi testi, ritenuti misogini, sessisti e violenti, quanto il suo popolare ballo, noto come *twerking* o, in spagnolo, *perreo* (poiché riproduce la modalità di accoppiamento tipica dei cani), ritenuto altrettanto osceno e volgare¹⁸². Senza entrare nel merito di tale dibattito – in cui d'altra parte vi è spazio per contro-accuse che fanno riferimento a presunti pregiudizi ideologici su base razziale e di classe (Rivera-Rideau, 2015) –, è evidente che soprattutto alcune espressioni della *musica urbana*, oltre a formulazioni che denunciano la violenza politica, l'oppressione e la discriminazione razziale - riflettendo così le disparità socio-economiche dei contesti d'origine –, privilegiano sempre più spesso tematiche erotico-sessuali, facendo ricorso a linguaggi di matrice esplicitamente *machista*, dove la figura della donna viene descritta nei termini di un oggetto sessuale alla mercé del piacere e della disponibilità economica dell'uomo. In tali brani – così come nei relativi *videoclip* –, emergono dunque ideologie di genere dove lo stereotipo della donna reificata assurge a modello unico di femminilità, inteso sostanzialmente quale corpo in vendita. A partire da tale assunto, ciò su cui qui si intende portare l'attenzione, tuttavia, riguarda una particolare espressione della *musica urbana* dominicana, la cui caratteristica più significativa è quella di essere declinata al femminile, segnando così una discontinuità non solo con la *bachata*, i cui interpreti sono sempre stati uomini, ma anche con lo stesso mondo del *reggaeton*, dove la donna risulta altrettanto marginale e stigmatizzata.

Un genere (anche) femminista?

Negli ultimi anni, alcune cantanti dominicane hanno dato origine a un filone musicale che per certi versi può essere interpretato come un capovolgimento dei rapporti di forza tra i generi. Tramite l'adozione consapevole degli stessi codici linguistico-culturali sessisti impiegati dalla controparte maschile, esse hanno inteso ribaltarne le intenzioni, rivendicando provocatoriamente la mercificazione del corpo femminile e riconoscendo quest'ultimo in termini di esplicita risorsa economica, *terra*¹⁸³ da far fruttare, dunque come strumento di emancipazione e riscatto nei confronti dell'ordine patriarcale. Lungi dal configurare un sottogenere musicale di nicchia, tale

¹⁸² Tentativi di regolamentazione e/o censura della musica *reggaeton* e del *perreo* sono stati registrati in diversi paesi latinoamericani come Cuba (Granma, 2012), Guatemala (Decreto 34-2013), Porto Rico (Rivera-Rideau, 2015: cap. 2).

¹⁸³ Cfr. paragrafo "Donna/Matura e Uomo/Cultura nella Bachata".

recente fenomeno costituisce piuttosto un caso di rilevanza nazionale, che ha sollevato polemiche e allarmismi sociali, non solo perché alcuni brani – e il loro linguaggio esplicito - hanno raggiunto i vertici delle classifiche locali ma, soprattutto, perché la loro enorme diffusione ha segnato l'emergenza e la legittimazione di una nuova figura sociologica nota come la *chapeadora*, quasi un contraltare alla figura del *tigre*.

Secondo il dizionario della *Real Academia Española*, il verbo *chapear* - da cui *chapeadora* – indica il lavoro di pulizia dei terreni da erbacce o piante tramite l'uso del *machete*¹⁸⁴. Si tratta dunque di un termine che nasce e trova applicazione in ambito prettamente rurale, ma che nel 2014 il cantante di *musica urbana* Chimbala utilizzò nel suo brano *Ya tengo otra jeva* per riferirsi in modo denigratorio alla presunta compagna, accusata di stare con lui solo per interesse economico. Tale uso creativo del termine, che riposava sull'immagine di una contadina piegata in posizione da lavoro, dunque con il fondoschiena in mostra, e associava la pulizia della terra alla metaforica pulizia delle tasche del partner¹⁸⁵, trovò l'immediato consenso dei fan e una rapida diffusione mediatica, tanto che, già nello stesso 2014, *chapear* fu eletta parola dell'anno¹⁸⁶. Da allora, il termine, e in particolare la sua declinazione nel sostantivo femminile *chapeadora*, è entrato a far parte del linguaggio comune dominicano per definire l'arte della seduzione, esercitata con il ricorso alle armi della bellezza fisica e soprattutto finalizzata al conseguimento di benefici economici o di status. Da questo punto di vista, secondo Roldán Marmol, “non si ha a che fare con il semplice concetto di prostituzione, dove qualcuno vende indiscriminatamente il suo corpo per una tariffa prestabilita, ma è qualcosa di meno regolamentato e più spontaneo, con un certo grado di legittimazione sociale”¹⁸⁷, portato alla ribalta, soprattutto, attraverso le canzoni di artiste come La Materialista e Aliany Garcia, esponenti di primo piano della musica urbana dominicana che, nei loro testi, rivendicano con orgoglio il *chapeo* quale stile di vita, esprimendo una volontà di riscatto non solo socio-economica ma, per certi versi, anche di genere. Entro tale prospettiva, infatti, è la donna a sfruttare in modo consapevole l'uomo e non

¹⁸⁴ RAE. Voce consultata in data 26/03/2019 al seguente indirizzo: <https://dle.rae.es/?id=8a4QpJR>

¹⁸⁵ Secondo il giornalista Diomelo Martínez, il termine definisce anche la tipica gonna indossata dalle contadine che, essendo molto corta, non lascia nulla all'immaginazione. Cfr. [Idominicanas.com](http://idominicanas.com). El verdadero significado de la palabra “chapiadora”, <https://idominicanas.com/el-verdadero-significado-de-chapeadora-o-chapiadora/>

¹⁸⁶ Nistido.com. *Chapeadora palabra dominicana del 2014*, <http://nistido.com/2015/01/02/chapeadora-palabra-dominicana-del-2014/>

¹⁸⁷ Marmol, Roldán. Intervista. Santo Domingo, 30/05/2018

viceversa. Se i titoli di molte canzoni sono già di per sé inequivocabili, alcuni versi ne restituiscono il senso in modo ancora più esplicito: “Ogni volta che vado in banca a versare/Mi mandano dal direttore e sempre devo spiegare/Mi chiedono cosa faccio per avere tanti contanti/E non vi lamentate se ve lo ripeto un’altra volta:/Sono una t***a, ma non lo nego/Mi piacciono i soldi, a chi no?/Sono una t***a, questo è il mio lavoro/Non come quelle altre, che la danno anche gratis/per un bicchiere di Brugal”¹⁸⁸. Oppure: “Ho un vecchio che ha risolto i miei problemi/il quartiere intero lo sa/Mi pago la lipo e l’università/Ho sistemato tutta la mia famiglia/lo lo faccio per soldi/tu per piacere”¹⁸⁹. E ancora: “Papi, vorrei stare con te/ma non stai in piedi, che ci posso fare?/Sono troppo bella per rimanere chiusa qui/Voglio uscire a divertirmi/Chiamo tutte le mie amiche/Prepara il portafogli, che tu paghi”¹⁹⁰.

Allo stesso modo in cui molti versi delle *bachate* più in voga erano entrate a far parte del linguaggio comune nel *batey* Las Pajas, anche espressioni ricavate da brani di musica urbana come quelle appena menzionate avevano cominciato a circolare nella comunità, soprattutto tra le generazioni più giovani. La figura della *chapeadora*, una donna di bell’aspetto che sfrutta le sue doti seduttive per ottenere facilmente ciò che desidera dagli uomini, rappresentava un modello di riferimento per molte ragazze di Las Pajas, tanto quanto lo era, per i ragazzi, il modello di mascolinità espresso dalla figura del *tigre*. Si ricorderà, ad esempio, il caso di Brenda, una ragazza sedicenne il cui obiettivo esplicito era quello di trovare un anziano turista che la mantenesse a vita¹⁹¹. Nel suo caso, come in quello di molte altre ragazze con le quali ebbi modo di confrontarmi, il *chapeo* non veniva considerato come una forma di prostituzione, ma più semplicemente come un modo per ricavare benefici personali da quegli uomini in cui riconoscevano un potenziale economico. Da questo punto di vista, il riferimento al concetto di prostituzione risvegliava nelle mie interlocutrici una certa ritrosia, quasi stessi accusandole per qualcosa di molto offensivo. Senza nascondere una certa preoccupazione, Marcelo, un giovane ragazzo cui chiesi di spiegarmi la differenza tra una prostituta e una *chapeadora*, mi avvertì:

¹⁸⁸ García, A. *Soy un cuero*, 2018.

¹⁸⁹ García, A. *Mi viejo*, 2019.

¹⁹⁰ La Materialista, *Te lo compré*, 2018.

¹⁹¹ Cfr. paragrafo “La discoteca come luogo di perdizione”, in Capitolo 4.

“Devi stare attento quando usi quella parola, prostituta, perché è vero che ci sono molte *chapeadoras* che finiscono per essere prostitute, ma se le chiami così, rischi anche una denuncia! C’è una differenza: ci sono persone che sono semplicemente *chapeadoras* ed altre che invece lo fanno di professione. La *chapeadora* è una donna che si approfitta degli altri e li usa solo per quello che le possono procurare: in questo senso si dice che li sta *chapeando*”¹⁹².

D’altra parte, nel discorso pubblico interno a Las Pajas, il verbo *chapear* era utilizzato di continuo e non presupponeva necessariamente una qualche prestazione sessuale. Si poteva *chapear* un uomo anche solo con un sorriso o con parole sdolciate per averne in cambio una sigaretta, una birra o i soldi per un pannolino. Durante i fine settimana era piuttosto frequente vedere donne di Las Pajas prepararsi scrupolosamente per la serata da trascorrere in discoteca. Ciò significava non solo indossare abiti succinti, sciogliere i capelli e truccarsi, ma identificare già dal pomeriggio qualche potenziale uomo su cui esercitare il proprio fascino. Più di una volta, sotto l’egida di Litalina, potei assistere alle conversazioni eccitate di alcune donne che si scambiavano informazioni sullo status economico di diversi uomini che, per l’occasione, erano giunti da altri *bateyes* limitrofi. La stessa Litalina, una sera in cui mi decisi a restare fino a tardi nei pressi della discoteca, si raccomandò: “non ti staccare da me o cominceranno a girarti attorno come avvoltoi per *chapearte*”.

La pratica del *chapeo* non interessava solamente ragazze o donne single, ma qualsiasi persona scorgesse la possibilità di ottenere qualche beneficio particolare, tanto economico quanto di status. Sebbene nel *batey* Las Pajas il *chapeo* avesse una dimensione soprattutto locale, basata principalmente sullo scambio di piccoli favori in un contesto dove i rapporti sessuali avvenivano generalmente tra conoscenti, è innegabile che per molte giovani donne l’attrazione esercitata dal denaro facile e dalle località turistiche rappresentava uno stimolo importante per l’ampliamento di una pratica che poteva facilmente scivolare nel campo della prostituzione classicamente intesa. A questo proposito, secondo Roldán Marmol, l’accesso alle nuove tecnologie e la diffusione dei *social media* non solo aveva permesso di instillare un desiderio consumistico-capitalistico anche nelle zone più rurali del paese ma, di pari passo, aveva indicato nel *chapeo* una delle strategie più efficaci per tentare di soddisfarlo,

¹⁹² Marcelo. Intervista di campo. Las Pajas, 12/05/2018.

producendo una trasformazione delle relazioni di genere e dello stesso concetto di sessualità:

“[il *chapeo*] è un fenomeno che è cresciuto molto ed ha a che fare con la trasformazione della relazione centro-periferia. Prima i *bateyes* erano spazi con un concetto molto rurale, ma oggi l’interazione è totale, non sono più luoghi isolati. Con le nuove tecnologie e l’accesso a internet si è potuta diffondere la cultura urbana anche nei *bateyes* [...]. Per questa ragione, anche, il tema della sessualità si sta gestendo in modo molto diverso: in modo molto più aperto, libero, disinibito, ed è cambiato radicalmente il trattamento pubblico [...]. Il *chapeo* è una nuova definizione della prostituzione che risponde anche a un nuovo concetto di vendita del corpo, perché è di tipo selettivo e consapevole. Da questo punto di vista si ha una maggiore indipendenza della donna, un senso di controllo e di *empowerment* che genera anche una certa legittimazione sociale”¹⁹³.

In queste ultime parole di Marmol può riconoscersi una prospettiva che, per certi versi, evoca una lettura femminista del *chapeo*, inteso come pratica di riscatto individuale esercitata attraverso il controllo consapevole del corpo. La figura della *chapeadora*, in questo senso, incarnerebbe una volontà di autodeterminazione della donna che riconosce nel lavoro sessuale lo strumento di una libera scelta. Per molte donne e ragazze di Las Pajas, il *chapeo* o, più in generale, anche la prostituzione, rappresentava un modo per garantirsi l’autonomia economica dai rispettivi partner e si configurava dunque come una possibilità di emancipazione dall’ordine patriarcale. In un mercato del lavoro altamente depresso come quello dei *bateyes*, dove inoltre l’accesso alle risorse era pressoché riservato alla manodopera maschile, il corpo femminile assumeva la forma dell’unico capitale a disposizione delle donne. Proprio per questa ragione, tuttavia, il confine tra libera scelta e necessità si rivela piuttosto confuso, portando alla ribalta il dibattito inerente alla relazione tra struttura e azione, responsabilità individuale e ordine culturale, *agency* e società. Anche nei versi delle canzoni di Aliany Garcia e de La Materialista, così come nelle parole di Brenda, o nella *scelta* espressa da molte ragazze di Las Pajas nel voler ricorrere al *chapeo* in modo libero e consapevole per sfruttare le debolezze degli uomini a proprio beneficio, restavano evidenti forti contraddizioni in termini, già che tali rivendicazioni parevano tuttavia incorporare gli stereotipi più sessisti del sistema patriarcale, a partire dalla

¹⁹³ Marmol, Roldán. Intervista. Santo Domingo, 30/05/2018

reificazione della donna secondo canoni estetici predefiniti. Torna qui dunque utile l'invito espresso da Saba Mahmood (2001: 203) di "pensare all'agency non come sinonimo di resistenza ai rapporti di dominio, ma come la capacità di azione che specifiche relazioni di subordinazione creano e rendono possibili storicamente". Si tratta perciò di riconoscere nel *chapeo* una forma di *agency* che, per quanto rivendicata dagli stessi soggetti come pratica emancipatrice, è solo in apparenza il risultato di un'autodeterminazione individuale. Nella pratica, invece, assume piuttosto i contorni di una riarticolazione immanente ai rapporti di potere che presume capovolgere. Di qui, per riprendere ancora Mahmood (2001: 217), "potremmo pensare all'agency non solo come la capacità di attuare un cambiamento progressivo ma anche, soprattutto, come la capacità di sopportare, soffrire e resistere"; un concetto, dunque, forse più vicino a quello di resilienza e che, probabilmente, è in grado di descrivere in maniera più adeguata le vite delle donne incontrate presso Las Pajas.

CAPITOLO 6

Amore

Prendendo le mosse dall'indagine etnografica relativa a cosa significhi, concretamente, essere una donna rispettabile entro il paradigma morale di Las Pajas, si procederà illustrandone il legame con l'esercizio strutturale della violenza economica, intesa espressamente come violenza di genere, poiché fondata sulla divisione sessuale del lavoro e l'accesso differenziale alle risorse, responsabili della vitale dipendenza delle donne verso gli uomini, anche sulla base di servizi sessuali a pagamento. Di qui si affronterà lo stigma sociale che minaccia le donne in quanto classe, paradossalmente sospese tra la ricerca di un rispetto impossibile e la condanna della prostituzione. Farà dunque seguito il tentativo di problematizzare l'ampio spettro del *lavoro sessuale* da una prospettiva antropologica per arrivare finalmente a chiederci quale margine di spazio è concesso, in un contesto come quello dei *bateyes*, a un sentimento come l'amore e in che modo, se possibile, restituirne una definizione universalmente valida.

Essere una donna rispettabile

La maggior parte delle donne con cui registrai le mie interviste di campo e con le quali intrattenni svariate conversazioni aveva un'età superiore ai 30 anni ed era generalmente madre di ragazze adolescenti. Come ho avuto modo di illustrare nel capitolo dedicato all'educazione informale nel *batey*, molte di loro – preoccupate per il futuro dei figli - identificavano e riconoscevano nella discoteca il simbolo concreto della corruzione morale che ritenevano stesse avvelenando le nuove generazioni. Quel luogo, infatti, veniva associato al crescente consumo di alcool e droga, alla diffusione di musiche considerate inadeguate alla formazione dei più giovani – poiché ritenute veicolo di messaggi che promuovevano una sessualità disinibita e strumentale – e soprattutto, dunque, alla prostituzione. Di qui l'unanime condanna rivolta alla musica *urbana* e al *chapeo*, intesi come minaccia sociale all'integrità etica dell'intero *batey*.

Eppure, al di là dell'inevitabile scarto generazionale che separava le madri dalle figlie nell'opposto giudizio sul *chapeo* e al di là delle diverse motivazioni che sostenevano la scelta più o meno libera di dedicarsi a rapporti sessuali in cambio di denaro, regali o benefici, la prostituzione aveva sempre rappresentato un elemento costitutivo dell'organizzazione sociale dei *bateyes*, a tal punto che già secondo Moya Pons (1986:96) e Martínez (2007:83) le donne che la praticavano non erano oggetto di biasimo (almeno non quanto nel resto del paese) e, al contrario, il loro stile di vita era generalmente tollerato.

Tale evidente ambiguità tra una pratica diffusa e la sua connotazione morale, che rispondeva inoltre a uno scarto tra la dimensione più intima della vita privata e il più ampio discorso pubblico e sociale della comunità, ci esorta dunque a riprendere in considerazione le categorie analitiche del paradigma *rispetto/reputazione* (Wilson, 1969) e *casa/strada* (Steward et al., 1966), al fine di metterne nuovamente in questione il loro presunto carattere normativo. Se è pur vero che tali categorie, nell'area caraibica e latinoamericana in generale, rappresentano un sistema di valori condiviso e, a livello ideale, prescrivono modelli di femminilità e mascolinità ben definiti e radicalmente antitetici - proprio sulla base di due sfere d'appartenenza esclusive come quelle che ineriscono allo spazio domestico e a quello pubblico -, è altrettanto vero che, nella prassi quotidiana, le rigide dicotomie binarie hanno limitata applicazione e, anzi, prestano il fianco a significative contraddizioni.

Lungi dal costituire un ostacolo alla comprensione della realtà sociale di una comunità come quella del *batey*, tali ambiguità e contraddizioni rappresentano invece, per dirla con Heidegger (1927), delle vere e proprie *radure* di senso, luoghi (e nervi) *scoperti* in cui vengono alla luce e si aprono i significati più profondi, dis-velati da tutte quelle costruzioni retoriche che, come fitta vegetazione di bosco, ne oscurano le dinamiche più essenziali e rivelatrici. Da questo punto di vista, il compito e il privilegio del sapere antropologico, inteso come "pratica della teoria nella cultura e nella società" (Herzfeld, 2006), consiste anzitutto - per rimanere nella metafora naturalistica - nell'indagare lo scarto e la dialettica che intercorre precisamente tra la "foresta" e i suoi "abbattitori" (Remotti, 2016), ovvero nel conferire priorità alle pratiche concretamente agite dai soggetti in campo piuttosto che alle loro rappresentazioni. Accogliendo e parafrasando l'invito di Geertz (1987 [1973]: 41), dunque, possiamo sostenere che se

vogliamo capire che cos'è una realtà sociale, non dobbiamo considerare anzitutto le sue teorie e le sue scoperte (e comunque non quello che ne dicono i suoi apologeti): dobbiamo guardare che cosa fanno quelli che la praticano.

Come conciliare, dunque, i discorsi teorici sulla rispettabilità femminile da un lato e le pratiche del *chapeo* o, più in generale, del lavoro sessuale dall'altro? Quale concreta espressione di *decenza* è possibile per una donna, una moglie e una madre che, oltre al lavoro domestico, si dedica alla prostituzione? Cosa significa, localmente, essere una donna dignitosa e rispettabile? E, di contro, cosa significa per un uomo avere una reputazione, se la vita di coppia è segnata da tradimenti, violenze, abbandoni e corpi in vendita? Infine, quale modello di famiglia può configurarsi alla luce di tali conflittualità? Ma, ancora più in generale, come definire una famiglia?

Le risposte a tali domande, che in più occasioni rivolsi direttamente ai soggetti coinvolti nella ricerca, tradivano spesso l'incorporazione di quei modelli legati agli ideali stereotipati della rispettabilità e della reputazione, riconosciuti all'unanimità come termini di riferimento per una condotta moralmente e socialmente accettabile. Allo stesso tempo, tuttavia, ne rivelavano anche la frustrante distanza con l'esperienza concreta della vita quotidiana nel *batey*. Nelle parole di Nora, ad esempio, "una donna *decente e seria* è quella che non lavora, una donna di casa, che non esce da sola per andare a bere, ma soprattutto che non ha avuto più di un uomo, perché dopo che una donna ha avuto più di un uomo, non è più una donna decente, ha perso la sua credibilità"¹⁹⁴. In estrema sintesi, come mi ripeté più volte alla luce della sua esperienza personale e di quella comune a praticamente tutte le donne del *batey*, "affinché una donna si consideri come rispettabile non deve avere un passato, deve essere *senza passato*"¹⁹⁵. Di qui, dunque, il fatto che

"persone come me, Litalina, Aleida e come quelle che hai conosciuto tu, qui nel *batey* non vengano considerate serie. Tu puoi pensare che io sono una donna decente, ma qui dentro, per la storia della mia vita, per il mio passato, non mi considerano così. Per me certo che Litalina o Aleida sono persone serie, ma per gli uomini del *batey* non lo sono. Tu che sei straniero e hai sentito la mia storia, che vedi quanto lavoro, che mi prendo cura dei miei figli, che ho dovuto vivere con persone che non amavo solo per crescere i miei figli, forse mi consideri una donna seria e combattiva, ma qui nei *bateyes* le

¹⁹⁴ Nora. Intervista telefonica. Las Pajas, 12/03/2019.

¹⁹⁵ Ibid.

donne come me non vengono considerate così. Tu vedi la cosa da un altro punto di vista, riconosci che quel che ho fatto è stato per necessità, ma qui no”.¹⁹⁶

Da queste lapidarie frasi di Nora emergeva chiaramente la consapevolezza di come le categorie della rispettabilità e della casa rappresentassero modelli di comportamento ideale difficilmente perseguibili nella realtà sociale di Las Pajas e, di conseguenza, agissero alla stregua di marcatori locali che classificavano le donne per quello che *non* erano, generando inevitabilmente lo stigma del difetto e un complesso di mancata femminilità. Altre donne cui domandai i criteri per definire la rispettabilità, così come veniva intesa dagli uomini del *batey*, mi risposero elencando una serie di comportamenti e buone pratiche che, senza nascondere una certa dose di sarcasmo, ritenevano del tutto irrealizzabili, già che avrebbero significato una vita da recluse. Così, Doris – una ragazza di 28 anni sposata e con 2 figli -, ribadì che una “brava donna” non dovrebbe mai uscire di casa senza il marito, nemmeno con le amiche; dovrebbe invece occuparsi delle faccende domestiche e dei figli; vestire sempre con una gonna lunga e con abiti coprenti; ma, soprattutto, “dovrebbe sopportare tutto quel che fa suo marito e restare zitta, anche se la gente mormora. Perché se è davvero una brava donna dovrebbe restare tranquilla e sopportare”¹⁹⁷. Il condizionale usato da Doris per descrivere i comportamenti ritenuti conformi a una donna rispettabile denunciava così una realtà alquanto differente. D’altra parte, sia Litalina che la stessa Nora concordavano sul fatto che in tutto il *batey* solo due persone potevano vantare tale giudizio,

“perché hanno avuto un solo uomo in tutta la loro vita, hanno avuto figli solo da quell’uomo e continuano a vivere con quell’uomo. Ma ti posso assicurare che quell’uomo ha avuto molti altri figli da altre donne e che ha dato loro tutti i dispiaceri del mondo, e loro hanno sopportato tutto per mantenere l’onore delle spose. Entrambe sono irreprensibili, ma quanto hanno sofferto! Le ho viste piangere e bere lacrime”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Doris. Intervista telefonica. Las Pajas, 15/03/2019.

¹⁹⁸ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 27/06/2018.

Una delle due donne indicate da Litalina e Nora era la moglie di Santos, Maira, presso la cui casa cui ero stato ospite sin dalla mia prima ricerca di campo a Las Pajas nel 2013 e con la quale avevo piacevolmente condiviso molto del mio tempo, aiutandola a spazzare il patio, tenendole compagnia mentre rammendava qualche abito o mentre preparava il pranzo per tutta la famiglia, di cui ormai facevo parte anch'io. La confidenza che ne era scaturita l'aveva portata in più occasioni a sfogarsi con me della sua vita privata, raccontandomi con amarezza quelle enormi sofferenze citate da Nora. Mi spiegò che era perfettamente consapevole dei molti tradimenti del marito, delle sue interminabili serate al bar, delle sbronze e delle menzogne che ogni volta le rifilava, come se fosse così stupida da non capire che aveva un'amante, una *maldita haitianita*, ripeté più volte.

Comprendendo il senso del mio muto imbarazzo, finalmente giustificò la sua indulgenza chiarendo che se continuava a tollerare quei comportamenti era solo per il bene dei figli, per un senso di *dovere* materno e familiare, ma aggiunse anche che, in fin dei conti, “non basta avere un problema con un uomo per cacciarlo di casa, altrimenti non ti basteranno tutti gli uomini del mondo: bisogna sopportare e basta”¹⁹⁹. Ecco allora che una “brava donna”, una “donna decente” e “rispettabile”, oltre a mostrare condotte di comportamento individuali come quelle più sopra espresse, deve anche, soprattutto, imparare a sopportare le condotte di comportamento del compagno, facendo buon viso a tradimenti e violenze. Questa lezione mi fu espressa in modo incredibilmente esplicito da Sophie, l'altra delle uniche due donne che secondo Nora e Litalina potevano considerarsi rispettabili in tutto il *batey*. Non a caso, Sophie era una devota fedele della chiesa pentecostale “Alianza Cristiana y Misionera” guidata da Elicio. Come ben espresso dall'antropologa Jennifer Cole (2010: XI e 153) riguardo alle diverse scelte di vita delle donne malgasce di Tamatave (oggi Toamasina) – dove ha condotto la sua ricerca etnografica -, se molte di queste avevano individuato nel lavoro sessuale una via di fuga che le liberasse dalle costrizioni economiche cui erano sottoposte, “altre hanno cercato il cammino della salvezza nelle chiese pentecostali che sono recentemente sorte in tutto il paese [...] Lo stesso potente sentimento di umiliazione, di

¹⁹⁹ Maira. Nota di campo. Las Pajas, 06/05/2018.

orgoglio ferito e di rabbia che spinge alcune donne a perseguire un *vazaha*²⁰⁰ motiva il passaggio di altre donne alle chiese pentecostali”. Sophie – come anche altre donne di *Las Pajas* – si dedicava anima e corpo alla preghiera, riconosciuta come unica fonte di redenzione in una vita segnata dal peccato. Secondo la sua prospettiva religiosa bisognava essere grati a Dio, accettarne la volontà ed avere fede nella sua misericordia. Tale etica fortemente remissiva la portava così a rovesciare le colpe degli uomini sulle donne. Così, quando le chiesi un parere riguardo alla questione della violenza domestica nel *batey*, Sophie si aprì in un grande sorriso compassionevole e, con estrema calma, provò a farmi capire che

“ci sono donne che non sanno sopportare, questo è il problema. Non sopportano e finiscono per cedere alla tentazione di un altro uomo che le innamora, ma questa è una brutta cosa, perché significa che non rispetti tuo marito, e non rispetti nemmeno te stessa [...] Per questo ci sono così tanti omicidi, per questo gli uomini stanno uccidendo le donne, perché le donne fanno cose che non dovrebbero fare, mentre il dovere di una donna è quello di lavare, pulire, cucinare e trattare suo marito con amore”²⁰¹.

Quando poi le domandai cosa pensasse dei tradimenti maschili, che sembravano così diffusi e tollerati nella comunità, mi rispose che in effetti era proprio così, ma che, di nuovo, la colpa era spesso delle donne, poiché il tradimento è nella natura dell’uomo, ma se lo fa una donna, allora è giusto che venga punita, “perché agli uomini piace picchiare le loro donne [...] L’uomo è uomo e la donna è donna”²⁰². Così, quando un uomo ti tradisce, “bisogna parlargli con amore, cercare di capire il problema, devi fargli capire che lo ami, che sei la sua sposa e che potrebbe contagiarti con una malattia e che anche lui potrebbe ammalarsi, e per questo non deve farlo”²⁰³.

Il rapporto tra la violenza domestica e la colpevolizzazione delle donne si connotava in modo ancor più significativo se osservato da una prospettiva generazionale attraverso la lente della rispettabilità. Arlette, un’anziana signora che da circa quarant’anni era rimasta fedele al marito malgrado i tanti sacrifici che aveva

²⁰⁰ Con il termine malgascio “vazaha” in Madagascar si fa riferimento agli stranieri bianchi, qui intesi come massima aspirazione economica per una donna che cerca di migliorare il suo status sociale attraverso relazioni sessuali a pagamento o, in molti casi, attraverso un agognato matrimonio. Cfr. Cole, 2010.

²⁰¹ Sophie. Intervista di campo. *Las Pajas*, 09/02/2018.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

dovuto sopportare, manifestò la poca considerazione che nutriva verso le nuove generazioni sentenziando che

“le donne di oggi, le giovani, sono le prime a non rispettare se stesse e a non avere rispetto per gli altri. Vogliono vivere con un uomo oggi e con un altro domani, perché non sanno soffrire e sopportare niente, e guarda quali sono le conseguenze, guarda cos’è successo a quella donna l’altro giorno, ma se lo meritano, loro hanno la colpa. Come possono pensare di essere rispettate?”²⁰⁴.

L’episodio cui si riferiva Arlette era accaduto durante la notte di Natale: una casa del *batey*, interamente costruita in legno, aveva improvvisamente preso fuoco e, nel giro di pochi minuti, non ne era rimasto che cenere. Ben presto si scoprì che l’incendio era stato provocato dal marito della donna, il quale, prima di far perdere le sue tracce, aveva cosperso di benzina il perimetro dell’abitazione e appiccato il fuoco, convinto che la donna fosse in casa con i due figli, dunque intenzionato a cagionarne la morte. Fortunatamente, le urla che insieme alle fiamme attirarono i primi soccorritori erano il pianto disperato di due piccole caprette rimaste intrappolate tra le fiamme, già che la madre aveva lasciato i bambini da un’amica per festeggiare la vigilia di Natale in discoteca. All’origine del misfatto vi sarebbero stati alcuni comportamenti poco chiari da parte della donna, accusata di intrattenere una relazione clandestina con un altro uomo. Ciò che mi lasciò estremamente sorpreso, quando nei giorni seguenti cercai di affrontare il discorso con alcune persone del *batey*, fu la pressoché unanime condanna di colpevolezza che riversavano sulla donna, indicata come unica responsabile della sua rovina: “ci sono uomini che picchiano le donne, ma a volte ci sono uomini che non le picchiano abbastanza, e allora alcune donne se le vanno a cercare da un’altra parte, e così nascono i problemi, come a quella donna che le hanno bruciato la casa e che ora è rimasta senza niente”, mi disse Felicita prima di raccontarmi che lei, ad esempio, viveva da 19 anni con un signore molto anziano che aveva moglie e figli in un altro *batey*, dove lui trascorrevva gran parte del suo tempo: “questa cosa non mi dà fastidio, lei c’era prima di me e va bene così. Qui gli uomini non si accontentano di una sola donna, è così, e quando bevono diventano violenti, gli piace picchiare le donne. Un giorno mi

²⁰⁴ Arlette. Intervista di campo. Las Pajas, 27/12/2017.

colpi con la redine del cavallo, ho ancora la cicatrice, ma è così che funzionano le cose qui”²⁰⁵.

Violenza e paura: una questione di sopravvivenza

Stando all’*Encuesta Demográfica y de Salud* (ENDESA, 2013: xxxi) realizzata dal *Centro de Estudios Sociales y Demográficos* (CESDEM) per il *Ministerio de Salud Pública*, in Repubblica Dominicana “la violenza sulle donne, specialmente quella esercitata dai partner, è sempre più frequente e generalizzata”²⁰⁶. A livello nazionale, oltre il 26% delle donne censite ha dichiarato di aver subito almeno un episodio di violenza fisica nel corso della sua vita, ma tale percentuale cresce ulteriormente fino a toccare il 41% tra le donne separate, divorziate o vedove e il 45% tra le donne con cinque o più figli, andando così a sovrapporsi con gli indici di maggiore povertà. Gli episodi di violenza grave ed estrema, come le aggressioni con oggetti contundenti quali coltelli e pistole o i tentativi di strangolamento, rappresentano il 7% dei casi, mentre la maggior parte delle violenze riguardano maltrattamenti di minore intensità: spinte, schiaffi, tirate di capelli e così via. Risulta significativo che ben il 10% delle donne abbia dichiarato di aver subito almeno un episodio di violenza sessuale, quasi sempre da parte del partner o dell’ex (nell’80% dei casi), soprattutto se tenuto conto del fatto che, per quanto protette dall’anonimato, non solo molte donne potrebbero aver taciuto tali violenze per senso di vergogna ma, ancor prima, potrebbero non aver avuto gli strumenti culturali per riconoscere in un rapporto sessuale non consenziente con il partner una forma di violenza²⁰⁷. Altrettanto significativo è il dato che mette in relazione la violenza domestica con l’abuso di alcool. Il 64% delle donne con un partner dedito all’alcool, infatti, ha dichiarato di essere stato vittima di qualche forma di violenza, contro il 26% di coloro il cui partner non consuma alcolici o lo fa con moderazione. Alla violenza fisica, evidentemente, va inoltre sommata la violenza psicologica, di cui è stata vittima almeno

²⁰⁵ Flavia. Intervista di campo. Las Pajas, 09/01/2018.

²⁰⁶ Si consideri che secondo i dati ONU elaborati dalla *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* (CEPAL) nel 2017, la Repubblica Dominicana occupa il quarto posto nella classifica dei femminicidi in tutta la regione centro-latinoamericana, con un tasso pari a 2,2 ogni 100.000 donne. Cfr. CEPAL, 2017.

²⁰⁷ A tal proposito risulta significativa la testimonianza di Paul Farmer (2006: 279) relativa alla vita sessuale delle donne haitiane malate di AIDS: “Le donne che ho intervistato sono state molto dirette circa il carattere non volontario delle loro attività sessuali: secondo loro sarebbe stata la povertà a costringerle in rapporti non desiderabili. In condizioni del genere, uno si chiede cosa farsene della nozione di ‘sesso consensuale’”.

il 31% delle donne e che include insulti e offese (nel 27% dei casi), umiliazioni in pubblico (18%) e minacce (10%). Per finire, il dato forse più interessante riguarda il grado di giustificazione che le stesse donne esprimono rispetto alle violenze subite (ENHOGAR-MICS, 2014: 221). Tra coloro che non hanno studi, l'esercizio della violenza è riconosciuto come legittimo da quasi il 6% delle intervistate: in particolare, le stesse donne esprimono il loro consenso verso la violenza punitiva in casi di negligenza con i figli, di insubordinazione verso il partner - ad esempio uscendo di casa senza preavviso o senza permesso -, di rifiuto ad avere relazioni sessuali o, persino, in casi di cibo bruciato.

Per quanto non esistano indagini statistiche in grado di restituire il quadro specifico di un contesto assai peculiare come quello dei *bateyes*, non è affatto azzardato supporre che, proprio in ragione della sovrapposizione di ulteriori fattori discriminanti che caratterizzano la vita in quei luoghi, la violenza di genere possa qui esprimersi in forme ancor più esasperate che nel resto del paese. Quel che è certo, stando alle testimonianze dirette che ho potuto raccogliere nel corso della mia ricerca, è l'esistenza di una diffusa percezione di vulnerabilità e paura che accompagna le donne di Las Pajas nelle relazioni di coppia. Si ricorderà la terribile esperienza di Arielle²⁰⁸, più volte pugnalata dal partner geloso, che a distanza di sei anni da quella tragedia scampata mi raccontava come gli uomini le facessero ogni giorno più paura: “qui gli uomini sono tutti così, sono pericolosi, sono cattivi [...] Ma non puoi farci niente, non puoi denunciarli quando ti fanno qualcosa di male, perché se denunci la cosa, loro ti ammazzano, e allora devi restare zitta e sopportare tutto quel che fanno [...] E io ho un figlio che amo sopra ogni cosa, non voglio rovinargli la vita per colpa mia”²⁰⁹. Allo stesso modo, anche Aleida mi confidò le difficoltà personali che stava attraversando nella sua relazione con il marito e si aprì in valutazioni più generali relative alle motivazioni che, a suo dire, costringevano le donne a sopportare ogni tipo di abuso:

“ora mio marito mi sta trattando come una bambina, perché non vuole che esca, mi vuole prigioniera, perché è geloso, ma la gelosia porta solo alla violenza [...]. Noi donne veniamo abusate dai nostri mariti, ma lo accettiamo perché ci preoccupiamo che i nostri figli possano non aver da mangiare [...].

²⁰⁸ Cfr. paragrafo “Quattro traiettorie familiari nel *batey* Las Pajas”, in Capitolo 3.

²⁰⁹ Arielle. Intervista di campo. Las Pajas, 26/12/2017.

Abbiamo paura, crediamo di non potercela fare da sole, ci sentiamo poca cosa, incapaci...è questo che sta accadendo nel *batey* con le donne”²¹⁰.

Attraverso il riferimento al timore di eventuali ripercussioni ma, soprattutto, alla preoccupazione verso il sostentamento dei figli, le parole di Arielle e, ancor più, quelle di Aleida, rendevano conto di una dimensione che, per quanto inestricabilmente legata alla violenza fisica e psicologica, ne assorbiva i confini entro una più ampia forma di violenza strutturale che risponde a disuguaglianze e discriminazioni di ordine storico, politico, sociale ed economico (Farmer, 2006 [2004]). Quest’ultimo elemento, in particolare, assume una rilevanza fondamentale nel momento in cui si prendono in considerazione i rapporti di genere nella loro materialità quotidiana, tanto da arrivare a identificarli come l’espressione di una esplicita *violenza economica*. Tale concetto, secondo l’*European Institute for Gender Equality* (EIGE), definisce l’insieme delle azioni di controllo e sorveglianza del comportamento di una persona tramite l’uso e la distribuzione del denaro, oltre che attraverso la costante minaccia di negarle l’accesso alle risorse economiche. Secondo Olufunmilayo Fawole (2008: 169) la povertà è allo stesso tempo una delle cause e degli effetti principali della violenza economica, tuttavia va considerata soprattutto come una specifica forma di discriminazione di genere, dal momento in cui il 70% dei poveri nel mondo è costituito da donne. In qualità di epidemiologa esperta di salute pubblica, Fawole (2008: 167) ha inoltre evidenziato come la violenza economica implichi molto spesso tanto la violenza fisica quanto quella psicologica e, soprattutto, favorisca lo sfruttamento sessuale, aumenti il rischio di contrarre il virus dell’HIV e, infine, intensifichi l’incidenza della morbilità e della mortalità materne. Secondo Fawole (2008: 168-169), che la riconosce come espressione dell’ordine patriarcale, la violenza economica viene dunque esercitata principalmente dagli uomini nei confronti delle donne e si configura come un rapporto di potere e dominio da un lato e di subordinazione e dipendenza dall’altro: “la violenza economica nei confronti delle donne si verifica quando l’uomo detiene il controllo delle finanze familiari, decidendo senza riguardo per le donne come spendere o risparmiare i soldi, riducendole così a una completa dipendenza dall’uomo per soddisfare i propri bisogni personali [...] come cibo e vestiti”.

²¹⁰ Aleida. Intervista di campo. Las Pajas, 19/12/2017.

Presso Las Pajas, la violenza economica si fondava anzitutto sull'accesso differenziale al mercato del lavoro, dunque sull'impossibilità di una fonte di reddito stabile per le donne e sulla loro conseguente necessità di legarsi a un uomo per poter mantenere se stesse e, più di frequente, i loro figli. I racconti che alcune donne mi riportarono per descrivere in che modo avessero identificato i loro partner e stretto una relazione sentimentale – o, meglio, di convenienza - con essi, svelavano in modo estremamente chiaro quella “materialità del sociale” che, secondo lo stesso Farmer (2006 [2004]: 23), dovrebbe tornare a essere l'oggetto privilegiato dell'indagine antropologica sotto la forma di ciò che appare come *etnograficamente visibile*. Grisel, ad esempio, una donna piuttosto anziana che come Arlette aveva affrontato per molti anni grandi difficoltà insieme al marito con cui ancora viveva, mi spiegò di averlo incontrato mentre lavorava come venditrice ambulante presso una delle piantagioni vicine alla comunità. Lui era un tagliatore di canna haitiano e anche lei era arrivata da poco in Repubblica Dominicana. Entrambi conducevano una vita assai dura e solitaria, così, ricordò Grisel,

“un giorno lo fermai e gli dissi: ‘senta, io non ho un uomo e ne voglio uno, perché ho bisogno. E lui mi rispose: ‘anch’io non ho una donna e la sto cercando’. Perciò andammo a vivere insieme in una baracca qui vicino, poi nel tempo costruimmo questa casa e così io lavo e mi occupo delle faccende, mentre lui lavora, così posso mangiare e insieme andiamo avanti”²¹¹.

Per certi versi, il racconto di Litalina risultò ancor più esplicito nel render conto di quanto la necessità economica fosse stata l'unica ragione alla base della scelta di intraprendere una relazione di coppia con quello che era il suo attuale compagno. Dimostrando una consapevolezza inevitabilmente pragmatica, mi spiegò:

“cercavo disperatamente qualcuno che mi aiutasse, avevo i miei figli, e non tutti i giorni riuscivo a trovare qualcosa da mangiare...e qui nel *batey*, sai com'è, per darti un po' di riso la gente te la devi portare a letto, ma ormai avevo deciso che quella vita non faceva per me, perché mia figlia cominciava ad avere un'età in cui si capiscono le cose e non volevo che avesse quell'immagine di me davanti alla comunità, allora mi fermai a riflettere e

²¹¹ Grisel. Intervista di campo. Las Pajas, 26/12/2017.

decisi: 'devo cercare un marito obbligatoriamente'. Vidi quest'uomo, Benoit, e mi sembrò un buon partito, perché lavorava..."²¹².

Per le donne di Las Pajas, tuttavia, avere un partner più o meno stabile non sempre si traduceva in una sicurezza, né personale – come più sopra illustrato con il riferimento alla pervasività della violenza domestica -, né tantomeno economica, soprattutto nei casi in cui queste avessero dovuto farsi carico di uno o più figli avuti da partner precedenti. Come potei verificare ascoltando le testimonianze di alcune delle mie interlocutrici, nel *batey* era infatti dato per scontato che un uomo mantenesse, oltre alla propria compagna, solo ed esclusivamente i suoi figli e dunque non si ritenesse economicamente responsabile di eventuali altri bambini che la donna poteva aver avuto da precedenti relazioni. La stessa Litalina mi spiegò che quando si recava presso la bottega del *batey* per fare qualche acquisto, il negoziante voleva sempre assicurarsi che il marito l'avesse prima autorizzata e, soprattutto, che non comprasse a credito cose destinate ai figli, altrimenti non sarebbe stato pagato. Come mi confidò una sera in cui le chiesi di tornare sull'argomento - risvegliando in lei un evidente senso di frustrazione -:

"se i miei figli hanno bisogno di un quaderno o di un paio di scarpe devo trovare il modo di ottenerli, perché non posso contare su mio marito. Ne abbiamo già discusso e lui mi ha sempre detto che non ha nessun obbligo verso i miei figli, ma solo verso il suo. Un giorno mi sono arrabbiata e gli ho risposto di non preoccuparsi, che ci avrei pensato io, anche a costo di andare con un altro uomo, perché non avrei lasciato i miei figli scalzi. Così ora non mi chiede nemmeno più come guadagno i miei soldi"²¹³.

Le parole di Litalina lasciavano intendere che, a tali condizioni, nemmeno una relazione stabile come quella che la univa a suo marito poteva risolvere il problema del sostentamento economico. Dal momento in cui Benoit non si preoccupava dei tre figli che lei aveva precedentemente concepito con altri uomini, a Litalina non restava che provvedere personalmente al loro mantenimento. Nei mesi che trascorsi presso Las Pajas, spendendo molto del mio tempo insieme a Litalina, non ebbi mai il sospetto che avesse potuto intrattenere relazioni sessuali – ancor meno a pagamento - con altri

²¹² Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 30/06/2018.

²¹³ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 30/06/2018.

uomini, nonostante mi avesse più volte espresso la sua disponibilità a farlo in caso di estremo bisogno. Un pomeriggio mi confessò che un uomo con cui scambiava spesso messaggi telefonici tramite *Whatsapp* la stava corteggiando ma, poco dopo, mi disse anche che probabilmente non valeva la pena credere ai suoi apprezzamenti *per finire nello stesso inferno con un altro diavolo*. Ho dunque ragione di credere che Litalina fosse sincera quando mi disse che aveva chiuso con *quella vita*. D'altra parte, per garantire ai figli almeno un pasto quotidiano, l'avevo vista dedicarsi a una serie di lavori occasionali estremamente faticosi e mal pagati, soprattutto agricoli, come la semina e la raccolta di mais, ma anche andando al fiume a pescare pesci gatto da rivendere, aiutando a preparare i pasti nella mensa della scuola, pulendo la discoteca i lunedì mattina e così via. Litalina faceva letteralmente di tutto per i suoi figli, arrivando a privarsi lei stessa del cibo, perché "quando loro hanno mangiato, è come se avessi mangiato anch'io"²¹⁴.

Per quanto non sia affatto ragionevole ritenere il caso di Litalina come unico o eccezionale, stando a quanto potei osservare durante la mia presenza nella comunità e in base ai racconti delle mie interlocutrici, è certamente indubbio che la maggior parte delle donne di Las Pajas intrattenesse, anche solo occasionalmente, relazioni sessuali con più uomini in cambio di denaro o regali per mantenere i propri figli. Del resto, la stessa Litalina, prima di incontrare Benoit, si era dedicata per diversi anni al lavoro sessuale, soprattutto con turisti stranieri, viaggiando in lungo e in largo per il paese, ma anche in diversi *bateyes*, con quelli che definiva abitualmente come *amici*. In generale, tuttavia, vivere una relazione stabile con un uomo non costituiva un elemento discriminante per avere altri *amici* dentro o fuori dalla comunità, né dal punto di vista morale né, tantomeno, dal punto di vista economico. In un contesto come quello di Las Pajas, dove la maggior parte delle donne non aveva accesso a un lavoro continuativo capace di garantire loro un reddito sufficiente nemmeno all'autosostentamento, l'unica reale alternativa consisteva nel capitalizzare il proprio corpo, con una relazione fissa o, più comunemente - e a prescindere -, con più uomini, soprattutto quando avevano in carico figli generati da partner diversi. A questo proposito, la sintesi di Nora si rivelò incredibilmente efficace nel descrivere come la violenza economica si configurasse

²¹⁴ Ibid.

entro una prospettiva di genere che teneva saldamente unite anche le dimensioni fisiche e psicologiche dell'oppressione femminile nel *batey*:

“il problema qui è che visto che è l'uomo a portare il cibo, allora è come un leone, devi essere sottomessa, sei obbligata a stare con lui [...]. Ma sai che io ho due figli che non sono di Jairo [suo marito], e non posso lasciarli senza cibo, perché qui gli uomini non mantengono i figli che non sono loro [...]. Impari a tenere la bocca chiusa, perché quando non c'è lavoro e non c'è niente cui puoi aggrapparti, cos'altro puoi fare? Un uomo non ti dà 500 pesos per niente, nemmeno se gli dici che tuo figlio non ha da mangiare [...]. E un haitiano non guadagna a sufficienza per mantenere una famiglia, ce ne vogliono due o tre, e allora passi un po' di tempo con uno, un po' con l'altro e tutti lo sanno, perché tutti i *bateyes* funzionano così [...] Io ho lavorato tanto, come un bue, ma ti giuro che ci sono momenti in cui per andare avanti non puoi fare altro che vendere il tuo corpo”²¹⁵.

Di qui, Nora proseguì raccontandomi anche il caso di Gauthier, un giovane bracciante che avevo conosciuto e intervistato già nel 2013. Mi spiegò che viveva in una baracca insieme alla moglie e ai due figli, ma che lei trascorrevva molto tempo in città, a prostituirsi con i turisti, perché era molto bella: “lui lo sa, ma non può impedirglielo, e quando si vedono non hanno problemi, perché come pensa di mantenerla tagliando canna da zucchero?”²¹⁶. In conclusione, Nora ribadì che molte donne dei *bateyes* vivevano in quel modo, dividendosi spesso tra un marito e un *americano*²¹⁷. Esattamente come racconta la *bachata* di Ramón Torres citata da Litalina nel precedente capitolo²¹⁸, alcune volte le donne potevano presentare il proprio uomo all'amante di turno sotto le spoglie di un vicino parente e trascorrere insieme alcuni periodi di tempo: “lo portano a casa e gli dicono che è un cugino, ma è il loro marito, e loro lo accettano, capisci? Sono cose normali qui”²¹⁹.

Uno stigma di classe: “le donne sono tutte puttane”:

Dai racconti di Nora, Litalina e altre donne del *batey* si profilava un circolo vizioso che traduceva la violenza economica nei termini di un paradossale ricatto tra

²¹⁵ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 03/02/2018.

²¹⁶ Ivi, 27/06/2018.

²¹⁷ Appellativo che nei *bateyes*, ma spesso anche nel resto della Repubblica Dominicana, viene comunemente utilizzato per indicare uno straniero, generalmente bianco, anche se europeo.

²¹⁸ Cfr. paragrafo “Litalina: una vita in musica”, in Capitolo 5.

²¹⁹ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 27/06/2018.

rispettabilità e sopravvivenza: come poteva una donna aderire al modello ideale della rispettabilità, dedicandosi esclusivamente alla cura familiare e alle faccende domestiche, se l'uomo con cui viveva riusciva a malapena a farsi carico della sua sopravvivenza e si disinteressava completamente di quella dei suoi figli? Appariva evidente come qualsiasi soluzione mettesse in scacco la rispettabilità femminile, decretando inevitabilmente la natura corrotta e disonorevole di tutte le donne.

Nella sua ricerca sulla sessualità femminile presso Tamatave in Madagascar, Jennifer Cole (2010) ha messo in evidenza un paradosso simile analizzando il concetto locale di *hasina*, traducibile come santità o, appunto, rispetto. Le forti pressioni morali che gravano sulle giovani donne malgasce determinano infatti un ideale di condotta orientato verso il conseguimento e il mantenimento di uno status considerato come rispettabile. Se per gli uomini tale status non esclude la possibilità di intrattenere relazioni con più amanti²²⁰, per le donne, al contrario – come nei *bateyes* dominicani –, coincide propriamente con l'essere sposate, formare una famiglia e occuparsi della casa. Anche in questo caso, tuttavia, le inadempienze economiche del partner possono obbligare le donne a cercare altre fonti di reddito, in un lavoro o, più spesso, in quella che Cole definisce l'"economia sessuale", attraverso relazioni con più uomini in cambio di un compenso economico o materiale. In particolare, come più sopra anticipato, molte giovani donne aspirano soprattutto a un *vazaha*, un turista straniero con cui sposarsi e assicurarsi una posizione privilegiata. Secondo Cole (2010: 122-125), "quando le giovani donne entrano nell'economia sessuale alla ricerca di un *vazaha*, mettono a rischio la loro rispettabilità [...] Oscillano tra due posizioni: la *vadimbazaha* (sposa di un europeo) e la *makorelina* (prostituta)".

I più recenti lavori dell'antropologa Paola Tabet (2004; 2014), dedicati all'analisi dei rapporti di genere da una prospettiva materialista, hanno messo in luce alcuni

²²⁰ A tal proposito risulta assai significativa la testimonianza riportata da Cole (2010: 77) di una donna che le disse: "gli uomini non imbrogliano", come a voler sostenere che per quanto possano avere più donne, ciò non costituirebbe un tradimento, già che è nella loro natura comportarsi così. Presso Las Pajas, diverse donne mi chiesero se non avessi una o più fidanzate dominicane, ben sapendo fossi già sentimentalmente legato con una compagna in Italia. Quando ribadivo scherzosamente che una era già sufficiente per me, reagivano spesso con espressioni perplesse o, in alcuni casi, cercando di convincermi all'idea che non vi fosse alcuna contraddizione: "Lei è la tua fidanzata italiana, ma devi averne una anche qui, perché è così che fanno gli uomini da queste parti, ne hanno una ad ogni angolo di strada". Per via della mia incompresa fedeltà sentimentale e sessuale, notai che anche la reputazione della mia virilità fu messa in discussione, a tal punto che, finalmente, una bambina del *batey* mi chiese: "Raúl, dicono che sei un *pájaro* [gay], è vero?" [Note di campo. Las Pajas, 12/02/2018].

elementi relativi alla generale subordinazione delle donne che possono qui risultare di grande aiuto, contribuendo a far dialogare contesti etnografici locali con orizzonti di riflessione più ampi. A partire dallo studio di come le più svariate società intendono la sessualità femminile – e riscontrandovi sempre una qualche forma di scambio o compensazione economica -, Tabet (2004: 9) si è infatti posta una questione dirimente che riguarda la stessa definizione del concetto di prostituzione, arrivando a sostenere come non esista un criterio universalmente valido e condiviso in grado di circoscriverne i confini:

“contrariamente all’idea così diffusa e tenace nelle società occidentali moderne secondo cui ciò che distingue la prostituta o puttana dalla donna onesta, la ‘donna per bene’, è lo scambio tra la sessualità e un pagamento o compenso (in denaro o in qualsiasi altra cosa), la presenza di scambio economico non è affatto ciò che permette di definire una relazione sessuale rispetto ad altre”.

Di qui la convinzione che esista un *continuum*, piuttosto che una relazione dicotomica, tra quelli che secondo il senso comune vengono considerati come due poli opposti, ovvero il matrimonio (ancor più se “d’amore”) a un estremo e le forme più professionalizzate di prostituzione all’altro, in modo tale da includervi tutte le espressioni contenute sotto un’unica formula definita come “scambio sessuo-economico”. A qualificare tale scambio, dunque, non sarebbe il semplice pagamento di una prestazione sessuale ma, per dirla con una terminologia squisitamente antropologica, “l’uso della sessualità delle donne al di fuori o contro le strutture di scambio delle donne” (Tabet, 2004: 33). A tal proposito, infatti, Claude Lévi-Strauss (2003 [1948]: 178) aveva teorizzato come il matrimonio non fosse altro che una relazione di scambio tra due gruppi di uomini, dove la donna si configurava nei termini di ciò che viene scambiato: essa stessa era l’oggetto dello scambio e non uno dei soggetti tra i quali lo scambio aveva luogo. Di qui, secondo Tabet (2004: 33), l’idea per cui la prostituzione, ma più in generale ogni forma di scambio sessuo-economico, andrebbe inteso come “una funzione delle regole di proprietà sulla persona delle donne nelle differenti società. Essa è più precisamente la trasgressione, la rottura di queste regole”. Lungo tale prospettiva, dunque, il concetto di prostituzione – inteso come esplicitazione dei rapporti di scambio sessuo-economico - risulterebbe sempre

accompagnato da una connotazione morale negativa, non per via di una sua presunta e intrinseca immoralità, bensì in quanto minaccia a un ordine patriarcale che si esprime tramite il controllo maschile sulle donne. Il confine che divide le donne in due stereotipi contrapposti – la categoria della prostituta da una parte e quella della “brava donna” (idealmente madre e moglie) dall’altra – rivelerebbe così il suo carattere artificiale e tradirebbe il pregiudizio misogino secondo cui *tutte* le donne sarebbero potenziali puttane, quasi si trattasse di un fatto naturale e biologico. È in questo senso che Gail Pheterson (1993) ha elaborato il concetto di *whore stigma*, inteso cioè come marchio di genere, una sorta di *lettera scarlatta* invisibile che riguarda tutte le donne in quanto tali o, per dirla con Tabet (2014: 26), in quanto classe.

Tale assunto emerse in modo esplicito anche durante le mie interviste di campo con alcuni uomini di Las Pajas. In particolare, Félix, un guaritore²²¹ haitiano di mezza età, non si fece scrupoli nell’espormi la sua teoria generale sulle donne del *batey*. Quando gli domandai la ragione per cui non avesse una moglie mi rispose quasi alterato:

“Io non ne voglio sapere delle donne! Per quale motivo dovrei portarmi una donna in casa? Vuoi che distrugga la mia vita? Senti, tutte le donne qui sono puttane, tutte, tranne due o tre, forse. Non conviene mettersi con le donne [...] Ti succhiano tutto il sangue. Per questo trovano sempre il loro castigo, perché sono cattive. Come quella casa che è bruciata l’altro giorno, pensi che sia successo per caso? No! È successo perché le donne sono cattive: oggi vanno con uno, domani con un altro: è come un affare per loro”²²².

Quando provai a ipotizzare che forse il problema delle donne stava nel fatto che non avevano fonti di reddito poiché non avevano la possibilità di lavorare, Félix replicò

²²¹ Nel *batey*, Félix era riconosciuto da tutta la comunità come un *brujo*, uno stregone, anche per via dei colori con cui aveva dipinto le mura esterne della casa dove viveva. Secondo la credenza comune, infatti, le abitazioni rosso-nere o nero-blu (come quella di Félix) identificavano esplicitamente quel tipo di persona. Tuttavia, quando mi rivolsi a lui in qualità di stregone, ci tenne a chiarire che era semplicemente un *curandero*, ovvero un guaritore, e che la sua magia operava unicamente entro lo spettro del bene. Sono convinto di non essere mai riuscito a guadagnarmi la piena fiducia di Félix e di aver sempre destato forti sospetti in lui, cosa che probabilmente mi impedì di accedere a informazioni che ritenne opportuno mantenere segrete. Se rispetto a quella che era la sua attività come guaritore si mostrò assai enigmatico e geloso, per quanto riguardava invece la sua vita personale non ebbe mai alcun problema a dividerne con me i dettagli anche più intimi.

²²² Félix. Intervista di campo. Las Pajas, 18/06/2018.

compiaciuto: “Appunto! Questo è il loro lavoro!”²²³, come a dire, in effetti, che le donne – tutte le donne - erano puttane di mestiere. Puttane e cattive. Perché i due termini, secondo il paradigma locale della rispettabilità, non potevano che essere sinonimi. Se una brava donna era anzitutto una brava moglie e una brava madre – dove ciò significava principalmente dedicarsi al focolare domestico, occuparsi dei figli e servire il proprio uomo -, ne conseguiva necessariamente che coloro le quali non si fossero attenute a tale paradigma sarebbero state tacciate come “cattive donne”. D’altra parte, nell’introduzione a un volume che non a caso è intitolato “Wicked Women and the Reconfiguration of Gender in Africa” (2001: 42), le curatrici Dorothy Louise Hodgson e Sheryl McCurdy, pur riferendosi a contributi etnografici provenienti da ricerche condotte in contesti africani, sostengono che

“molte donne sono etichettate come ‘cattive’ perché rompono con la rete di relazioni sociali che le definiscono e da cui dipendono come figlie, sorelle, mogli, madri e amanti. Spesso queste donne contestano direttamente o indirettamente le aspettative normative della ‘rispettabilità’; non sono più le ‘buone’ mogli o figlie che dovrebbero essere [...]”.

Per negazione non c’è di che sorprendersi, dunque, se una giovane donna di Las Pajas, interpellata sulle condotte del marito, mi rispose quasi sulla difensiva dicendomi che “io non sono cattiva, perché il mio uomo non va in giro sporco e alle 11 di mattina comincio a preparargli il pranzo”²²⁴, denunciando così quanto tali norme di genere fossero interiorizzate dalle stesse donne. Ecco allora che, ancora secondo Hodgson e McCurdy (2001: 42),

“trasmesse dalla socializzazione e dall’interiorizzazione, sostenute dagli appelli al ‘costume’ e alla ‘tradizione’ e rafforzate da meccanismi di sorveglianza sociale e controllo, le norme di genere della ‘rispettabilità’ diventano spesso la base per gli ordini morali e sociali locali e persino nazionali. Quindi, quando le donne (o gli uomini) oltrepassano questi confini, intenzionalmente o meno, non solo sfidano le norme dominanti del comportamento di genere, ma minacciano il fondamento morale della società”.

²²³ Ibid.

²²⁴ Maribel. Intervista di campo. Las Pajas, 06/01/2018

Lungi dal costituire un problema di ordine morale, la questione è dunque di natura politico-normativa e denuncia una condizione di asimmetria nei rapporti di genere, fondata anzitutto sulla divisione sessuale del lavoro e sulla conseguente disuguaglianza di accesso alle risorse. Di qui il fatto che, potenzialmente, “l’indipendenza economica delle donne, il loro lavoro fuori dalla famiglia, permette una rivolta rispetto a una sessualità che viene loro imposta o richiesta nel matrimonio” (Tabet, 2014: 278), a maggior ragione se quell’indipendenza viene perseguita e realizzata proprio attraverso il ricorso alla sessualità e alla vendita del corpo femminile. Da questo punto di vista, infatti – per richiamare la tesi di Lévi-Strauss più sopra citata - il passaggio della donna da oggetto a soggetto dello scambio sesso-economico lascerebbe spazio a interpretazioni che tendono a riconoscere nella prostituzione classicamente intesa l’espressione di una pratica di resistenza al sistema patriarcale: “essere soggetto, porsi direttamente come partner dello scambio, uscire dalla struttura di riproduzione e divisione sessuale del lavoro che si realizza nel matrimonio costituisce una frattura determinante nel *continuum* dello scambio sesso-economico; implica spesso una rivolta contro una situazione di oppressione e una resistenza” (Tabet, 2004: 114). Lungo tale prospettiva, la figura della *chapeadora* - così come l’abbiamo intesa nel capitolo precedente - rientrerebbe a pieno diritto nel campo di soggettivazione aperto dalle aspirazioni di un riscatto individuale che trova nella decisione di vendere le prestazioni seduttive e sessuali femminili una provocatoria strategia di autodeterminazione. La rivendicazione del *chapeo* come pratica femminista e la sua presa di distanze dal lavoro sessuale in senso stretto passerebbero attraverso la scelta di un espediente che evita di fissare un prezzo per i servizi offerti dalle donne e, al contrario, lascia agli uomini il compito di riconoscerne il valore, salvaguardando in questo modo anche la rispettabilità femminile. Ciò che qualificerebbe la prostituzione come attività commerciale, infatti – oltre a una sua presunta dissociazione dalla sfera affettiva -, sarebbe la quantificazione economica delle varie prestazioni sessuali con il ricorso a un tariffario prestabilito, mentre un rapporto “non completamente commerciale”, secondo Tabet (2004: 90-92), garantirebbe una capacità di negoziazione maggiore, giocata anche “sull’importanza che ha per gli uomini ‘grandi’ di poter ostentare la propria ricchezza”. Da questo punto di vista, la figura della *chapeadora* trova delle significative risonanze con la *femme libre* africana e, ancora una volta,

denuncia come non sia lo scambio sesso-economico in sé a suscitare scandalo, ma la rottura e il ribaltamento delle norme di genere condivise all'interno dell'ordine patriarcale²²⁵. Parafrasando il Caliban di Shakespeare (2006 [1611]: 45) - "Mi avete insegnato a parlare come voi: [...] ora so maledire" -, tanto la *chapeadora* quanto la *femme libre*, sembrano urlare la loro vendetta contro gli uomini rivendicando il carattere rivoluzionario della libertà e dell'indipendenza sessuale femminile: *mi avete chiamato puttana, e ora mi comporto come tale*²²⁶. Non risulta fortuito, dunque, se il volume curato da Consuelo López Springfield (1997), dedicato alle donne caraibiche, riprende sin dal titolo - *Daughters of Caliban* - la figura del *selvaggio* di Shakespeare. Secondo la stessa Springfield (1997: xii), infatti, "Caliban ha incarnato non solo la mescolanza delle razze indigene, africane ed europee, ma anche [...] una storia di oppressione coloniale e una cultura regionale di resistenza".

Interpretare questa resistenza come una particolare forma di agency, tuttavia, solleva quelle criticità già accennate in conclusione al precedente capitolo e ben sintetizzate da Saba Mahmood (2001: 203). Anche secondo Hodgson e McCurdy (2001: 67), inoltre, quello di agency "è un termine difficile da definire e interpretare, poiché implica modalità di azione e interpretazione culturalmente e storicamente specifiche. Per di più, vi è la tendenza a ignorare o romanticizzare l'agency femminile, rappresentando le donne come vittime o eroine". Infine, va menzionata un'ulteriore lettura che deriva dall'interpretazione in senso neoliberalista del concetto di agency e che riconosce gli individui unicamente come imprenditori di se stessi (Gershon, 2011). A tal proposito, risulta significativo come l'antropologa Carla Freeman (2014), nella sua etnografia sulla classe media barbadiana, recuperi le categorie wilsoniane del rispetto e

²²⁵ Non a caso, secondo Nancy Rose Hunt (1991), nel Congo belga le *femme libres* erano le donne non sposate che vivevano nelle città, ma tale definizione veniva utilizzata anche come sinonimo per riferirsi alle prostitute, mostrando come il nocciolo della questione fosse l'indipendenza economica delle donne e non la loro condotta individuale. Interessante, inoltre, la testimonianza riportata da Paola Tabet (2004: 91) di una *femme libre* di Niamey, dove si riscontrano espressioni che convergono con l'ideale del *chapeo* e, in particolare, con i versi di alcune canzoni di musica *urbana* citate nel precedente capitolo: "Noi mangiamo gli uomini [...]. Io non lo faccio con chiunque [...] Bisogna che io ti spolpi bene, prima che tu possa avere questo [il sesso] [...]. Lui dovrà fare spese enormi! Prima di avermi! [...] Deve spendere, comprarmi cose, darmi soldi, e io tengo duro, non do nulla".

²²⁶ Illustrando le diverse posizioni che il pensiero femminista esprime nei confronti della prostituzione, in riferimento a quelle interpretazioni che difendono e rivendicano la prostituzione come libera scelta, Giorgia Serughetti (2013: 55) ha scritto: "Come in un rovesciamento dello 'stigma', si impossessano dell'icona di 'puttana' per criticare i modelli di femminilità e di sessualità convenzionali, promuovendo una visione della sessualità libera da vincoli".

della reputazione per associare il concetto locale di rispettabilità proprio alle capacità imprenditoriali, intese come essenza del neoliberalismo. Ci si potrebbe chiedere, lungo tale prospettiva, se anche il *chapeo* – e la prostituzione in generale - non possa dunque accreditarsi nei termini di un progetto di emancipazione imprenditoriale. Eppure, l’ottimismo di una lettura piegata alla concezione neoliberalista dell’agency rischia di capovolgersi nel suo opposto nel momento in cui i soggetti coinvolti diventano le classi sociali economicamente più deboli e vulnerabili. Come ben sintetizzato da Alessandra Brivio (2019: 20), secondo tale declinazione dell’agency, “ogni individuo, indipendentemente dagli svantaggi, dai vincoli o dalle opportunità che hanno segnato la sua esistenza è infatti ritenuto il principale responsabile dei propri fallimenti”, riproponendo la vecchia – ma pur sempre efficace - formula che mira a colpevolizzare le vittime (Ryan, 1976) e a trascurare le congiunture socio-economiche che ne limitano la capacità di azione (Farmer, 2006)²²⁷.

Senza addentrarci ulteriormente in tale dibattito, che rimanda all’eterna dialettica tra agentività e struttura, possiamo qui tuttavia riprendere ancora una volta il contributo specifico di Tabet (2014: 283) sul discorso in oggetto per ricordare che molto spesso “né il matrimonio né il sex work sono scelte del tutto libere: le donne non possono fare altrimenti”²²⁸. A questo proposito risulta interessante il riferimento che la stessa Tabet propone dell’esperienza di Nisa, donna boscimane *!Kung* del Kalahari, protagonista della celebre etnografia di Marjorie Shostak (1981). Nel rammentare le

²²⁷ Nel suo celebre testo “Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor” (2003), Farmer ha inteso contestare l’idea assai comune che attribuiva l’elevata incidenza di AIDS presso Haiti – così come nel resto del mondo - alle condotte individuali dei malati e, nel caso specifico, ai loro orientamenti sessuali e alla presunta promiscuità sessuale. Di contro, ha mostrato l’influenza che nel loro insieme – strutturalmente – acquisivano alcuni assi di oppressione sociale ed economica come la razza, il genere e la classe. In questo senso, ad esempio, riferendosi al contesto statunitense, “le donne sono a rischio di HIV non solo perché sono afro-americane o parlano spagnolo; le donne sono a rischio perché la povertà è la condizione primaria e determinante delle loro esistenze” (Farmer, 2006: 286). Di qui, per Farmer, la convinzione che si possano definire malattie come l’AIDS o la tubercolosi come “patologie del potere”, poiché espressione di disegualanze e ingiustizie di natura politica e sociale.

²²⁸ Passando in rassegna le diverse interpretazioni elaborate in ambito femminista sul fenomeno della prostituzione, Giorgia Serughetti (2013) ricorda come già Simone de Beauvoir, nel 1949, avesse scritto: “dal punto di vista economico, la sua [della prostituta] condizione è analoga a quella della donna sposata. [...] Per tutte e due l’atto sessuale è un servizio; la seconda è ingaggiata per tutta la vita da un uomo; la prima ha diversi clienti che la pagano volta a volta. Quella ha la protezione di un maschio contro tutti gli altri, questa è difesa da tutti contro l’esclusiva tirannia di uno solo” (Beauvoir, 1949: 546-547, cit. in Serughetti, 2013: 50-51). Lungo tale prospettiva risulta significativa la definizione che la prostituta e attivista Pia Covre ha formulato in riferimento alla figura del marito, inteso come “unico cliente” (cfr. Tabet: 2014: 42).

drammatiche vicissitudini affrontate nel corso della sua vita con i tanti mariti e amanti, le parole di Nisa sembrano infatti riecheggiare quelle di Nora. È così quando rievoca i consigli della famiglia di fronte al suo rifiuto di concedersi al marito che le hanno imposto: “se respingi tuo marito, chi ti darà da mangiare?” [...] “Perché rifiutare un marito. Un marito non è come un padre? Ti aiuta a vivere e ti dà da mangiare. Se rifiuti di sposarti dove credi che troverai cibo da mangiare?” (Shostak, 1981: 161, cit. in Tabet, 2014: 215). Ma soprattutto è così quando Nisa arriva a comprendere quella che anche presso Las Pajas si presentava come una realtà ineludibile: “non puoi stare solo con l’uomo della tua capanna [...] Un uomo ti dà un solo tipo di cibo da mangiare”. Quando si hanno degli amanti invece: “Uno viene la notte con della carne, l’altro con soldi, un terzo con delle perline” (ibidem).

Anche da quest’ultimo esempio, dunque, risulta evidente la stretta relazione che lega l’accesso differenziale alle risorse, basato sulla divisione sessuale del lavoro, alla inevitabile condizione di dipendenza economica delle donne nei confronti degli uomini; una condizione che ben esprime il più ampio concetto di violenza economica. Ma se la violenza economica, così come illustrato da Fawole (2008), è discriminazione e violenza di genere, allora essa va riconosciuta anzitutto nella sua dimensione strutturale, come violenza di classe. Scrive Tabet (2014: 90): “è perciò assolutamente necessario considerare la violenza non come fatto individuale ma esplicitamente come prodotto della società e manifestazione dei rapporti di classe tra uomini e donne”. Sarebbe questa, secondo Tabet (2004: 181), “la grande beffa” espressa dallo scambio sessuo-economico: un sistema che unisce sfruttamento economico e oppressione sessuale, a tal punto da rendere impossibile la vita delle donne senza l’“aiuto” degli uomini.

L’amore nel batey

Recuperando il concetto di *scape* elaborato da Arjun Appadurai (2012 [1996]), l’antropologa Denise Brennan (2004; 2004a; 2007) ha descritto la vita sentimentale e sessuale delle donne dominicane e haitiane di Sosúa - una piccola cittadina affacciata sulla costa nord della Repubblica Dominicana – nei termini di “sexscape”. Sulla base della sua esperienza etnografica, Brennan (2007: 205) ha infatti riconosciuto che “il sesso in vendita è un’ulteriore dimensione dei flussi culturali globali e Sosúa si colloca all’interno di un’economia globale di transazioni sessuali commercializzate”. Di qui

l'idea di un *panorama sessuale* che si configura come l'intreccio di dinamiche eterogenee dove, attorno a un mercato di compravendita sessuale, convergono flussi migratori e turistici (Cfr. Donnan & Magowan, 2010). Si tratta, evidentemente, di un mercato ben poco 'libero', bensì fondato su diseguaglianze sostanziali che secondo la stessa Brennan si esprimono soprattutto nelle differenze di razza, classe e genere che connotano le diverse parti in campo. A questo proposito, uno degli aspetti più interessanti affrontati da Brennan riguarda il massimo ideale che muoverebbe la maggior parte delle lavoratrici sessuali di Sosúa, interessate non tanto, o non solo, a un'entrata economica che possa aiutarle nel mantenimento dei figli ma, soprattutto, a un matrimonio di convenienza con uno straniero che possa garantire loro, oltre alla sicurezza finanziaria, un visto per l'Europa o gli Stati Uniti²²⁹. Anche presso Las Pajas diverse ragazze – ma anche donne sposate – mi espressero chiaramente tale aspirazione, chiedendomi in più occasioni se non avessi un fratello o qualche amico potenzialmente interessato a loro, che, a seconda dei casi, si autopromuovevano come “passionali”, “brave donne di casa” o, più in generale, come “negre”, alludendo consapevolmente a quel desiderio sessuale che spinge molti turisti in Repubblica Dominicana.

Al di là dello specifico caso di studio individuato da Brennan presso Sosúa, infatti, la nozione di *sexscape* può senz'altro applicarsi all'intero paese, divenuto una delle principali mete del turismo sessuale internazionale, anche per l'ingente disponibilità di minori. Se ogni anno 3 milioni di persone – di cui 80.000 italiani²³⁰ - viaggiano nei cosiddetti paesi del terzo mondo per avere rapporti sessuali con minori, la Repubblica Dominicana occupa un posto di rilievo nelle classifiche delle destinazioni più gettonate (ECPAT, 2016). Una relazione dell'*International Labour Organization* (ILO) risalente al 2003 riportava che erano tra le 25 e le 35.000 le persone impegnate nel lavoro sessuale in Repubblica Dominicana, di cui il 60% aveva cominciato a prostituirsi prima dei 18 anni. Un'indagine campione realizzata nel 2014 dall'*International Justice Mission* (IJM) individuava un'incidenza del 10% dei minori nel settore dello

²²⁹ Si tratta - come più sopra riferito - della stessa dinamica riscontrata anche da Cole (2010) in Madagascar, dove l'oggetto di interesse è incarnato nella figura del *vazaha*. Cfr. paragrafo “Uno stigma di classe: le donne sono tutte puttane”, in questo capitolo.

²³⁰ Italia, Francia, Germania, Regno Unito, Cina e Giappone sono i primi paesi al mondo per numero di turisti sessuali con minori (ECPAT, 2016).

sfruttamento sessuale; percentuale che saliva al 24 in zone considerate turistiche. Secondo il più recente report di *Amnesty International* (2019), tuttavia, il numero complessivo delle donne impegnate nel lavoro sessuale sfiorerebbe oggi le 100.000 unità in Repubblica Dominicana²³¹, pari a oltre il 3,5% del totale, la maggior parte delle quali afro-discendenti, di classe sociale bassa, single e con almeno due figli a carico²³², ovvero un profilo che coincide perfettamente con le popolazioni dei *bateyes*. Come ha osservato l'antropologa canadese Marie-Pier Girard (2017: 192-193) durante la sua ricerca etnografica sullo sfruttamento sessuale minorile in Repubblica Dominicana – anch'ella come Brennan presso la località di Sosúa –, “dal momento in cui l'economia di Sosúa [leggi Repubblica Dominicana] è ormai inestricabilmente legata al turismo sessuale, quest'ultima esercita un'influenza notevole sulle traiettorie delle giovani haitiane che crescono nei *bateyes* circostanti”. Tuttavia, per quanto negli ultimi anni lo sviluppo del lavoro sessuale abbia offerto alle donne possibilità di guadagno esponenzialmente maggiori rispetto agli uomini, secondo Brennan ciò non si sarebbe tradotto in una riconfigurazione dei rapporti e delle ideologie di genere, bensì in una loro ulteriore conferma. Dal momento che “qui a Sosúa [di nuovo, leggi Repubblica Dominicana] sono le donne che si occupano degli uomini e che danno loro i soldi” – come riferito da una giovane prostituta a Brennan (2004a: 719) –, gli uomini avrebbero rifondato il concetto di machismo rivendicando come elementi di reputazione il dipendere dalle donne senza impegnarsi nella fatica del lavoro:

“Emergono nuovi significati di mascolinità [...] che permettono agli uomini di essere *tígres*, gli ultimi *machos* dominicani [...]. Questo nuovo tipo di *tigre* è ammirato dagli altri migranti della città [...]. Mentre gli uomini ne ricavano tutti i benefici, le donne si assumono lo stress, i rischi e i possibili pericoli associati all'esperienza del lavoro sessuale e della migrazione” (Brennan: 2004a: 720).

²³¹ Un articolo apparso il 12 marzo 2019 sul principale quotidiano nazionale dominicano, il *Listín Diario*, e basato su dati forniti dal *Centro de Orientación e Investigación Integral* (COIN), afferma che includendo nella conta anche coloro che non si dedicano alla prostituzione in modo esclusivo e professionale – dunque includendo le cosiddette *chapeadoras* e il mercato del sesso virtuale – la cifra arriverebbe a 500.000. Cfr. <https://listindiario.com/la-republica/2019/03/12/557059/unas-250-mil-mujeres-viven-del-trabajo-sexual-en-el-pais>

²³² Lo stesso report specifica inoltre che come capofamiglie prive di altre fonti di reddito, la maggior parte delle lavoratrici sessuali intervistate utilizzava i propri guadagni per bisogni primari come l'affitto, il cibo, gli alimenti per neonati e i materiali scolastici. Molte mantenevano anche altri membri della famiglia, soprattutto le loro madri (AI, 2019: 16).

Rispetto a quest'ultimo punto, il rischio principale per coloro che si dedicano al lavoro sessuale è certamente rappresentato dalla violenza fisica, perpetrata non solo da parte dei loro clienti ma, soprattutto, dalle forze dell'ordine. Sebbene l'esercizio della prostituzione non costituisca reato per la legge dominicana, secondo la relazione di *Amnesty International* (2019: 33) le lavoratrici sessuali vengono considerate alla pari di delinquenti per il fatto di appartenere a gruppi altamente stigmatizzati e sono esposte a detenzioni arbitrarie, violenze, estorsioni, abusi e torture da parte degli stessi funzionari incaricati di far rispettare la legge. A tal proposito, un'indagine realizzata nel 2017 dalla *Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe* insieme alla *Organización de Trabajadoras Sexuales* della Repubblica Dominicana (RedTraSex/OtraSex, 2017: 12) ha riportato dati allarmanti rispetto alla brutalità poliziesca sulle lavoratrici sessuali: oltre l'86% delle intervistate, infatti, sarebbe stata obbligata a intrattenere rapporti sessuali non consenzienti; il 75% avrebbe pagato qualche forma di tangente; il 56% sarebbe stata minacciata con un'arma; il 47% sarebbe stata picchiata; e il 23% sarebbe stata derubata, in tutti questi casi per mano di agenti appartenenti alle forze dell'ordine. Come sottolineato dal report di *Amnesty International* (2019: 28), risulta estremamente significativo il linguaggio utilizzato dai funzionari di polizia verso le donne che si dedicano al lavoro sessuale, poiché "ha l'intenzione deliberata di umiliare, discriminare e punire queste donne per trasgredire le visioni socialmente costruite sulla femminilità, la sessualità accettabile, l'identità e i ruoli di genere"²³³. Ancora una volta, dunque, siamo al cospetto di un pregiudizio che va oltre la mera discriminazione di genere e che rimanda invece alla più ampia questione politica e normativa dell'ordine sociale patriarcale. Di qui l'associazione sistematica della lavoratrice sessuale alla figura del delinquente.

Alla luce di tale *panorama sessuale*, definito da Brennan (2007: 209) come "sito di produzione e consumo capitalistico" (Brennan, 2007: 209) - connotato da diseguaglianze strutturali, complesse discriminazioni e brutali violenze -, dove le

²³³ Tra gli appellativi più utilizzati: "perra" [cagna], "vagabunda" [vagabonda] e "mujer que no sirve" [inutile] (AI, 2019: 28), termini che, non a caso, ritornano anche nel saggio di Hodgson & McCurdy (2001: 30) sulle "donne cattive": "'Vagabonda', 'prostituta', 'ribelle', 'indisciplinata', 'indecente' e 'immorale' sono solo alcuni dei termini in voga per etichettare e stigmatizzare le donne il cui comportamento in qualche modo minaccia le aspettative delle altre persone riguardo a 'come dovrebbero andare le cose'. Eppure [...] molte di queste donne 'cattive' lottano per fare tutto ciò che è necessario per [...] sostenere se stesse e i loro figli".

relazioni di coppia sembrano governate unicamente dalle leggi di mercato e dall'interesse economico, sorge dunque spontaneo chiedersi quale margine di spazio può riservarsi a un sentimento come quello dell'amore romantico. A tal proposito, la stessa Brennan (2007: 214) aveva notato come le parole *romanticismo* e *amore* fossero del tutto assenti nei discorsi delle lavoratrici sessuali relativi al partner ideale: "cercano *hombres serios*, non l'amore della loro vita. Fedeltà, sicurezza economica e un buon futuro per i loro bambini sono in cima alla loro lista dei desideri". Tale assenza e, di contro, la priorità economica del proprio benessere e di quello dei figli riguardava anche la maggior parte delle donne di Las Pajas che intervistai durante la mia ricerca di campo. Per quanto cercassi di indagare e approfondire gli aspetti più intimi delle loro vite, chiedendo informazioni sui loro compagni, i padri dei loro figli o i loro mariti, in nessuna delle numerose conversazioni che intrattenni emerse il riferimento alla dimensione dell'amore, se non declinato come amore materno, in termini di sacrificio e abnegazione genitoriale. Le risposte, al contrario, vertevano quasi esclusivamente su questioni estremamente materiali e di ordine prettamente economico, come il costo di una libbra di fagioli, di una bottiglia d'olio o di una confezione di pannolini. Rimasi sorpreso quando Mabel, la figlia appena sedicenne di Litalina, mi disse senza giri di parole che "tutto è basato sui soldi. Le persone non si mettono insieme per amore, ma per migliorare la loro economia. Vogliono qualcuno che gli dia quel che hanno bisogno"²³⁴.

Partendo da tale presupposto, decisi dunque di porre alle mie interlocutrici la domanda esplicita circa la questione dell'amore romantico ma, di nuovo, mi dovetti scontrare con apparenti incomprensioni, perentorie negazioni e imbarazzanti silenzi. "A parte la necessità economica, esiste anche l'amore, no?", chiesi ad Anaís dopo che mi aveva parlato a lungo delle sue sventure dentro e fuori dal *batey*. Seguì un lungo silenzio, quasi fosse stata colta impreparata, poi, con aria perplessa ma senza rammarico, replicò:

"A me personalmente non è mai capitata quella cosa...". E come a volersene giustificare aggiunse: "Si vive con un uomo non per l'uomo o per te, ma perché ti aiuta a mantenere i tuoi figli. Ti immagini che sto con un uomo perché mi piace e poi i miei figli sono costretti a mangiare aria? Non voglio

²³⁴ Mabel. Nota di campo. Las Pajas, 24/07/2018.

innamorarmi! Chiedo a dio che mi cambi l'amore con la felicità dei miei figli e che non mi innamori mai di un uomo"²³⁵.

In modo ancor più esplicito, anche la risposta di Nora non lasciava alcuno spazio all'amore romantico e, anzi, lo considerava come un impedimento, una vera e propria minaccia da scongiurare:

"No, io non so cosa sia l'amore, non mi sono mai innamorata. Non ho mai potuto permettermelo. Non si può fare l'errore di innamorarsi. A cosa serve? Magari pensi: sì, quell'uomo mi piace, d'accordo, ma devi chiederti: cosa mi darà? Devi calcolare, bisogna essere calcolatrici, non puoi farti portare dalle emozioni. [...] Il fatto è che io ho sempre pensato a come andare avanti, a come dar da mangiare ai miei figli, e l'amore non aiuta. [...] L'amore porta alla perdizione...e io non potevo perdermi. Chi si innamora perde tutto. Se ti innamori di qualcuno che non può aiutarti sei finita. [...] Anche quando i miei mariti mi abbandonavano ed ero incinta, pensavo all'economia, non a loro. Soffrivo, perché avevo bisogno del loro aiuto, ma non per loro [...] Finché conobbi questo vecchietto, gli spiegai la mia situazione e lui mi aiutò comprandomi molte cose...e non importava che fosse vecchio, mi importava che mi desse la possibilità di far mangiare i miei figli. Questo è ciò che importa, capisci? Ma se fossi stata innamorata degli uomini avrei urlato di disperazione e non avrei risolto nulla"²³⁶.

Da parte sua, anche Yasmine mi confermò che "non ci si può innamorare", ricordando però di averlo fatto almeno in due occasioni – piuttosto rivelatrici per il concetto di amore che ne era implicato -: "una volta mi innamorai davvero di un uomo, e ancora gli voglio molto bene, ma non torno con lui, perché voleva ammazzarmi [...] E anche di un altro mi innamorai, ma era molto cattivo con me, un brutto, anche se ancora lo amo molto [...] mi picchiava, voleva sempre picchiarmi"²³⁷.

Le risposte così razionali e "calcolatrici" di Anaís e Nora, così come quelle assai disorientanti di Yasmine, che trovavano identica eco nelle parole di molte altre donne di Las Pajas, sollevavano a mio giudizio una questione di ordine ontologico, relativa cioè all'essenza e all'esistenza stessa dell'amore come categoria universale. Poteva mancare presso Las Pajas un sentimento come l'amore? Davvero le persone non si innamoravano nei *bateyes*? Più in generale: si poteva parlare dell'amore in termini di

²³⁵ Anaís. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017.

²³⁶ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 03/02/2018 e 27/06/2018.

²³⁷ Yasmine. Intervista di campo. Las Pajas, 20/12/2017.

scelta razionale piuttosto che di istinto naturale? Infine: che cosa, esattamente, si poteva definire come amore?

In un celebre saggio del 1992 [1995: cap. 3], il sociologo britannico Anthony Giddens – sulla scorta della distinzione greco-cristiana tra *eros* da un lato e *philia/agapé* dall'altro - separò *l'amour passion*, come espressione di un desiderio fisico-sessuale, dall'amore romantico. Quest'ultimo, secondo Giddens (1992 [1995: 49]), cominciò ad assumere un suo statuto specifico solo a partire dal tardo Settecento europeo, nutrendosi certamente degli ideali connessi ai valori morali del cristianesimo, ma introducendo come elemento nuovo la dimensione del racconto; un racconto capace di alimentare la riflessività evasiva dell'amore sublime, separato dalla materialità dell'ardore sessuale. D'altra parte, "il racconto di una storia è uno dei significati implicati nel termine 'romantico' [...]. La nascita dell'amore romantico coincide all'incirca con la nascita del romanzo". Per le stesse ragioni, secondo lo storico e antropologo William Reddy (2012), la formulazione dell'amore romantico quale concezione occidentale andrebbe fatta risalire al XII secolo e, in particolare, alle espressioni di *amor cortese* elaborate dalle trovatrici e dai trovatori provenzali.

Al di là della precisa datazione delle sue origini, tuttavia, ciò che qui risulta significativo per gli effetti sociali e politici sulle relazioni di genere è la presunta matrice occidentale e soprattutto cristiana dell'amore romantico. A tal proposito, infatti, il medievalista Howard Bloch (2009) ha sostenuto la tesi per cui *l'amor cortese* – poi ridefinito come amore romantico – avesse ereditato dalla teologia cristiana una preoccupazione misoginica nei confronti della verginità femminile, promuovendo dunque un modello ideale e sacro di purezza – quello della santa o della Madonna – dai risvolti oppressivi per la donna reale. Ancora una volta, con la complicità del mito dell'anima gemella, oltre che di quello dell'esclusività e dell'eternità dell'amore, si sarebbe così profilata la minaccia di uno stigma di genere e di classe che colpisce tutte le donne in quanto tali come indecenti; di nuovo, prostitute. D'altra parte, il pensiero femminista ha spesso considerato l'amore romantico come espressione patriarcale di un'ideologia tesa a rafforzare l'oppressione di genere. Kathi Weeks (2017: 41) ricorda come già Mary Wollstonecraft – considerata una pioniera del femminismo – avesse sfidato l'ideologia dell'amore romantico come unica ragion d'essere della donna. Successivamente, Simone de Beauvoir (1949 [1953: 632] ne avrebbe parlato in termini

di *pericolo mortale* sostenendo che “l’amore rappresenta nella sua forma più toccante la maledizione che incombe sulla donna confinata nell’universo femminile, una donna mutilata, insufficiente a se stessa. Gli innumerevoli martiri dell’amore testimoniano l’ingiustizia di un destino che offre loro come salvezza finale un inferno sterile”²³⁸. Di qui l’appello che Shulamit Firestone (1970: 126) rivolse a tutte le donne chiedendo se non fosse giunto il momento di liberarsi dell’amore²³⁹. Risale al 2003, infine, il polemico pamphlet della sociologa Laura Kipnis dal titolo più che eloquente, *Against Love*, che definisce l’amore come la più intima e pervasiva forma di controllo sociale. Sulla base di decine di interviste, Kipnis dedica nove pagine del suo libro (84-92) all’elenco delle diverse risposte in cui, a prescindere dalla razza, la classe, il genere, l’età o l’orientamento sessuale, emerge come unico denominatore dei rapporti amorosi di coppia la negazione della libertà attraverso regole, comandi e punizioni²⁴⁰: “ciò che conta è la parola chiave *non*, e il fatto che praticamente nessun aspetto della vita quotidiana è libero da regole e controllo” (Kipnis, 2003: 92).

Da parte sua, per quanto Giddens (1992 [1995: 8, 53] avesse identificato un duplice e contraddittorio impatto esercitato dall’*ethos* dell’amore romantico sulle donne – “da una parte, esso ha contribuito a ‘collocarle nel loro posto naturale’, la casa; dall’altra, può essere visto invece come uno scontro attivo e radicale col ‘maschilismo’ della società moderna”²⁴¹ -, anch’egli non poté evitare di riconoscere, forse con maggiore convinzione, che “gli ideali dell’amore romantico si combinavano alla perfezione con la subordinazione della donna tra le mura domestiche e la sua relativa separazione dal mondo esterno”. Secondo la sociologa marocchina Eva Illouz (1997), proprio la contrapposizione tra spazio pubblico e spazio privato – quale esito del modo

²³⁸ “Non voglio finire nello stesso inferno con un altro diavolo”, mi aveva detto Litalina riferendosi alla possibilità di cominciare una nuova relazione con un altro uomo.

²³⁹ L’edizione economica *Bantam Book* di “The Dialectic of Sex” apparsa nel 1970, già dalla copertina avvertiva i lettori che il capitolo sesto del libro - quello dedicato all’amore – “potrebbe cambiarti la vita” [*Chapter 6 might change your life*] e definiva l’opera di Firestone come “un attacco feroce alla supremazia maschile che traccia la fine del sistema di classe sessuale”.

²⁴⁰ Solo per fare alcuni esempi: “Non puoi uscire di casa senza dire dove stai andando”, “Non puoi non dire a che ora tornerai”, “Non puoi stare fuori dopo la mezzanotte, o dopo le undici, o dopo dieci, o per cena, o non tornare a casa dopo il lavoro”, “Non puoi uscire quando l’altra persona vuole stare a casa”, “Non puoi andare alle feste da solo”, e così via con decine di altre imposizioni o auto-restrizioni che, sebbene spesso universalmente valide, trovavano piena applicazione nei rapporti di genere indagati presso Las Pajas.

²⁴¹ La seconda interpretazione riposerebbe sul potenziale rivoluzionario del desiderio e dell’ideale romantico, inteso quale strumento di emancipazione femminile.

di produzione capitalistico – avrebbe contribuito alla nascita dell’amore romantico²⁴². Paradossalmente rispetto a quanto comunemente inteso, l’ideale romantico sarebbe dunque inscindibile dalla cultura individualistica del consumo. Secondo Illouz (1997: 26), tale intreccio sarebbe emerso soprattutto nel corso del XX secolo attraverso un duplice processo di *romanticizzazione della merce* da un lato e *mercificazione del romanticismo* dall’altro. Se il primo “si riferisce al modo in cui le merci acquisiscono un’aura romantica nei film e nelle immagini pubblicitarie del primo Novecento”, il secondo “riguarda il modo in cui le pratiche romantiche divennero sempre più legate e definite dal consumo di beni e tecnologie per il tempo libero offerte dal nascente mercato di massa”. In questo senso, la pratica più rappresentativa dell’intreccio tra ideale d’amore e consumismo sarebbe quella del *dating*, l’appuntamento romantico. Esso, infatti, non andrebbe inteso come l’esito di una generica trasformazione dei codici etici sessuali post-vittoriani, ma come risultato dell’aumento del reddito reale del primo Novecento nel contesto del nascente mercato di massa occidentale²⁴³:

“nelle sue rappresentazioni idealtipiche, il *dating* presupponeva l’accesso al tempo libero e alla ricchezza [...] La possibilità del romanticismo cominciò a dipendere da una corretta messa in scena esterna: teatri, sale da ballo, ristoranti; luoghi visti nei film e nelle immagini pubblicitarie [...] Come spiega sinteticamente Elaine May, ‘coltivare il romanticismo non era economico’” (Illouz, 1997: 66, 77).

Più in generale, la divisione sessuale del lavoro - che trovò la sua massima espressione nel modo di produzione industriale capitalistico -, e la conseguente separazione tra una sfera riproduttiva domestica femminile e una sfera produttiva pubblica maschile²⁴⁴, avrebbe determinato il fatto – ancora oggi estremamente diffuso

²⁴² “Dal momento in cui il capitalismo ha reso l’economia una attività specializzata – indipendente da riproduzione sessuale e matrimonio – ha anche reso la famiglia una unità non-economica, un luogo emotivo dove uomini e donne sono andati via via preoccupandosi dell’amore reciproco, della sessualità, dello sviluppo individuale e dell’affetto genitoriale” (Illouz, 2007. In Seidman, Fischer & Meeks, 2007: 38).

²⁴³ A tal proposito, Giddens (1992 [1995: 48]) ricorda come “nell’Europa premoderna, la maggior parte dei matrimoni veniva combinato non in base all’attrazione sessuale reciproca, bensì secondo le condizioni economiche”.

²⁴⁴ “La prima divisione del lavoro è quella tra uomo e donna per la procreazione di figli”, scrisse Friedrich Engels ne *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), per poi aggiungere: “il primo contrasto di classe che compare nella storia coincide con lo sviluppo dell’antagonismo tra uomo e donna nel matrimonio monogamico, e la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile.

(e non solo nei cosiddetti paesi in via di sviluppo) – per cui “le donne non possono permettersi il lusso dell’amore spontaneo”²⁴⁵ (Firestone, 1970: 139).

Giunti a questo punto, tuttavia, resta ancora da chiederci se al di là delle sue condizioni di possibilità materiali, l’amore in quanto sentimento umano abbia carattere universale. Per rispondere a tale domanda, nel 1992, William Jankowiak ed Edward Fischer pubblicarono i risultati di uno studio quanti-qualitativo inerente 166 società sparse nei cinque continenti del globo. Obiettivo dichiarato dei due antropologi statunitensi era quello di verificare la fondatezza della tesi (assai condivisa) secondo cui l’amore romantico – definito come “qualsiasi attrazione che implica l’idealizzazione dell’altro all’interno di un contesto erotico con l’aspettativa di durare per qualche tempo nel futuro” (Jankowiak & Fischer, 1992: 150) – fosse vincolato al solo contesto occidentale e, in particolare, alle culture individualiste sorte in età moderna. Metodologicamente, la presenza dell’amore romantico fu valutata sulla base di 5 indicatori²⁴⁶, considerando che il riscontro di anche uno solo di questi costituisse prova sufficiente. L’esito dell’indagine fu inequivocabile: solo in 19 casi su 166 non si registrarono evidenze a favore, di modo che Jankowiak e Fischer (1992: 154) poterono concludere che “l’occorrenza dell’amore romantico nell’88,5% delle culture campionate si pone in diretta contraddizione con l’idea comune secondo cui l’amore romantico è essenzialmente limitato alla, o prodotto dalla, cultura occidentale. Inoltre, suggerisce che l’amore romantico costituisce un universale umano o, almeno, un quasi-universale”.

Pur giungendo a conclusioni simili, Charles Lindholm (1998) attaccò duramente lo studio di Jankowiak e Fischer (1992) sulla base di quella che ritenne una definizione di amore al tempo stesso troppo generica e categorica, incapace di distinguere le sfumature che uniscono l’attrazione fisico-sessuale a un sentimento trascendentale come quello dell’amore romantico, culturalmente variabile e dunque difficilmente riducibile a denominazioni universali. Di qui l’invito a superare tale impasse privilegiando le pratiche, ascoltando le parole e osservando le condotte degli

²⁴⁵ Si ricordi la testimonianza di Nora sull’amore: “Non ho mai potuto permettermelo”.

²⁴⁶ “1. racconti che descrivono angoscia personale e brama; 2. l’uso di canzoni d’amore o di folclore che mettono in risalto le motivazioni del coinvolgimento romantico; 3. fughe d’amore per affetto reciproco; 4. testimonianze native che affermano l’esistenza dell’amore romantico; 5. dichiarazioni dell’etnografo sulla presenza dell’amore romantico” (Jankowiak & Fischer, 1992: 152).

innamorati, piuttosto che elaborando nuove e astratte distinzioni terminologiche (Lindholm, 1998: 250). Così facendo - tramite il ricorso al variegato materiale etnografico a disposizione -, secondo Lindholm (1998: 260) scopriremmo infatti che l'amore romantico non è prerogativa assoluta ed esclusiva delle società occidentali, moderne e individualiste, né delle classi benestanti e del capitalismo, così come esso non è necessariamente eterosessuale, non conduce irrimediabilmente al matrimonio e non implica sempre l'oppressione sessuale²⁴⁷.

In linea con l'invito di Lindholm (1998), Jennifer Cole e Lynn Thomas (2009: 3) hanno dunque suggerito di approcciarsi allo studio dell'amore interpretandolo come proficua categoria analitica piuttosto che insistere sulla questione della sua presunta universalità. Tale approccio si tradurrebbe così in un lavoro squisitamente antropologico teso a esplorare i modi specifici in cui le emozioni vengono incorporate in parole e pratiche storicamente e culturalmente situate che definiscono la varietà delle relazioni. Lungo la stessa prospettiva, anche Illouz (2007: 36) si è opposta a una lettura riduttivamente essenzialista dell'amore e delle emozioni in generale - come fatti pre-culturali -, a favore invece di una lettura costruttivista, dove le regole che ne governano le diverse espressioni culturali sono radicate nel contesto sociale e materiale entro cui si originano. Riferendosi al sentimento d'amore materno, ritenuto naturale dal bioevoluzionismo, ma messo a dura prova dalla *violenza della vita quotidiana in Brasile*, Nancy Scheper-Hughes (1993: 401) è così giunta a sostenere che esso "è tutt'altro che universale o innato e rappresenta invece una rappresentazione simbolica e ideologica fondata sulle condizioni materiali di base che definiscono le vite riproduttive delle donne". Ancor più radicalmente, Maurice Merleau-Ponty (1945 [2003: 258]), con lo stile che lo contraddistingue, aveva scritto nella sua imprescindibile *Fenomenologia della percezione* che "gridare nella collera o baciare nell'amore non è più naturale o meno convenzionale che chiamare tavolo un tavolo. I sentimenti e i comportamenti passionali sono inventati come le parole. Anche quelli che, come la paternità, sembrano iscritti nel corpo umano, in realtà sono istituzioni".

²⁴⁷ Ciononostante, Lindholm (1998) sostiene la tesi secondo cui l'amore romantico - quale moto trascendentale di idealizzazione dell'altro ed evasione - trovi maggiore incidenza in società che presentano vincoli sociali più rigidi e forme di controllo più pervasive sulla vita intima degli individui.

Assegnare un primato gnoseologico all'esperienza fenomenologica delle pratiche piuttosto che alle astrazioni generalizzanti della teoria significa privilegiare l'osservazione delle dinamiche concrete della vita quotidiana, evitando facili riduzionismi classificatori per accogliere la complessità del reale, anche nelle sue apparenti contraddizioni. In questo senso, dunque - anche alla luce di quanto più sopra testimoniato dalle citazioni etnografiche -, l'amore e in generale le emozioni umane più intime non possono ricondursi a un dominio separato e autonomo rispetto a quello economico o anche ad altri. A tal proposito, Viviana Zelizer (2005: 294), sociologa che ha rivolto le sue ricerche proprio alle *economie dell'intimità*, ha dimostrato come affetto e denaro non costituiscano alternative escludenti, ma - nella pratica - siano piuttosto complementari l'uno dell'altro: "Non c'è mai stato quel tempo di cui sognano gli appassionati di sfere separate, in cui la purezza dell'intimità prospera incontaminata dalle preoccupazioni economiche". Anzi, come espresso precedentemente da Illouz (1997), sarebbe stato proprio il capitalismo a fondare le condizioni di possibilità stesse del romanticismo. Tuttavia, non si tratta di sostenere che l'amore nel *batey* è negato perché le condizioni economiche lo impediscono ma, ancor prima, di riconoscere emozioni e sentimenti umani come costruzioni culturali. In questo senso, anche il riferimento ai cosiddetti *universali culturali* (Murdock, 1945; Brown, 1991) risulta inadeguato, almeno se questi ultimi non vengono considerati in termini di *universali vuoti* (Laclau, 1996; 2005), riempiti localmente di volta in volta da significati particolari e inevitabilmente eterogenei. La stessa Litalina provò a spiegarmelo con un esempio concreto quando, raccontandomi alcuni episodi legati a fatti di stregoneria, lesse nei miei occhi una certa perplessità: "Lo so che tu non credi a queste cose, però, pensa: qui cresce la canna da zucchero e nel tuo paese no. Ogni paese è diverso, e qui esiste la stregoneria"²⁴⁸. Ma fu ancora più convincente il giorno in cui rispose alle mie domande sull'amore e cercò di farmi capire che non esiste il colpo di fulmine o l'amore a prima vista, che non ci si innamora *per natura* o d'istinto, perché l'amore va imparato, bisogna conoscerlo e sceglierlo:

"Dicono che al cuore non si comanda, ma il cuore è mio, devo essere io a dargli il permesso, ad aprirgli lo spazio. La gente che dice che si è innamorata

²⁴⁸ Litalina. Nota di campo. Las Pajas, 12/02/2018.

senza accorgersene, senza volere, è bugiarda. Come puoi innamorarti senza accorgertene? Devi permettere che succeda, devi crearti illusioni. Io non parlo nei vostri termini, di come succede da voi, perché tu sei cresciuto diversamente, sei cresciuto con amore, e sai che cos'è l'amore, ma io sono una persona che non ha mai ricevuto amore da sua madre o da suo padre, non ho avuto una vita d'amore, una vita bella, mi capisci?".

Come a volerlo confermare, Litalina aggiunse che viveva da 6 anni con Benoit, ma che nonostante tutto quel tempo passato insieme, ancora non lo amava e, al contrario, loro due erano come *nemici in casa*. A quel punto della conversazione intervenne Danaris, una giovane amica di Litalina, per dire che "a volte vai a vivere con un uomo, anche se non lo ami, però dopo un po' di tempo finisce che ti affezioni"²⁴⁹. E quasi a voler sostenere la tesi di Charlene Hazan e Peter Shaver (1877) sull'amore romantico come processo di attaccamento, concluse: "È vero che l'abitudine è più forte dell'amore"²⁵⁰. Per Litalina, tuttavia, le cose non stavano affatto così, tanto che arrivò a negare l'esistenza stessa dell'amore, ribadendo ancora una volta che se condivideva la sua vita con Benoit era solo per necessità:

"Per me l'amore non esiste, non esiste [...]. L'amore è come un'onda del mare, come viene se ne va; quando arriva ti abbraccia e ti scalda, ma poi ti abbandona. [...] Io non cerco l'amore o la felicità, mi capisci? Cerco il modo di dar da mangiare ai miei figli. Come dice quella *bachata*, '*yo decidí cerrar mi corazón con candado y la combinación ya se me ha olvidado*' [ho deciso di chiudere il mio cuore con un lucchetto, e la combinazione l'ho già dimenticata²⁵¹]. Ma se un uomo vuole che io gli faccia credere che sono innamorata glielo faccio credere"²⁵².

Infine, tornò a soffermarsi sulle condizioni materiali della sua vita, sulla violenza economica come violenza di genere - tanto sessuale quanto fisica -, sull'impossibilità di trovare un uomo decente in tutto il *batey* e sull'ineluttabilità di dover essere allo stesso tempo madre e padre dei suoi figli. Così, alludendo alla mia istintiva simpatia per Benoit, Litalina concluse:

²⁴⁹ Danaris. In Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 15/01/2018.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Citazione dal testo di una canzone di bachata: *Corazón con candado*, Raúlín Rodríguez, 2017.

²⁵² Ibid.

“ci sono cose che fa quell’uomo che se te le raccontassi non mi crederesti, perché tu lo vedi come una bella persona, ma non è così [...]. Io non voglio avere niente a che fare con lui. A volte quando mi faccio l’iniezione²⁵³ non aspetto che finisca il ciclo, ma la faccio due o tre giorni prima, apposta, capisci? Perché così il ciclo va avanti anche due mesi²⁵⁴ [...]. *Yo mastico y trago, mastico y trago* [io mastico e ingoio²⁵⁵] per i miei figli [...]. Noi [donne] siamo schiave, per questo Mabel non si vuole innamorare, perché per trovare un uomo decente qui hai bisogno di una cartina. Raúl, non sto scherzando, ci vuole una cartina...quelli che tornano a casa ubriachi e vogliono litigare, quelli che tirano i capelli alla donna e la picchiano...sono forse un esempio per i figli? Meglio stare sole! Allora queste cose mi fanno capire ogni giorno di più che io sono madre e padre insieme, e sono orgogliosa di essere madre e padre, per me è una benedizione”²⁵⁶.

²⁵³ Si riferisce al metodo contraccettivo femminile più diffuso nei *bateyes* dopo la pillola (UNHCR, UNICEF, UNDP, 2014: 79) e consiste nell’autosomministrazione di estrogeni e progestinici tramite iniezioni intramuscolari.

²⁵⁴ Affrontando il tema del matrimonio, Tabet (2004: 113) mostra come questo comporti il diritto all’uso fisico (sessuale e riproduttivo) della moglie, cui “la donna può al massimo cercare di sottrarsi con l’inganno e l’astuzia”. E, a titolo di esempio, ricorda come nella borghesia europea dell’Ottocento una delle strategie più diffuse per evitare i rapporti sessuali fosse il ricorso alle emicranie.

²⁵⁵ Citazione dal titolo di una canzone di musica urbana dominicana: *Mastica y traga*, La Insuperable, 2017.

²⁵⁶ Litalina. Intervista di campo. Las Pajas, 15/01/2018.

CONCLUSIONI

Dai Caraibi al mondo passando per l'Italia, e ritorno

Attraverso i dati etnografici raccolti presso Las Pajas e facendo ricorso alla letteratura scientifica sulla famiglia, l'educazione e le relazioni affettive, abbiamo potuto apprezzare come queste e altre modalità di organizzazione e trasmissione sociale non siano riducibili a modelli ideali universalmente validi e condivisi. A scapito della pretesa normativa che i vari paradigmi familiari, educativi e sociali in senso ampio intendono promuovere e difendere sul piano astratto, è infatti possibile rilevare l'esistenza di una pressoché inesauribile varietà di pratiche ed esperienze concrete che si manifestano nella realtà della vita quotidiana. Si tratta, molto spesso, di pratiche ed esperienze assai eterogenee, talvolta persino contraddittorie, che sfidano il nostro comune senso di intendere la vita e i valori su cui presumibilmente la riteniamo fondata. Ciò è in parte frutto di un pregiudizio ideologico tipicamente culturalista, largamente diffuso e trasversale, anche fra gli strati sociali più istruiti, che interpreta e liquida la pluralità dell'esistente in termini di differenza e incommensurabilità culturale. Questa pluralità, tuttavia, non trova spazio solo in contesti geografici circoscritti, lontani o stravaganti, ma segna la complessità del nostro stesso vivere e caratterizza in modo inequivocabile la "normalità" del nostro agire.

Abbiamo visto come presso la comunità di Las Pajas esista una sorta di *continuum* tra pratiche ed esperienze idealmente ritenute inconciliabili. Matrimoni, prostituzione, amore, violenza e interesse economico costituiscono spesso gli elementi congiunti di un'unica traiettoria di vita familiare. E per quanto possa costarci fatica, ad esempio, accettare di riconoscere sotto il concetto di famiglia passioni ed esperienze di vita in apparenza così lontane e discordi come appunto l'amore e la violenza, l'affetto e l'interesse o la maternità e l'egoismo, la compresenza di tali sentimenti e condotte non è affatto estranea al nostro e ai tanti modi di vivere concretamente le relazioni intime e sociali. Come affermato dalla sociologa Chiara Saraceno (2017: xv), "la 'famiglia fondata sull'amore', lungi dall'essere un fenomeno universale, è un fenomeno profondamente 'inculturato'". [...] Non in ogni società infatti, e non sempre neppure nella nostra, è stato

l'amore la base legittimante la costituzione di una coppia e la dimensione principale della relazione genitori-figli. Interessi e convenienze di coppia o di gruppo, obiettivi di riproduzione, a seconda dei casi, di un lignaggio, di un'impresa, di forza lavoro familiare, sono stati, e sono tutt'ora in molte parti del mondo, motivi ben più forti per la costituzione di una famiglia, per matrimoni combinati e talvolta anche forzati, dando luogo in molti casi a rapporti sia di coppia sia di generazione fondati su asimmetrie di potere".

Tale evidenza, ancora troppo legata ai particolarismi culturali, ci riguarda da molto vicino. D'altra parte, abbiamo visto come lo stesso concetto di amore, nella sua declinazione "romantica", possa ritenersi un'ideale di matrice squisitamente occidentale, riconducibile a una tradizione greco-cristiana di antica data (Reddy, 2012), ma che ha trovato la sua massima espressione in seno alla modernità, nel tardo Settecento europeo, in coincidenza con la nascita del romanzo - da cui il romanticismo (Giddens, 1992). Secondo Illouz (1997), poi, l'ideale romantico si sarebbe diffuso su scala globale solo con l'esplosione della cultura individualista tipica della società di consumo contemporanea.

Ha dunque ragione Saraceno nel dire che la famiglia è un fenomeno inculturato e che l'amore, anche presso la nostra società, non sempre ne è stato il fondamento. Ma il fatto, come lei stessa riconosce, è che la famiglia costituisce proprio quel luogo tanto fisico quanto simbolico entro cui si manifestano e costruiscono *soprattutto* le asimmetrie di potere, genere e generazione. Da questo punto di vista, non sorprende che "l'idea di che cosa sia una famiglia, degli obblighi e delle solidarietà che ne derivano a seconda della posizione che in essa si ricopre, informa anche - talvolta implicitamente, talaltra esplicitamente - l'organizzazione dei tempi di lavoro e il modello ideale di lavoratore" (Ivi, XVIII). Basti pensare, per esempio, a un paradigma di divisione sessuale del lavoro fortemente patriarcale come quello del *male breadwinner*, dove la figura femminile è relegata alla dimensione domestica e ai ruoli di cura, mentre quella maschile si configura nei termini del capofamiglia, poiché impegnata a procacciarsi il reddito e mantenere il nucleo familiare.

Del resto, l'etimologia stessa del termine "famiglia", che rimanda al latino *famulus*, evoca l'appartenenza, in senso squisitamente giuridico, vale a dire come effettiva proprietà e dominio, non solo della moglie e dei figli, ma anche dei servitori e

degli schiavi, alla potestà del *pater familias*. Come ricorda l'antropologa Simonetta Grilli (2019: 34-35), dunque, occorre sempre considerare "il modo in cui ciascuno appartiene ad un gruppo chiamato famiglia, parentela ecc. Nella consapevolezza che appartenere è sempre dipendere [...] con il correlato di obblighi e doveri, e di più o meno ingombranti tutele [...] [e] che nel contesto italiano la dipendenza [...] si presenta come la cifra distintiva dei modi di fare famiglia".

Se il modello familiare del *male breadwinner*, il maschio lavoratore capofamiglia e, più in generale, il modello della famiglia nucleare, è stato progressivamente messo in crisi dalle trasformazioni economiche e sociali che soprattutto negli ultimi 50 anni hanno investito il mercato del lavoro e i rapporti di genere a livello globale, ciò ha comportato l'emergere di nuovi e diversi modi di "fare famiglia" interpretati sempre più spesso in chiave *costruttiva* e *relazionale* (Carsten, 2000). Da questo punto di vista, appartenenza e dipendenza hanno assunto una duplice connotazione: da un lato esprimono quel vincolo simbolico, ma anche materiale ed economico, di obblighi e doveri, che lega soprattutto le generazioni in senso verticale; dall'altro, tuttavia, si configurano nei termini positivi della libera scelta, come pura relazione orizzontale, slegata da vincoli normativi di ogni sorta, siano essi matrimoniali, domestici, generativi o economici.

Per lungo tempo, e in parte ancora oggi, soprattutto negli ambienti del conservatorismo politico e religioso, il concetto e la definizione di famiglia sono stati accompagnati da alcuni dogmi e pregiudizi fortemente ideologici, spesso funzionali alla perpetuazione del controllo sociale e alla riproduzione della forza-lavoro da parte del potere statale (Foucault, 2009 [1976]:36). I più significativi, che identificavano la famiglia sia come fatto naturale e biologico sia come istituzione eminentemente politica ed economica, trovano la loro più chiara espressione nella classica triade *matrimonio-casa-figli*, ovvero nel modello della famiglia nucleare residente sotto lo stesso tetto.

Per quanto si debba all'antropologia e alle sue innumerevoli indagini sui diversi sistemi di parentela il principale contributo al disvelamento di tali assunti come pregiudizi etnocentrici e l'indicazione di proposte interpretative che riconoscano le relazioni di parentela, in primo luogo la famiglia, non in termini biologici né, tantomeno, di residenza, ma come vere e proprie costruzioni sociali (Schneider, 1968; Needham,

1971; Carsten, 2000; Sahlins, 2012), è altrettanto vero che determinati pregiudizi hanno occasionalmente trovato spazio anche in seno alla stessa disciplina antropologica.

Ne è un esempio, appunto, quello che sovrappone la famiglia all'unità abitativa: "il preconcetto più paralizzante di tutti è che la famiglia, comunque la si definisca, viva insieme" (Monagan, 1985: 355). A tal proposito, restano significative le parole piuttosto provocatorie di Edith Clarke (1999 [1957]: 10), secondo cui "l'antropologo in cerca della famiglia vede anzitutto la casa [...]. All'interno di quella casa, sia essa una capanna o un cottage, è contenuta, per qualche ora del giorno o della notte, parte del gruppo che intende studiare". La domanda successiva che pone Clarke, infatti, suona quasi come un tranello e chiede testualmente: "quale parte?". Ecco allora che la risposta – a sua volta costituita da altre domande - ne svela finalmente le insidie, mostrando l'abbaglio cui è destinato l'ingenuo antropologo: "Troverà che la maggior parte di queste case ospita i genitori e i loro figli? O le madri solo con le loro figlie e i figli delle loro figlie? O un uomo e una donna con solo alcuni dei loro figli? O, ancora, troverà un insieme eterogeneo di parenti, riuniti in qualche nuova forma associativa, basata su un sistema di relazioni fondamentalmente diverso da quello trovato in altre società?" (Ivi, 11).

Nel corso della sua indagine etnografica, svolta a metà degli anni '50 del secolo scorso in tre diverse comunità giamaicane, Clarke individuò modelli familiari molto simili a quelli da me riscontrati presso il *batey* Las Pajas in Repubblica Dominicana, e comuni a gran parte della regione caraibica, dove l'orientamento matrifocale sembra rappresentarne l'aspetto più significativo, insieme a un modello di residenza basato sul concetto di famiglia estesa o allargata.

Quando mi decisi a condurre la *ricognizione quanti-qualitativa* presso la comunità di Las Pajas, infatti, pensai che al di là delle prevedibili difficoltà relative a un'indagine così ambiziosa ne avrei ricavato alcuni dati numerici estremamente indicativi e soprattutto certi. Uno di questi, a mio avviso, sarebbe stato l'ammontare esatto delle unità abitative presenti, da cui, piuttosto ingenuamente, ritenevo di poter automaticamente derivare anche il numero dei nuclei familiari. Alla stregua dello sprovveduto antropologo ipotizzato da Clarke, infatti, ero convinto che a ogni abitazione corrispondesse una famiglia ben definita e circoscritta. A smascherare il mio personale pregiudizio etnocentrico, tuttavia, ci pensarono le prime persone cui sottoposi il questionario.

Quella che ritenevo una domanda preliminare piuttosto semplice, poiché chiedeva conto di quante e quali persone vivessero in casa, ovvero – dal mio punto di vista - di come fosse composta la famiglia, provocò risposte disorientanti, che non trovavano spazio nelle caselle prestabilite del questionario. A margine del foglio, dunque, fui costretto ad annotare la presenza di tutte quelle persone che più o meno stabilmente dividevano lo stesso tetto e che, a seconda dei casi, poteva includere non solo individui uniti da legami biologici, “di sangue”, come nipoti, zii, cugini, sorelle e fratelli, o parenti acquisiti, come suocere, nuore e generi, matrigne e patrigni, sorellastre e fratellastri, ma, soprattutto, persone che risultavano estranee persino ai confini della classica famiglia allargata, come il figlio di una vicina rimasto orfano o la figlia di una vicina che si dedicava alla prostituzione e che tornava nella comunità solo ogni due settimane; un uomo invalido senza nessun parente o un anziano senza pensione; una ragazza sola appena arrivata da Haiti o alcuni braccianti uniti da amicizia o esigenze di lavoro, così come svariate altre persone, a condividere più o meno solidaristicamente (o utilitaristicamente) e in forma temporalmente flessibile lo spazio assai permeabile di un’unica casa. Scoprii, per dirla con l’antropologa Alfrieta Parks Monagan (1985: 358), che “la famiglia non è necessariamente una unità co-residenziale consistente in un marito, una moglie e la loro prole. Può esserlo ma, come segnalano gli studiosi della matrifocalità, una residenza quasi mai contiene questa unità. Piuttosto, un vasto assortimento di persone [...] e la composizione di questo gruppo può cambiare spesso”.

Giunti a questo punto, come la stessa Monagan (ivi, 359) suggerisce, “ci si potrebbe chiedere se il variegato gruppo di persone che vive in una data casa possa ritenersi una famiglia” o, per tornare al quesito iniziale da cui avevamo preso le mosse, cosa effettivamente sia una famiglia. Ed è questa, infatti, la domanda che finalmente rivolsi ad alcune mie interlocutrici, ricevendone come risposta spiegazioni prevedibilmente distanti dall’ideale familiare del modello nucleare e che in definitiva confermavano l’orientamento matrifocale prevalente nel *batey*: “La verità – mi disse Nora - è che io sento che la mia famiglia sono io stessa, e i miei figli, certo. [...] In generale la famiglia sono tutte quelle persone che ti vogliono bene, su cui puoi contare quando hai bisogno, e non importa se sono parenti o no. A volte ti aiuta di più un estraneo di un fratello, mi capisci? Anche tu fai parte della mia famiglia, in qualche

modo". "E il suo compagno?", le chiesi, quasi provocatoriamente. "Bè, lui vive qui in casa con me ora, ma domani chi lo sa! Non posso contare su di lui, perché non è il padre dei miei figli e non so cosa fa in giro, sai qual è il nostro rapporto", rispose Nora alludendo alla relazione di semplice convenienza sesso-economica che li univa, per poi concludere: "Per i miei figli sono io la madre e il padre, capisci?"²⁵⁷.

Quest'ultima considerazione, espressa negli stessi identici termini anche da Litalina e da altre donne di Las Pajas, rappresenta una sorta di *leit motiv* nella letteratura scientifica di area caraibica e afro-americana sulla famiglia, tanto che secondo Mulot (2013: 160) potrebbe riassumere la definizione stessa di "matrifocalità", ovvero di un modello familiare a guida prevalentemente femminile, dove la figura maschile risulta marginale o addirittura assente, tanto nella casa quanto nella vita della famiglia. Per tali ragioni, abbiamo visto come il modello matrifocale afro-americano sia stato oggetto di numerose critiche culturaliste, prevalentemente di ordine morale e politico, che ne interpretavano l'assetto in termini di anomalia patologica (Moynihan, 1965), non solo a causa della mancanza del capofamiglia maschile, ma anche per tutta una serie di elementi caratteristici assai diffusi e ricorrenti, primo fra tutti l'elevata incidenza di unioni libere e spesso temporalmente brevi – da cui l'accusa della promiscuità -, a scapito di matrimoni stabili e duraturi. Elementi che, secondo un pregiudizio fortemente etnocentrico, si discostano dal modello ritenuto naturale della famiglia nucleare, la quale affonderebbe le sue radici nella civiltà occidentale.

Modelli familiari alternativi a quello nucleare, tuttavia, sono sempre più diffusi anche al di fuori dei Caraibi e dell'America afro-discendente. Allo stesso modo, anche l'equazione *casa-famiglia* si rivela sempre più inadeguata per comprendere le trasformazioni che stanno investendo le relazioni di famiglia e parentela nel mondo contemporaneo. A livello globale, per dirla con Grilli (2019: 13), stiamo assistendo al "progressivo allontanamento dal modello nucleare-coniugale, basato sulla coppia eterosessuale, sposata, con figli, espressione della sintesi riuscita fra biologico, sociale e giuridico" e, di pari passo, alla conseguente decostruzione dello spazio domestico come perimetro fisico della famiglia. Da questo punto di vista, secondo Sheila Stuart (1996: 28), "i cambiamenti in atto nei paesi metropolitani offrono l'opportunità di un approccio meno pregiudizievole allo studio della famiglia ovunque, respingendo nozioni

²⁵⁷ Nora. Intervista di campo. Las Pajas, 27/06/2018.

di superiorità e inferiorità”, soprattutto se consideriamo che proprio quei “modelli familiari da tempo presenti nei Caraibi stanno diventando più generali nel mondo occidentale” (ibidem).

Si tratta, dunque, di abbandonare una volta per tutte quelle prospettive positiviste e naturaliste della famiglia che, identificando e riconoscendo nel modello nucleare co-residenziale un riferimento normativo, etico e sociale universalmente valido, finiscono con il giudicare qualsiasi altra forma di relazione in termini di anomalia, come degenerazione patologica. Al contrario, sulla scorta di quanto più sopra auspicato da Stuart, occorre adottare un approccio costruttivista, capace di riconoscere la natura sociale e culturale delle diverse forme di famiglia, così come di tutte le sue trasformazioni, pena la lettura di queste trasformazioni nei termini pregiudizievole del declino e del deterioramento.

Dalla Famiglia alle famiglie: il caso italiano

Secondo Grilli (2019: 13), quando ci confrontiamo con i modelli familiari emergenti nella società contemporanea, possiamo riconoscere due tendenze generali che, in modi diversi, collaborano alla *deistituzionalizzazione* della famiglia intesa come paradigma normativo fondato sulla triade *matrimonio-casa-figli*.

La prima tendenza si riferisce alla diffusione di esperienze familiari svincolate da legami matrimoniali, generativi e residenziali. Tra queste, troviamo le famiglie di fatto, monogenitoriali, omosessuali, ricomposte, miste, adottive e cosiddette *LAT*, acronimo derivato dalla formula inglese “Living Apart Together”, a indicare coppie, con o senza figli, che risiedono, per scelta o necessità, presso case diverse.

La seconda tendenza si riferisce a inedite esperienze familiari rese possibili solo dalle più recenti tecnologie mediche in campo riproduttivo, ovvero da tutte quelle pratiche di procreazione assistita come la fecondazione artificiale (omologa ed eterologa) e la maternità surrogata (GPA).

Alcuni dati riferiti alla situazione italiana possono qui aiutarci a comprendere meglio l'entità di queste tendenze che, in modi diversi, rendono conto delle profonde trasformazioni in atto all'interno della famiglia e, più in generale, all'interno della società contemporanea.

Rispetto ai matrimoni, basti considerare che solo nel decennio 2006-2016 il loro numero è calato di oltre il 17%, ma oltrepassa il 50% se si risale al 1960 (Istat, 2017). Di pari passo, è aumentato significativamente il numero stimato delle unioni libere, addirittura raddoppiato tra il 2008 e il 2014 (e pari quasi al 10% delle coppie), nonostante le evidenti difficoltà a registrare un fenomeno non formalizzato. Indicativo, di conseguenza, è il dato relativo ai nati vivi al di fuori del matrimonio, passato da meno del 10% nel 1999 a più del 30% nel 2017 (Istat, 2018). Al fine di cogliere quanto il modello nucleare co-residenziale sia sempre meno rappresentativo, inoltre, si consideri che il 33% delle famiglie, ovvero una su tre, è attualmente composta da un unico individuo (ibidem).

Il dato per noi più interessante dal punto di vista comparativo, tuttavia, riguarda il numero delle famiglie monogenitoriali in cui è presente almeno un figlio minore, passato dal 5,5% nel 1983 a quasi il 16% delle coppie con figli minori nel 2016. Di queste, le madri sole rappresenterebbero più dell'86% dei casi (contro il 14% dei padri soli), andando a configurare, tra le famiglie monogenitoriali, un orientamento matrifocale presumibilmente analogo a quello così diffuso in area caraibica. Il paragone, a prima vista azzardato, assume tuttavia maggiore validità se consideriamo un ulteriore punto di contatto con la situazione caraibica (da altri punti di vista radicalmente diversa) e, in modo specifico, con i suoi strati sociali più bassi, come quelli rappresentati presso la comunità dominicana di Las Pajas. Costituisce un dato su cui riflettere e interrogarsi, ad esempio, il fatto che anche in Italia "la condizione economica delle madri sole è critica: quelle in povertà assoluta sono l'11,8% del totale, a rischio di povertà o esclusione sociale sono il 42,1% e nel Mezzogiorno arrivano al 58%" (Istat, 2018). Anche in questo caso, dunque, genere e classe appaiono chiaramente intrecciati. Tuttavia anche la "razza" costituisce una direttrice meritevole di considerazione se teniamo conto del fatto che oltre il 10% delle madri sole è straniera (Istat, 2018).

Statisticamente, le ragioni formali che giustificano la diffusione sempre più consistente delle famiglie monogenitoriali sono riconducibili all'aumento delle separazioni e dei divorzi, più che quadruplicati dal 1991 ad oggi (Istat, 2018). Tra le madri sole, infatti, quasi il 58% appartiene a questa categoria, anche se la percentuale delle madri nubili è aumentata significativamente tra il 1996 e il 2016, passando dal

19% al 35%, mentre quello delle vedove, nello stesso arco di tempo, è crollato dal 22% all'8% (ibidem).

Così come per i dati relativi alle diverse altre forme di famiglia più sopra accennate (omogenitoriali, miste, adottive, ricomposte, LAT e frutto di procreazione medicalmente assistita), ma che non è qui opportuno approfondire, i motivi della crescente diffusione di tali nuovi modelli familiari, per quanto genericamente “riconducibili alle dinamiche demografiche e strutturali, alla revisione dei rapporti di genere e fra le generazioni, all'apparire di nuove concezioni etiche e del diritto, alle possibilità indotte dalle pratiche mediche di manipolare la natura della relazione [...], richiedono di essere compresi primariamente alla luce di un principio, quello di ‘scelta consapevole’, che ne costituisce un fondamento ideologico forte, capace di orientare le pratiche concrete” (Grilli, 2019: 12).

Da questo punto di vista, se la causa formale che soggiace al sostanzioso incremento delle famiglie monogenitoriali va rinvenuta nel parallelo incremento di separazioni e divorzi, è inevitabile attribuire la ragione ultima di questi fenomeni alla maggiore libertà di scelta offerta dalla società contemporanea italiana e occidentale in generale, ma conquistata, in modo particolare, soprattutto dalle donne nel corso di decenni di lotta femminista. È il caso, tra gli altri, del diritto al divorzio (1974) e all'aborto (1978), così come dell'abrogazione del “delitto d'onore” e del “matrimonio riparatore” (1981); battaglie e conquiste che nascevano proprio dal riconoscimento di quelle asimmetrie di potere, genere e generazione interne a un modello di famiglia nucleare di matrice patriarcale.

Tali ed altre conquiste nel campo dei diritti civili femminili, così come i nuovi modi di fare famiglia che ne sono derivati e il maggior accesso al mercato del lavoro, tuttavia, non si sono tradotti automaticamente in un maggiore equilibrio tra le parti, né in seno ai rapporti familiari né tantomeno entro i rapporti sociali e produttivi. Per certi versi, paradossalmente, l'accresciuta libertà e partecipazione femminile nella vita sociale ed economica del paese, ha reso ancora più evidenti le antiche disparità di genere, svelandone la loro natura strutturale, funzionale a un modello economico ancora fortemente legato all'ideologia patriarcale del *male breadwinner*.

Il prezzo della libertà, per le donne, è ben ravvisabile in altri dati estremamente sintomatici relativi ai tassi di occupazione, salario, istruzione e fecondità, ma soprattutto volgendo l'attenzione al tema della violenza di genere.

Per quanto le donne impegnate in un lavoro retribuito siano passate dal 35,1% nel 1980 al 50,7% nel 2019, esse detengono un differenziale negativo di quasi 18 punti nei confronti della controparte maschile, che risulta occupata al 68,2% (Istat, 2019). Inoltre, se il *divario retributivo di genere medio*, calcolato come la differenza nella retribuzione oraria lorda tra uomini e donne, appare relativamente basso, pari al 5,5%, quando osserviamo il *divario retributivo di genere complessivo*, ovvero la differenza tra il salario annuale medio percepito rispettivamente da uomini e donne, otteniamo un dato che supera il 43% (EU, 2018). Ciò si deve al fatto che quest'ultimo valore è calcolato prendendo in considerazione, oltre alla disparità retributiva, anche la quantità di lavoro non retribuito e le riduzioni e/o interruzioni, temporanee o definitive, della carriera lavorativa. Mediamente, infatti, una donna dedica 22 ore settimanali (4 al giorno) ai lavori domestici e di cura (verso figli o parenti), a fronte delle 9 ore dell'uomo. Ne consegue che "1 donna su 3 riduce le ore di lavoro retribuite per richiedere un *part-time*, mentre solo 1 uomo su 10 fa lo stesso" (ibidem). Secondo un'indagine Istat (2015: 132), inoltre, quasi una donna su 4 perde o lascia il lavoro a seguito della prima gravidanza, tanto che secondo la relazione annuale dell'*Ispettorato Nazionale del Lavoro* (INL, 2019: 4), il 73% delle dimissioni volontarie avvenute nel 2018 ha riguardato le madri lavoratrici. Con queste premesse, non sorprende che il tasso di fecondità sia in costante calo, attualmente pari a 1,32 figli per donna, mentre era di oltre un punto superiore nel 1960 (Istat, 2018: 1).

Anche osservando i dati relativi al sempre maggiore accesso delle donne all'istruzione possiamo riscontrare il rinnovarsi di profonde disparità di genere. Sebbene già dai primi anni 1990 il numero delle laureate abbia superato quello dei laureati, raggiungendo il 58,7% nell'anno accademico 2017/2018, con un voto medio di laurea pari a 103,6/110, ovvero due punti superiore a quello maschile (Almalaurea, 2019: 95), il differenziale occupazionale a un anno dalla laurea risulta comunque nettamente sbilanciato a favore degli uomini (+10%) e assume dimensioni ancora più inquietanti se consideriamo la variabile "figli": a un anno dalla laurea solo il 37,3% delle madri, infatti, risulta occupata, a fronte del 67% dei padri (Almalaurea, 2019: 144). Inoltre, a cinque

anni dal conseguimento del titolo di laurea, le madri occupate vengono retribuite mediamente il 39% in meno rispetto ai colleghi padri (Ivi: 167).

Per quanto riguarda le informazioni disponibili sulla violenza di genere (Istat, 2014), il dato più significativo rispetto all'analisi qui in corso non risiede tanto nella pur sconvolgente percentuale di donne che hanno subito violenza fisica o sessuale nel corso della loro vita, pari al 31,5%, ma nel fatto che quasi la metà delle volte tale violenza sia stata esercitata dal partner o ex-partner. Nei casi di stupro, in particolare, la percentuale sale al 62,7% e in quelli di omicidio (o meglio, di *femminicidio*) supera addirittura il 72% se si considerano anche i parenti (28,5%). Di fatto, solo il 6,5% delle donne viene uccisa da uno sconosciuto (Istat, 2018).

Se in ragione dei numeri appena citati risulta prevedibile che le donne separate e divorziate rappresentino la categoria più colpita dalla violenza di genere (51,4%), sembrerebbe meno scontato il fatto che queste siano seguite dalle donne con un più alto grado di istruzione (42,5% delle laureate), e dalle donne che occupano posizioni professionali di rilievo e/o indipendenti: il 40,3% tra dirigenti, imprenditrici e lavoratrici autonome, "quasi che – sostiene Saraceno (2017: 139) recuperando il filo del nostro discorso – le maggiori risorse di affermazione e riconoscimento di sé, più che avere un effetto protettivo, avessero l'effetto di scatenare l'aggressività di chi non ammette l'autonomia femminile".

Alla luce di quanto appena considerato, in effetti, pare evidente come tali violenze (fisiche, sessuali, ma anche psicologiche ed economiche) perpetrate contro le donne e, soprattutto, contro quelle donne che più di altre rivendicano diritti e libertà, esprimano la frustrazione di un'ideologia patriarcale dove la figura della donna è considerata in termini di proprietà maschile, come possesso personale. La crescente partecipazione delle donne alla vita sociale e produttiva, insieme alla maggiore indipendenza economica che ne è conseguita, sono così percepite e vissute dagli uomini come sfida e minaccia al potere maschile. Non è un'ipotesi così fantasiosa, dunque, leggere tali dinamiche familiari, sociali e lavorative di emancipazione in parallelo con quei dati che evidenziano un aumento del numero e della gravità degli episodi di violenza sulle donne (Istat, 2014).

Un'ipotesi comparativa

Interrogarsi sulle ragioni delle tendenze familiari e sociali più sopra passate in rassegna ci sfida a tentare un esercizio comparativo di non facile risoluzione. La “crisi” della famiglia nucleare co-residenziale che sta investendo le società più industrializzate e rappresentata tanto dal crollo dei tassi di nuzialità e natalità quanto dal consistente aumento di divorzi, separazioni e unioni libere, oltre che dal significativo moltiplicarsi di famiglie miste, ricomposte e, soprattutto, monogenitoriali, ma anche dall’acuirsi della violenza di genere, dev’essere riconosciuta, in seno a una pratica antropologica di lunga data, come un invito a cogliere differenze e somiglianze con realtà altre, dove fenomeni simili sono già in atto. Di qui, l’opportunità di un confronto, certamente impegnativo, tra il contesto occidentale europeo, in particolare italiano, e quello afro-discendente caraibico, incarnato dalla comunità dominicana di Las Pajas.

Sulla scorta di Grilli (2019: 12), abbiamo considerato le trasformazioni dei modelli familiari in corso nella società italiana come l’esito di lunghi e complessi processi sociali, economici, etici e giuridici, riconoscendo tuttavia un’influenza determinante alla riconfigurazione dei ruoli di genere e, in particolare, alle conquiste femminili in materia di accesso ai diritti civili e lavorativi. Si è dunque individuata la causa prima dei nuovi modi di fare famiglia soprattutto nel principio della libertà di scelta, resa possibile dalla maggiore partecipazione delle donne nel mercato del lavoro e, conseguentemente, dalla loro accresciuta autonomia e indipendenza economica, che ha progressivamente allentato i precedenti rapporti di dipendenza e subalternità personale nei confronti della controparte maschile.

La stessa cosa non può certo essere detta a proposito delle donne di Las Pajas, le quali, al contrario, hanno visto progressivamente ridursi le opportunità di lavoro, soprattutto a partire dal 1999, anno in cui fu avviato il processo di privatizzazione dell’industria saccarifera. Per loro, i rapporti di dipendenza e subalternità nei confronti degli uomini si sono addirittura rafforzati, mentre la libertà di scelta trova spazio, sempre più spesso, unicamente entro confini prestabiliti e assai ristretti.

D’altra parte, abbiamo visto anche come l’orientamento cosiddetto matrifocale non rappresenti affatto una novità degli ultimi anni tipica di Las Pajas, ma sia stato identificato dalla letteratura scientifica come caratteristico dell’intera area caraibica e, più in generale, delle famiglie afro-discendenti americane sin dai tempi coloniali. A tal

proposito, dunque, abbiamo visto come il lavoro nelle piantagioni durante il regime schiavista non fosse affatto esclusiva maschile, ma coinvolgesse a pieno titolo anche le donne. Se alcuni ricercatori (DuBois, 1899; Frazier, 1939) hanno inteso ricondurre l'emergere del modello matrifocale proprio alla durezza della vita sotto la schiavitù, ritenuta colpevole di aver distrutto la famiglia nucleare separandone forzatamente i membri, altri (Genovese, 1974; Davis, 1981) hanno successivamente contestato tale spiegazione sostenendo, dati alla mano, non solo che nella maggior parte dei casi l'integrità familiare riuscì a mantenersi nonostante le brutalità del regime schiavista, ma che, in fondo, ciò che era stato denigratoriamente chiamato matrifocalità, era quanto di più simile a un'inedita condizione di parità di genere, fondata sulla necessaria solidarietà tra uomini e donne in un contesto di eguale sfruttamento da parte dei padroni bianchi. Secondo Davis (1981: 33), infatti, gli schiavi e le schiave erano considerati unicamente in termini di forza lavoro, senza alcuna distinzione di genere.

Giunti a questo punto, dunque, occorre domandarsi quali somiglianze sia possibile ravvisare tra sistemi socio-economici a prima vista così diversi e antitetici come quelli sorti, per un verso, dalla storia delle piantagioni americane e, per un altro, dalla storia del mondo industrializzato occidentale o, per dirla in termini ancor più *tranchant*, per un verso, dalla schiavitù, con le sue ingombranti eredità post-coloniali, e, per un altro, dalla libertà, con le sue più recenti declinazioni economiche applicate al mercato del lavoro capitalista.

Da parte sua, Stuart (1996: 32) si era posta tale questione riconoscendo esplicitamente che "l'emergere di modelli familiari simili a quelli caraibici nelle società industrializzate occidentali, che non hanno una storia di schiavitù o di sistema di piantagioni, esige nuove spiegazioni per questi cambiamenti". Di qui, il successivo ricorso alla teoria di Keith Hart (1996), secondo cui il processo di industrializzazione che ha caratterizzato le moderne società occidentali avrebbe determinato la progressiva separazione della "riproduzione sociale" dalla "riproduzione domestica"; separazione già riscontrabile anche sotto il regime schiavista delle piantagioni. In entrambi i contesti, infatti, spiega ancora Stuart sulla scorta delle intuizioni di Hart, la responsabilità di preparare la forza lavoro è sottratta all'ambito domestico della famiglia ed esternalizzata: ai padroni in un caso, allo Stato nell'altro. Ecco perché "l'istituzione della

famiglia diviene quasi superflua, dal momento in cui la riproduzione non dipende più da una specifica configurazione domestica tra uomini e donne” (Stuart, 1996: 32).

Per comprendere meglio il senso di questa similitudine vale qui la pena soffermarci su alcuni passaggi assai significativi così come espressi dallo stesso Hart. Anzitutto, scrive l’antropologo inglese (Hart, 1996: 19), occorre considerare che “la schiavitù era un tentativo precoce e instabile di subordinare i principi della società agraria (basati sull'autoriproduzione di famiglie disperse costituite dal patriarcato contadino) a un sistema fondato sul dominio dello stato e del mercato. Il lavoro salariato industriale si basa su una penetrazione ancora maggiore dello stato e del mercato nella vita familiare. Il passaggio dal lavoro agricolo a quello industriale libera così la riproduzione sociale dalla sua dipendenza da forme familiari arcaiche, un cambiamento che era stato parzialmente anticipato nei precedenti tentativi di costruire un sistema industriale attorno al lavoro schiavo”.

Da questo punto di vista, secondo Hart (ivi: 2-3), il sistema di piantagioni caraibico ha rappresentato un “precoce esperimento di ingegneria sociale” e una “cabina di pilotaggio dell’Europa”, dal momento in cui le popolazioni indigene dei Caraibi furono sterminate e sostituite con forza lavoro schiava trafficata dall’Africa per essere sfruttata “in quelle che un tempo erano le imprese industriali più avanzate conosciute nel mondo occidentale”; una tesi, questa che intreccia le piantagioni delle colonie americane con le industrie dell’Europa capitalista, già sostenuta e argomentata, secondo prospettive differenti, da ricercatori come James (1938) Ortiz (1940), Williams (1944), Genovese (1965, 1983), Mintz (1974, 1985) e Wolf (1982).

D’altra parte, proprio Mintz (1978: 97), nel tentativo di capire se gli schiavi delle piantagioni potessero considerarsi “proletari” (nel senso marxiano del termine), aveva concluso che in fondo la questione non poteva risolversi attraverso tentativi definitivi dell’una o dell’altra categoria prese isolatamente, poiché - citava Wallerstein (1974: 27) - “i rapporti di produzione che definiscono un sistema sono i rapporti di produzione dell'intero sistema, e il sistema in questo momento (il sedicesimo secolo) è l'economia mondiale europea. Il lavoro libero è in effetti una caratteristica distintiva del capitalismo, ma non il lavoro libero in tutte le imprese produttive. Il *lavoro forzato libero* viene utilizzato per lavori meno qualificati nelle aree periferiche. Tale combinazione è l'essenza del capitalismo”.

Si tratta dunque di riconoscere, sulla scorta degli autori precedentemente citati e, in particolare, nel più ampio quadro di una teoria economica come quella del "sistema-mondo" (Wallerstein, 1974), oltre che in ragione della svolta storicista interna alla disciplina antropologica (Wolf, 1982; Sahlins, 1985; Trouillot, 1995), la relazione simbiotica tra tempi e luoghi apparentemente lontani e distanti come, in questo caso, le piantagioni schiaviste dei Caraibi e le fabbriche salariate dell'Europa. Sarebbe esattamente questo, secondo Trouillot (2003: 34), il compito centrale dell'antropologia storica: mostrare che le interconnessioni culturali globali, così come i flussi di persone, merci e capitali che oggi definiscono i processi di globalizzazione, sono antichi quanto la proverbiale scoperta dell'America. "Il mondo - assicura Trouillot (ivi: 29) - divenne globale nel XVI secolo [...]. [E] i Caraibi erano moderni sin dal primo giorno, vale a dire fin dal giorno in cui il colonialismo impose la sua modernizzazione (Trouillot, 2002: 232) [...] L'ascesa dell'Occidente, la conquista delle Americhe, la schiavitù delle piantagioni, la Rivoluzione industriale e i flussi di popolazione del XIX secolo possono essere sintetizzati come un primo momento di globalità" (Trouillot, 2003: 29). Fu a partire da quel momento, dalla nascita del Mondo Atlantico, che il fenomeno della globalizzazione, con tutte le sue implicazioni economiche, politiche e culturali in senso ampio, ebbe inizio.

Tale evidenza, tuttavia, pare essere vittima di quello che lo stesso Trouillot (1995) ha definito come il "silenzamento del passato", ovvero la "sistematica cancellazione di quei continui e profondi incontri che hanno segnato la storia umana nel mondo" (Trouillot, 2003: 34). Del resto, come ebbe a dire Farmer (2006: 8 [2004]), "la cancellazione o la distorsione della storia sono parte di quel processo di desocializzazione necessario all'emergere di visioni egemoniche di ciò che è accaduto e del suo perché". Si tratterebbe, in fondo, di un'operazione deliberatamente etnocentrica, il cui obiettivo sarebbe quello di insabbiare e far svanire gli intrecci del passato, al fine di nascondere le responsabilità e le complicità di una storia segnata soprattutto dalla violenza, dalla sopraffazione e, nel caso caraibico e del Nuovo Mondo, dallo sterminio: "L'erosione della storia è forse il gioco di prestigio esplicativo più comune utilizzato dagli architetti della violenza strutturale", ribadisce Farmer (ibidem). Eppure, quella storia e quegli intrecci, che ci paiono così lontani nel tempo e nello spazio, sono parte integrante della *nostra* storia, la storia dell'Occidente e della Modernità.

Contrariamente all'idea che la schiavitù delle piantagioni caraibiche si fondasse su un regime di lavoro del tutto spersonalizzante, dove gli schiavi non erano altro che bassa manovalanza facilmente sostituibile, tanto Mintz (1990 [1985]: 49) quanto Trouillot (2002: 229) hanno inteso sostenere che, nonostante le brutali condizioni di sfruttamento cui era soggetta la vita degli schiavi e delle schiave, sussistevano margini di spazio, ancorché minimi, entro cui sviluppare ed esprimere singolarità individuali basate su particolari competenze o qualità; una condizione, questa, che siamo soliti ritenere prerogativa della modernità occidentale. Secondo Mintz (ibidem), ad esempio, la produzione dello zucchero di canna richiedeva, oltre a una grande maggioranza di manodopera non qualificata da impiegare come bracciantato agricolo nelle piantagioni, diverse professionalità altamente specializzate da investire nelle mansioni più complesse del processo produttivo che si realizzava all'interno degli stabilimenti industriali. Se dal punto di vista dei piantatori bianchi, secondo Trouillot (ibidem), tali professionalità erano considerate più preziose di qualsiasi tecnologia, tanto che gli schiavi che ne erano provvisti venivano etichettati, venduti e pagati dall'acquirente come esperti, "nel bene e nel male, uno schiavo esperto di zucchero era un'identità moderna, proprio come uno schiavo violinista, uno schiavo fornaio o una schiava ostetrica". Secondo Trouillot, dunque, già a partire da queste figure esemplari, era possibile individuare presso le colonie cinquecentesche dei Caraibi, l'esistenza di un potenziale concreto per la produzione di un moderno sé individuale, a tal punto da identificarle indubitabilmente come pioniere della modernità e, per certi versi, del capitalismo (Mintz, 1990 [1985]: 49). Secondo Mintz (ibidem), infatti, le piantagioni caraibiche, non solo esigevano alti livelli di specializzazione professionale, ma esibivano caratteristiche simili a quelle che sarebbero presto divenute distintive delle fabbriche europee e del sistema capitalistico in generale: una netta divisione della produzione dal consumo e un'altrettanto netta divisione dei lavoratori dai mezzi di produzione.

Un ulteriore elemento assai significativo per la definizione dei Caraibi come precursori della modernità, infine, sarebbe stata l'esperienza degli orti personali e/o familiari degli schiavi, sulla cui rilevanza socio-culturale Mintz (1974, 1978, 1989) si è speso approfonditamente. Quei piccoli appezzamenti di terra, ritagliati a margine delle grandi piantagioni, costituivano uno spazio di sopravvivenza e, allo stesso tempo, di libertà per gli schiavi che li utilizzavano. Se, per un verso, tale pratica costituiva

senz'altro uno strumento funzionale allo stesso regime schiavista, già che collaborava a sostenere i costi della riproduzione sociale, dall'altro era l'occasione per collaudare e perfezionare conoscenze e competenze agricole che gli schiavi avrebbero messo a frutto sul piano della loro crescita personale, tanto materiale quanto intellettuale: "Attraverso questi appezzamenti – scrive Trouillot (2002: 229-230) -, gli schiavi impararono la gestione del capitale, la pianificazione della produzione familiare per scopi individuali. Quanto piantare di una particolare coltura e dove, quanto rivendere del surplus nel mercato locale, cosa fare del profitto, comportava decisioni che richiedevano una valutazione del ruolo di ciascun individuo all'interno della famiglia. Pertanto, i terreni di sussistenza possono essere letti non solo come terreni materiali utilizzati per migliorare le condizioni fisiche e legali degli schiavi – incluso a volte l'acquisto della propria libertà – ma anche come terreni simbolici per la produzione di sé individuali attraverso la produzione di beni materiali". Secondo Trouillot (ibidem), inoltre, la costruzione di un moderno sé individuale che gli schiavi poterono intraprendere pur nelle condizioni di asservimento cui erano costretti, passava tanto dal loro essere "produttori" quanto dal loro essere "consumatori". La realizzazione della loro individualità, infatti, trovava compimento anche nei mercati, dove soprattutto le donne schiave si recavano per vendere il prodotto in eccedenza dei loro orti e, con il ricavato, acquistare altri beni di consumo, come abiti o arredi per la casa, frutto di decisioni e gusti personali che avrebbero definito un impatto rilevante sullo sviluppo dei ruoli di genere della famiglia caraibica. "Se la modernità è anche la produzione di sé individuali attraverso modelli di produzione e consumo – ribadisce Trouillot (ibidem) -, gli schiavi dei Caraibi erano moderni".

Secondo Hart (1996: 3-4), infatti, "questa prospettiva è essenziale se vogliamo dare un senso alle forme di vita familiare emerse nei Caraibi [...]. Dobbiamo sempre ricordare che stiamo parlando di una popolazione moderna e avanzata, forgiata dalle contraddizioni più profonde conosciute nella nostra epoca della storia mondiale". Per tale ragione, ammoniva di seguito, "le istituzioni caraibiche hanno potenzialmente un grande significato. Potrebbero essere portatrici di forme che diventeranno generali altrove". E infine, concludeva riconoscendo che "in effetti, i modelli fluidi delle relazioni tra uomini, donne e bambini, così come da tempo affermati nei Caraibi, stanno solo ora diventando più generali nelle società industriali. Mentre la famiglia nucleare occidentale

si sgretola sotto l'assalto di una varietà di forze sociali, diventa più difficile di quanto non fosse una volta sostenere che la famiglia caraibica è un tentativo fallito di giungere alle moderne norme della famiglia nucleare celebrate dai sociologi americani negli anni 1950. Piuttosto, il confronto funziona meglio all'inverso".

Osservando i dati sulle diverse espressioni di vita familiare più sopra passati in rassegna, in effetti, tale suggestione sembra trovare piena conferma, sicuramente nella realtà italiana, ma, in generale, nel contesto complessivo delle cosiddette società "industrializzate", dove si registrano tendenze analoghe. Non per caso, nel suo più recente contributo teorico, Tabet (2014: 176) giunge a riconoscere che "la disgregazione dei legami matrimoniali, a lungo considerata una particolarità delle periferie metropolitane e delle bidonville dei paesi sotto-sviluppati, colpisce in pieno, e con ritmo sempre più accelerato, i paesi industrializzati".

Al di là del riferimento specifico alla diffusa crisi della nuzialità, Tabet prende in considerazione tutti quegli elementi che mettono in discussione la norma e l'ideologia del modello di famiglia nucleare co-residenziale, tra questi, in particolare, il fenomeno della maternità surrogata e delle famiglie monogenitoriali a conduzione femminile, così da avanzare una riflessione che li interpreti come segni di una chiara trasformazione dei rapporti di produzione e riproduzione.

Rispetto alla pratica della maternità surrogata, definita come "la parte emergente di un iceberg, la parte visibile di un processo di sgretolamento delle solide strutture che da secoli hanno controllato la riproduzione" (Tabet, 2014: 174), sostiene che essa "si distingue così sia dallo schiavismo delle piantagioni (dove la riproduzione era imposta alle donne per ottenere manodopera e/o schiavi per il mercato) che dalle numerose forme di matrimonio in cui questa cessione della capacità riproduttiva *non è limitata nel tempo né nella quantità di produzione*" (ivi: 173).

Rispetto alla monogenitorialità, sostiene che a prescindere dal fatto che questa sia frutto dell'imprevista conclusione di un precedente rapporto (coniugale o di semplice convivenza) o della libera scelta di farsi carico da sole della crescita di un bambino (figlio naturale, adottivo o altro), tale condizione esprime in ogni caso la dissoluzione del legame di dipendenza personale delle donne nel matrimonio: "l'appropriazione privata delle riproduttrici [da parte degli uomini, *nda*] non è più la condizione necessaria della riproduzione" (ivi, 174).

Attraverso il ricorso a questi due esempi, cui è possibile affiancarne innumerevoli altri (dal caso delle coppie omosessuali a quello delle famiglie LAT), si rende evidente l'entità delle trasformazioni in atto entro i rapporti familiari, riproduttivi e produttivi, dove il denominatore comune – come già anticipato - sembra essere rappresentato da una maggiore libertà femminile, resa possibile dalla sempre maggiore partecipazione delle donne nel mercato del lavoro salariato e, dunque, dalle sempre maggiori possibilità di ottenere forme di indipendenza economica.

La questione, tuttavia, non è così scontata. Come la stessa Tabet (ivi: 176) ammette, “forse è troppo presto per capire il senso e la portata concreta di questa trasformazione, per decidere se essa è suscettibile di rimettere in causa la dominazione maschile o se piuttosto si tratta di una nuova configurazione di questa dominazione”.

Per il momento, in effetti, i dati che accompagnano questa trasformazione non sono certo confortanti, visto che “il rischio di povertà [e di subire violenze, *nda*] cresce regolarmente con il grado di ‘autonomia’ delle donne” (ivi, 176), come dimostrato per esempio dalle statistiche relative alle condizioni economiche delle famiglie monogenitoriali a guida femminile più sopra illustrate e dalle statistiche relative agli episodi di violenza di genere, cui abbiamo visto risultare maggiormente esposte le donne sole (divorziate e/o separate), con più alto grado di istruzione e che rivestono ruoli professionali di rilievo e/o indipendenti.

Tuttavia, nonostante il caro prezzo appuntato sul conto e sul corpo delle donne, pare evidente l'affiorare di una nuova consapevolezza femminile in Italia e nel mondo, allo stesso tempo di genere e di classe, fondata sulla rivendicazione, anche conflittuale, dei propri diritti e della propria inalienabile libertà individuale e sociale, come donne, madri o lavoratrici.

Per quanto le statistiche più sopra passate in rassegna fotografino una realtà italiana per certi versi drammatica, infatti, altri dati incoraggiano una visione più ottimista e vanno letti come il segno di un potenziale cambiamento di rotta.

L'Indagine sulla sicurezza delle donne condotta dall'Istat (2014), pur confermando la natura prevalentemente sommersa del fenomeno della violenza di genere (solo l'11,8% delle donne denuncia una violenza subita dal partner alle autorità competenti e solo il 29,6% considera l'episodio di cui è stata vittima in termini di reato), registra infatti un miglioramento di tendenza proprio in merito alla crescita di

consapevolezza tra le donne: “considerando le violenze da parte dei partner o degli ex partner negli ultimi 5 anni, è evidente che le donne denunciano di più [...], ne parlano di più [...], si rivolgono di più ai centri antiviolenza, agli sportelli o ai servizi per la violenza contro le donne”. Inoltre, risulta assai significativo il dato secondo cui è in leggero calo la violenza fisica o sessuale riferita alle donne più giovani, tra i 16 e i 24 anni, passata dal 31,7% nel 2006 al 27,1% nel 2014, e quella riferita alle studentesse, passata dal 33,5% al 25,9%; un dato che trova conferma indiretta anche nelle recenti mobilitazioni globali contro la violenza di genere.

Sono infatti soprattutto queste due categorie, giovani e studentesse, ad aver avviato quella che a livello internazionale è stata riconosciuta come una nuova ondata femminista, iniziata in Argentina nel 2015 sotto la parola d'ordine “*Ni una menos*” (a seguito del femminicidio di una quattordicenne incinta, ammazzata di botte dal fidanzato e sepolta nel giardino di casa) e presto diffusasi orizzontalmente in tutto il mondo, Italia compresa.

A caratterizzare e unire trasversalmente questo nuovo movimento di massa è il suo approccio decisamente intersezionale e inclusivo, teso a riconoscere la sovrapposizione dei molteplici assi di oppressione (non solo di genere, ma anche di classe e di razza, tra gli altri) che gravano sulla vita delle donne, riconducendone le responsabilità al modo di produzione e riproduzione promosso dalla società capitalista. Come illustrato nel *Manifesto* del movimento, “*Femminismo per il 99%*” (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019 [2017]: 37), si tratta di una battaglia contro un intero sistema di sfruttamento sociale, economico e politico che trova nella donna la sua principale vittima sacrificale, poiché da sempre ritenuta naturalmente predisposta ad assumersi il ruolo, tanto fondamentale quanto misconosciuto (non retribuito), della riproduttrice sociale²⁵⁸: “La riproduzione sociale è pertanto una questione femminista, che viene però continuamente attraversata dalle linee di faglia della classe e della razza [...]”.

Da un lato, infatti, e “contro la visione tradizionale, nella società capitalista, a costituire la classe non sono solo le relazioni che sfruttano in maniera diretta il ‘lavoro’,

²⁵⁸ Con *riproduzione sociale* le autrici si riferiscono a quelle “attività che sostengono gli esseri umani come esseri sociali dotati di un corpo, che devono mangiare, dormire e allevare la prole, occuparsi delle famiglie e sostenere le comunità [...]” (Arruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019 [2017]: 88).

ma anche le relazioni che lo producono e lo reintegrano”(ivi: 38). Dall’altro, occorre considerare che “le società capitaliste hanno sempre istituito una divisione razziale del lavoro riproduttivo. Che fosse la schiavitù o il colonialismo, l’apartheid o il neoimperialismo, questo sistema ha obbligato le donne razzializzate a fornire lavoro gratuito – o a un costo molto limitato – a vantaggio del gruppo etnico maggioritario o delle ‘sorelle’ bianche” (ivi: 36).

Secondo le autrici del *Manifesto*, inoltre, il progressivo coinvolgimento delle donne nel mercato del lavoro salariato non scardinerebbe l’impianto binario di un sistema che ha separato (e rimosso) la riproduzione sociale dalla produzione economica. Piuttosto, nelle forme in cui si articola (con modalità estreme di sfruttamento e ricatto lavorativo da un lato e con la trappola vincente della “donna in carriera” dall’altro), si rivela funzionale allo stesso sistema capitalista, il quale si alimenta anche delle sue stesse crisi, ad esempio erodendo in modo sempre più vorace quello *stato sociale* senza i cui servizi rischierebbe di collassare.

Com’è facile comprendere, dunque, ci troviamo al cospetto dell’ennesima contraddizione del capitalismo: più la donna è chiamata in causa nel ciclo della produzione economica e meno può dedicarsi alla riproduzione sociale. Più è costretta a delegare il compito della riproduzione sociale, allungando le maglie della catena di cura globale a individui maggiormente svantaggiati (soprattutto in un’ottica gerarchica di classe e razza) e più il capitale troverà ulteriori margini di sfruttamento e oppressione, in un circolo vizioso autorigenerante sempre più cannibalico e pervasivo. Di qui l’urgenza di un femminismo intersezionale anticapitalista che sia in grado di unire l’esperienza di tutte le donne del mondo, dall’Italia ai Caraibi.

Il sogno di un sogno

Alla luce del percorso teorico-etnografico fin qui intrapreso e in considerazione del suggerimento comparativo esplicitato in queste ultime pagine, le cui implicazioni più profonde restano ancora da esplorare e invitano a ulteriori percorsi di ricerca, il presente lavoro intende porsi quale originale contributo riflessivo al più ampio ambito degli studi di genere, oltre che come indagine prettamente etnografica su una realtà concreta come quella dei *bateyes* dominicani, il cui valore trascende la specificità circoscritta dell’oggetto di ricerca e riposa sulla storia dell’intera regione caraibica intesa

come “area socio-culturale” (Mintz, 1965), segnata da processi che hanno attraversato e continuano ad attraversare l’Atlantico nella costruzione di un unico mondo globalizzato.

Occorre essere consapevoli, recuperando le parole di Smith (1978: 338), che “il mondo moderno non è fatto di culture discrete, ma è il prodotto dell’espansione del moderno sistema-mondo del capitalismo europeo. Tuttavia, dobbiamo evitare ugualmente l’erroneo presupposto che l’espansione del capitalismo europeo distrugga ogni cosa lungo il suo cammino e imponga una versione della razionalità europea ovunque vada”. In fondo, l’esempio dei Caraibi, ne è la dimostrazione più lampante.

Proprio nello spazio aperto tra queste due diverse concezioni di cultura si rende possibile e trova significato un approccio intrinsecamente comparativo come quello antropologico, capace di stabilire un dialogo proficuo tra realtà culturali lontane e vicine allo stesso tempo: “È solo grazie ad un continuo rinvio dall’uno all’altro di questi due orizzonti concettuali (‘vicino’ e ‘lontano’) che diventa possibile conoscere la *differenza* e poi, forse, la *somiglianza*”, scriveva Fabietti (2003: 65) in un saggio interamente dedicato alla comparazione in ambito antropologico. Riprendendo il celebre studio di Geertz (1988) dedicato al concetto di “persona” così come elaborato e vissuto in tre diversi contesti culturali (Java, Bali e Marocco), infatti, Fabietti (ibidem) declinava il metodo interpretativo elaborato dall’antropologo statunitense in termini propriamente comparativi: “le comparazioni operate da Geertz in questo suo studio non mirano a produrre proposizioni di portata generale [...], non ci viene proposta una definizione di che cosa sia la ‘persona’ o il Sé in tutte le culture. Il punto di approdo non è una ‘regola universale’”. Piuttosto, il tentativo di “‘vedere le differenze’ senza cadere nei tranelli dell’etnocentrismo” [...]. Il problema – concludeva Fabietti – è ricondurre le esperienze culturali umane ad un mondo, quello dell’antropologo, in cui tali esperienze possano essere comprese attraverso un confronto”. L’antropologia, in fondo, per dirla con le parole di Remotti (1991: 43) è chiamata a scorgere “somiglianze di famiglia anche là dove non esistono rapporti di parentela storica”.

Lungo tale prospettiva, le vite delle donne di Las Pajas esplorate in questo lavoro non servono per tentare una definizione universale di cosa sia un’improbabile “Donna del Terzo Mondo” (Mohanty, 1988), afro-discendente, caraibica, povera, emarginata o sfruttata. Quelle vite funzionano piuttosto come un gioco di specchi infranti, dove

scorgere il riflesso degli infiniti universi culturali possibili, continuamente impegnati in un dialogo utopico di rimandi e fughe, lungo un processo di co-costruzione di significati senza fine. Quelle vite servono per provare a capire qualcosa di più delle *nostre* vite, di cosa facciamo. Parlano a noi, interrogandoci sul nostro *essere umani*, invitandoci a tentare quella che il filosofo Carlo Sini (2004: 24) ha chiamato la *genealogia dell'umano*: “Dobbiamo esercitarci, io credo, a rianimare una sorta di genealogia [...] Ci chiediamo chi è l'umano, cos'è umanità [...] senza però dimenticare che questa genealogia è nient'altro che il nostro racconto di un sogno, cioè il sogno di un sogno e una catastrofe autobiografica”.

APPENDICE A

Indice delle figure

Fig.1: Cartina della regione caraibica.

Fig.2: Cartina della Repubblica Dominicana.

Fig.3: Cartina del *batey* Las Pajas.

Fig.4: Batey Las Pajas, quartiere “La Pecuaría”.

Fig.5: Esterno della nuova discoteca di *Las Pajas*.

Fig.6: Ricevitoria per il gioco del Lotto di *Las Pajas*.

Fig.7: Casa familiare in legno edificata dove prima vi era un *barracón* (è ancora visibile la base in cemento con gli scalini che portavano all’ingresso di ogni camerata).

Fig.8: Casa familiare in lamiera edificata dove prima vi era un *barracón* (è ancora visibile la base in cemento con gli scalini che portavano all’ingresso di ogni camerata).

Fig.9: *Barracón* del quartiere “La oficina” di *Las Pajas* nel 2013.

Fig.10: *Barracón* del quartiere “La oficina” di *Las Pajas* nel 2018.

Fig.11: Grafico relativo ai vantaggi di vivere nel *batey*.

Fig.12: Grafico relativo alla percezione del razzismo nel *batey*.

Fig.13: Grafico relativo agli svantaggi di vivere nel *batey*.

Fig.14: Grafico relativo alla percezione della qualità di vita nel *batey* (“prima” e adesso).

Fig.15: Grafico relativo alle ragioni per cui si stava meglio “prima” nel *batey*.

Fig.16: Grafico relativo alle fonti di reddito della popolazione maschile nel *batey*.

Fig.17: Grafico relativo alle fonti di reddito della popolazione femminile nel *batey*.

Fig.18: Il *colmado* di Nestor.

Fig. 19: Talloncino riportante gli importi dovuti dal cliente a Nestor.

APPENDICE B

Riproduzione "Questionario quanti-qualitativo"

Nome e Cognome:	_____
Sesso:	_____
Età:	_____
Casa N°:	_____
Quartiere:	_____
Attuale impiego:	_____
Precedente impiego:	_____
Luogo di Nascita:	_____
Nazionalità del padre e della madre:	_____
Anno di arrivo in Repubblica Dominicana:	_____
Anno di arrivo a Las Pajas:	_____
Perché ha lasciato Haiti ed è venuto/a in RD?:	_____
Ha famiglia ad Haiti?	_____
È in contatto con la sua famiglia?	_____
Vorrebbe tornare ad Haiti?	_____
Ha documenti?	_____
Quali?	_____
È scolarizzato/a?	_____
Licenza elementare	_____
Licenza media	_____
Laurea	_____
Ha un partner?	_____
Età:	_____
Attuale impiego:	_____
Precedente impiego:	_____

Ha figli? _____

Quanti? _____

Sesso: _____

Età: _____

Sono registrati all'anagrafe? _____

Sono scolarizzati? _____

Licenza elementare: _____

Licenza media: _____

Laurea: _____

Impiego: _____

I figli sono dello stesso partner? _____

Di quanti? _____

Attualmente quante e quali persone vivono in questa casa? _____

Cosa non le piace della vita nel *batey*? _____

Cosa le piace della vita nel *batey*? _____

Ritiene esistano forme di razzismo verso gli haitiani? _____

Come le sembra sia cambiato il *batey* negli anni in cui ha vissuto qui?

È meglio o peggio? _____

APPENDICE C

Elenco interviste registrate

Periodo di campo novembre 2017 – marzo 2018 e maggio 2018 – agosto 2018

ADELINA. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017
ALEIDA. Intervista di campo. Las Pajas, 19/12/2017
AMARYLIS. Intervista di campo. Las Pajas, 25/07/2018
ANAÍS. Intervista di campo. Las Pajas, 28/12/2017; 08/01/2018
ARIELLE. Intervista di campo. Las Pajas, 26/12/2017
ARLETTE. Intervista di campo. Las Pajas, 27/12/2017
ATILIS. Intervista di campo. Las Pajas, 29/12/2017
CAPATAZ. Intervista di campo. Las Pajas, 26/05/2018
CRISTELLE. Intervista di campo. Las Pajas, 20/12/2017
DANARIS. Intervista telefonica. Las Pajas, 05/02/2019
DORIS. Intervista telefonica. Las Pajas, 15/03/2019
ELICIO. Intervista di campo. Las Pajas, 26/06/2018; 18/01/2018
ESTEFANY. Intervista di campo. Las Pajas, 02/06/2018; 18.06.2018
ESTELA. Intervista di campo. Las Pajas, 05/02/2018
FELICITA. Intervista di campo. Las Pajas, 09/01/2018
FÉLIX. Intervista di campo. Las Pajas, 20/12/2017
FLAVIA. Intervista di campo. Las Pajas, 09/01/2018
GABRIEL. Intervista di campo. Las Pajas, 06/02/2018
GILBERT. Intervista di campo. Las Pajas, 06/02/2018
GRISELLE. Intervista di campo. Las Pajas, 14/12/2017; 26/12/2017; 29/12/2017
IDALIA. Intervista di campo. Las Pajas, 05/02/2018
ISABEL. Intervista di campo. Las Pajas, 08/01/2018
IXLAIRÉ. Intervista di campo. Las Pajas, 21/05/2018
LITALINA. Intervista di campo. Las Pajas, 15/01/2018; 13/01/2018; 07.02.2018;
09/02/2018; 19/05/2018; 20/06/2018;
25/06/2018; 30/06/2018
MARCELO. Intervista di campo. Las Pajas, 12/05/2018

MARIBEL. Entrevista di campo. Las Pajas, 06/01/2018
MARIELA. Entrevista di campo. Las Pajas, 14/12/2017
MAURICIO. Entrevista di campo. Las Pajas, 22/12/2017
MIRANDA. Entrevista di campo. Las Pajas, 06/01/2018
NEGRA. Entrevista di campo. Las Pajas, 07/02/2018
NESTOR. Entrevista di campo. Las Pajas, 17/07/2018; 22.07.2018
NORA. Entrevista di campo. Las Pajas, 03/03/2018; 27/06/2018
PATRICE. Entrevista di campo. Las Pajas, 30/06/2018
POISSEF. Entrevista di campo. Las Pajas, 06/12/2017
ROLDÁN MARMOL. Entrevista di campo. Las Pajas, 30/05/2018
ROSA. Entrevista di campo. Las Pajas, 07/02/2018
SEITO. Entrevista di campo. Las Pajas, 15/02/2018
SOPHIE. Entrevista di campo. Las Pajas, 09/02/2018
YASMINE. Entrevista di campo. Las Pajas, 14/12/2017; 20/12/2017; 22/12/2017;
24/12/2017; 10/01/2018; 13/01/2018;
17/01/2018; 18/01/2018; 11/02/2018;
24/06/2018; 25/05/2018; 25/12/2017;
27/12/2017
YASMINE. Entrevista telefonica. Las Pajas, 25/01/2019
YISEL. Entrevista di campo. Las Pajas, 14/12/2017

Periodo di campo aprile 2013 – agosto 2013

ALBERTO. Entrevista di campo. Las Pajas, 26/06/2013
ALEXANDRO. Entrevista di campo. Atilano II, 25/09/2013
ALFREDO. Entrevista di campo. Atilano II, 25/09/2013
ANDRÉ. Entrevista di campo. Chicharrones, 21/06/2013
ANDRÉ. Entrevista di campo. Santuá, 21/07/2013
ANDRES. Entrevista di campo. Doña Ana, 18/06/2013
ANEIS e MILENA. Entrevista di campo. Camabalache, 26/04/2013
ANITA. Entrevista di campo. San Luis, 20/07/2013
ANTOINE e JOSÉ. Entrevista di campo. Las Pajas, 26/05/2013
ANTOINE, JULIO e SENÓ. Entrevista di campo. Tabacón, 07/06/2013
ANTOINE. Entrevista di campo. Caimito, 05/05/2013
ANTOINE. Entrevista di campo. Las Pajas, 19/05/2013

ANTONIO. Entrevista de campo. El Molinito, 16/07/2013

ARMANDO. Entrevista de campo. Cambalache, 03/05/2013

ARMANDO. Entrevista de campo. Montecoca, 01/05/2013

ATONIO. Entrevista de campo. Inocencia, 20/07/2013

BENITO. Entrevista de campo. Alejandro Bass, 12/01/2013

BENITO. Entrevista de campo. Esperanza, 19/07/2013

BERSON. Entrevista de campo. Olivares, 15/07/2013

BERTA. Entrevista de campo. Consuelo, 27/06/2013

BERTOLAS. Entrevista de campo. Tabacón, 07/05/2013

BOYÁ. Entrevista de campo. Cambalache, 26/04/2013

CELONY. Entrevista de campo. Ulloa, 27/06/2013

CHAVAL. Entrevista de campo. Atilano II, 25/09/2013

CHIMEIS. Entrevista de campo. Las Pajas, 29/05/2013

CLEMENCIO. Entrevista de campo. UCE, 29/05/2013

DANIEL. Entrevista de campo. Cambalache, 26/04/2013

DAVID. Entrevista de campo. Cambalache, 03/05/2013

EDMOND. Entrevista de campo. Las Pajas, 21/05/2013

EDUARDO. Entrevista de campo. Caimito, 05/05/2013

EDUARDO. Entrevista de campo. Siria, 03/06/2013

ELIOS. Entrevista de campo. Alejandro Bass, 12/05/2013

EMILIO, ENRIQUE e MANUEL. Entrevista de campo. Consuelito, 08/06/2013

EMILIO. Entrevista de campo. Inocencia, 20/07/2013

ENRIQUE. Entrevista de campo. Consuelito, 08/06/2013

ERIAKAYO. Entrevista de campo. La Jagua, 13/05/2013

ESTELA. Entrevista de campo. La Plaza, 06/05/2013

FELICUMBÉ. Entrevista de campo. Las Pajas, 24/04/2013

FÉLIX. Entrevista de campo. AB-Cuatro, 26/06/2013

FELIZ. Entrevista de campo. Alejandro Bass, 12/05/2013

FRANCISCO, ALBERTO e YANI. Entrevista de campo. Cambalache, 03/05/2013

FRANCISCO, JUNIOR e GILBERT. Entrevista de campo. Las Pajas, 28/06/2013

FRANK. Entrevista de campo. Santuá, 21/07/2013

GERARD e JOSEPH. Entrevista de campo. La Balsa, 16/07/2013

GILFONS. Entrevista de campo. Don Juan, 11/06/2013

GILLES. Entrevista de campo. Caimito, 05/05/2013

GIOVANNI. Entrevista de campo. Canutillo, 16/05/2013

GIOVANNI. Intervista di campo. Doña Ana, 18/06/2013

ICHO e SAMUEL. Intervista di campo. La Plaza, 06/05/2013

ILIANA. Intervista di campo. Tabacón, 07/05/2013

ISNE e YANI. Intervista di campo. Cambalache, 26/04/2013

IVONNE. Intervista di campo. Doña Ana, 18/06/2013

JACQUES. Intervista di campo. Amelia, 27/07/2013

JASON. Intervista di campo. Cambalache, 03/05/2013

JASON. Intervista di campo. Cambalache, 26/04/2013

JEAN, PEDRO e YASILISA. Intervista di campo. Altagracia, 27/04/2013

JEAN. Intervista di campo. Cambalache, 03/05/2013

JEAN. Intervista di campo. Cambalache, 26/04/2013

JEFÉ. Intervista di campo. Esperanza, 19/07/2013

JENÓ. Intervista di campo. La Jagua, 13/05/2013

JIMENA. Intervista di campo. Naranjo China, 29/06/2013

JOHNNY. Intervista di campo. Montecoca, 01/05/2013

JOHNSON. Intervista di campo. Don Juan, 11/06/2013

JOSÉ. Intervista di campo. Amistad, 15/05/2013

JOSÉ. Intervista di campo. Cambalache, 03/05/2013

JOY. Intervista di campo. Amistad, 15/05/2013

JOY. Intervista di campo. Atilano II, 25/09/2013

JUAN DUL e SIBLAS. Intervista di campo. Las Pajas, 24/04/2013

JUNIOR. Intervista di campo. Las Pajas, 11/06/2013; 19/06/2013; 02/07/2013;
04/07/2013

LEGISON. Intervista di campo. Amistad, 15/05/2013

LICO. Intervista di campo. UCE, 29/05/2013

LIDÉ. Intervista di campo. San Felipe, 27/07/2013

LILA. Intervista di campo. Atilano, 25/09/2013

LOUIS. Intervista di campo. Siria, 03/06/2013

LOUIS. Intervista di campo. UCE, 29/05/2013

LUIS. Intervista di campo. Consuelito, 08/06/2013

MANIL. Intervista di campo. Las Pajas, 05/06/2013

MARCEL. Intervista di campo. Esperanza, 19/07/2013

MARCELO. Intervista di campo. Las Pajas, 18/06/2013

MARCOS. Intervista di campo. Las Pajas, 24/06/2013

MARIANIE. Intervista di campo. Ulloa, 27/06/2013

MARTIN. Entrevista di campo. Inocencia, 20/07/2013

MAURICIO e ANOL. Entrevista di campo. Atilano I, 28/07/2013

MAURICIO. Entrevista di campo. Don Juan, 11/06/2013

MICHEL. Entrevista di campo. Inocencia, 20/07/2013

MICHEL. Entrevista di campo. Santuá, 21/07/2013

MICHEL. Entrevista di campo. Tabacón, 07/05/2013

MILEDY. Entrevista di campo. La Balsa, 16/07/2013

NATALIE. Entrevista di campo. Amistad, 15/05/2013

NEGO. Entrevista di campo. Las Pajas, 26/06/2013

OBELISC. Entrevista di campo. AB-Cuatro, 26/06/2013

ONEL. Entrevista di campo. Consuelito, 08/06/2013

ORLANDO. Entrevista di campo. Chicharrones, 21/06/2013

PAPOYÉ. Entrevista di campo. Atilano II, 25/09/2013

PEDRO. Entrevista di campo. Montecoca, 01/05/2013

PETERSON. Entrevista di campo. Don Juan, 11/06/2013

PIERRE. Entrevista di campo. AB-Cuatro, 26/06/2013

PRINCESA. Entrevista di campo. Consuelito, 08/06/2013

RAMON. Entrevista di campo. Santuá, 21/07/2013

ROBERTO, YANI e SILVIO. Entrevista di campo. Cambalache, 26/04/2013

ROBERTO. Entrevista di campo. Atilano I, 28/07/2013

ROBERTO. Entrevista di campo. Canutillo, 16/05/2013

ROBERTO. Entrevista di campo. La Jagua, 13/05/2013

RONALD. Entrevista di campo. Inocencia, 20/07/2013

SERAFIN e MOMO. Entrevista di campo. La Plaza, 06/05/2013

SIBLAS. Entrevista di campo. Las Pajas, 02/06/2013; 24/06/2013

SOLOMON. Entrevista di campo. Atilano II, 25/09/2013

SONETA. Entrevista di campo. Consuelito, 08/06/2013

SOPHILIE. Entrevista di campo. Las Pajas, 27/05/2013

SUAVE. Entrevista di campo. Las Pajas, 14/05/2013

TERESA. Entrevista di campo. Naranjo China, 29/06/2013

TINA. Entrevista di campo. Doña Ana, 18/06/2013

TINOM. Entrevista di campo. Siria, 03/06/2013

TOBY. Entrevista di campo. Caimito, 05/05/2013

VANISSA e JIMENA. Entrevista di campo. Naranjo China, 29/06/2013

VIGO. Entrevista di campo. Montecoca, 01/05/2013

WILLY. Entrevista di campo. Las Pajas, 23/05/2013
WILNEVILLE. Entrevista di campo. Consuelito, 08/06/2013
WILSON. Entrevista di campo. Las Pajas, 12/06/2013
WILSON. Entrevista di campo. UCE, 29/05/2013
XIMENA. Entrevista di campo. Consuelo, 27/06/2013
YANI. Entrevista di campo. Cambalache, 03/05/2013
YANI. Entrevista di campo. Cambalache, 03/05/2013
YEVENÍ. Entrevista di campo. Amelia, 27/07/2013

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, B. N. & TROST, J. (2004). *Handbook of world families*. New York: Sage Publications.
- AI. (2015). *'Without papers, I am no one'. Stateless people in the Dominican Republic*. London: Amnesty International. Disponibile da: https://www.amnestyusa.org/files/without-papers_stateless-people-dominican-republic.pdf
- AI. (2016). *'¿Dónde vamos a vivir?' Migración y apatridia en la República Dominicana y Haití*. Londres: Amnistía Internacional. Disponibile da: <https://www.amnesty.org/download/Documents/AMR3641052016SPANISH.PDF>
- AI. (2019). *'Si ellos pueden tenerla, porqué uno no?'. Tortura y otros malos tratos por razón de género contro trabajadoras sexuales en República Dominicana*. Londres: Amnistía Internacional. Disponibile da: <https://www.amnesty.org/en/documents/amr27/0030/2019/es/>
- AIME, M. (2002). *Da Mauss al MAUSS*, introduzione a MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.
- ALFONSO, H. D. (2014). *Ciudades en el Caribe: un estudio comparado de La Habana, San Juan, Santo Domingo y Miami*. Ciudad de México y Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede de México y Editorial Caf de las Ciudades.
- ALMALAUREA (2019). *XX Indagine condizione occupazionale dei laureati 2018*. Bologna: Consorzio Interuniversitario AlmaLaurea. Disponibile da: https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/occupazione/occupazione17/almalaurea_occupazione_rapporto2019.pdf
- ALMALAUREA (2019). *XXI Indagine Profilo dei laureati 2018*. Bologna: Consorzio Interuniversitario AlmaLaurea. Disponibile da: https://www.almalaurea.it/sites/almalaurea.it/files/docs/universita/profilo/profilo2019/almalaurea_profilo_rapporto2019.pdf
- APPADURAI, A. (1986). Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 356-374.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPADURAI, A. (2012). *Modernità in polvere*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

- ARDENER, E. (2006 [1975]). Belief and the problem of women and the 'problem' revisited. *Feminist anthropology: A reader*, 47-65.
- ASI. (1998). *Forced labor on sugar cane plantations in the Dominican Republic*. London: Anti Slavery International.
- ASS. (1979). Migrant Workers in the Dominican Republic. *The Anti-Slavery Reporter and Aborigine's Friend*. (Series VI) 12 (6).
- AUGÉ, M. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil.
- BALAGUER, J. (1983). *La isla al revés: Haití y el destino dominicano*. Santo Domingo: Corripio.
- BASTIEN, R. (1961). Haitian rural family organization. *Social and Economic Studies*, 478-510.
- BATAILLE, G. (1992). *La parte maledetta. La nozione di dépense*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BAUD, M. (1992). Sugar and unfree labour: Reflections on labour control in the Dominican Republic, 1870–1935. *The Journal of Peasant Studies*, 19(2), 301-325.
- BEHAR, R. (1996). *The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- BEHAR, R. (2009). *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BERNIER, B. L. (2003). Sugar cane slavery: Bateyes in the Dominican Republic. *New Eng. J. Int'l & Comp. L.*, 9, 17.
- BLOCH, R. H. (2009). *Medieval misogyny and the invention of Western romantic love*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOAS, F. (1897). *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. Washington: U.S. National Museum, Washington.
- BONFANTINI, M. (2006). Il manifesto di Psòmega. In ZINGALE, S. et al. (a cura di). *L'inventiva. Psòmega vent'anni dopo*. Bergamo: Moretti Honneger.
- BOURDIEU, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Histoire, sciences sociales*. Cambridge University Press, 405-411
- BOURDIEU, P. (1983 [1980]). *La distinzione: critica sociale del gusto*. Bologna: Il mulino.

- BOURDIEU, P. et al. (1972 [1970]). *La riproduzione: elementi per una teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale*. Rimini: Guaraldi.
- BOURGOIS, P. (2005). Cercando rispetto. Drug economy e cultura della strada. Roma: DeriveApprodi.
- BOYER, D. (2015). Anthropology electric. *Cultural Anthropology*, 30.4: 531-539.
- BRACKETT, K. (2008). *Battleground: The Family [2 volumes]: The Family*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- BRENNAN, D. (2004). *What's love got to do with it?: Transnational desires and sex tourism in the Dominican Republic*. Durham: Duke University Press.
- BRENNAN, D. (2004a). Women work, men sponge, and everyone gossips: Macho men and stigmatized/ing women in a sex tourist town. *Anthropological quarterly*, 705-733.
- BRENNAN, D. (2007). Love work in a tourist town: Dominican sex workers and resort workers perform at love. *Love and globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*, 203-225.
- BRIVIO, A. (2019). Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana. Milano: Meltemi.
- BROWN, D. (1991). *Human universals*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- CA. (2006). *On the Margins: Discrimination against haitian migrants and their descendants in the Dominican Republic*. London: Christian Aid.
- CABRAL, J. L. (2014, 21 febbraio). El ingenio Las Pajas. *ConsueloCity*. Disponibile da: <http://www.consuelocity.com/m.aspx?id=4009>
- CAGLIERO, R., & RONZON, F. (Eds.). (2002). *Spettri di Haiti: dal colonialismo francese all'imperialismo americano*. Verona: Ombre corte.
- CALDER, B. J. (1978). Caudillos and Gavilleros versus the United States Marines: Guerrilla Insurgency during the Dominican Intervention, 1916–1924. *Hispanic American Historical Review*, 58(4), 649-75.
- CALDER, B. J. (1984). *The impact of intervention: the Dominican Republic during the US occupation of 1916-1924* (Vol. 23). Austin: University of Texas Press.
- CALDER, B. J. (1989). *El impacto de la intervención: la República Dominicana durante la ocupación norteamericana de 1916-1924*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.

- CAMEJO, M. J., & WILENTZ, A. (1990). *Harvesting oppression: Forced Haitian labor in the Dominican sugar industry*. New York: National Coalition for Haitian Refugees/Americas Watch/Caribbean Rights.
- CARSTEN, J. (Ed.). (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASSÁ, R. (1998). *Historia social y económica de la República Dominicana* (Vol. 2). Santo Domingo: Editora Alfa y Omega.
- CASSÁ, R. (2001). Algunos componentes del legado de Trujillo. *Iberoamericana*, 1.3: 113-127.
- CASTAÑEDA SALGADO, M. P. (2006). La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 48(197), 35-47.
- CASTELLS, M. & HENDERSON, J. (1987). *Global restructuring and territorial development*. London: Sage.
- CASTILLO, F. P. (1998 [1977]). *El Masacre se pasa a pié*. Santo Domingo: Taller.
- CEDEFOP. (2009). *European Guidelines for validating non-formal and informal learning*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- CEFASA/CEFINOSA. (2012). *Condición y aportes de la mano de obra de origen haitiano a la economía dominicana*. Santiago de los Caballeros: Centro e Formaciòn y Acciòn Social y Agraria (CEFASA)/Consultores Económicos Financieros y Organizacionales (CEFINOSA): Editora de Premium.
- CENTRO BONÓ. (2015). *Balance general de la Ley 169-14, promulgada 23 de mayo 2014, a un año de estar en vigor*. Santo Domingo: Centro Bonó. Disponible da: https://issuu.com/dominicanosporderecho/docs/cartilla_balance_ley_169-14
- CESDEM. (2007). *Encuesta demográfica y de salud 2007*. Santo Domingo: Centro de Estudios Sociales y Demográficos (CESDEM) y Macro International Inc. Disponible da: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR205/FR205.pdf>
- CHARNAS, D. (2011). *The big payback: The history of the business of hip-hop*. London: Penguin.
- CHEVANNES, B. (2002). What you sow is what you reap: Violence and the construction of male identity in Jamaica. *Current Issues in Comparative Education*, 2.1: 51-61
- CIA. (2017). Dominican Republic. In *The World Factbook*. Disponible da: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dr.html>

- CIDH. (1999). *Informe sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. OEA/Ser.L/V/II.104, 1999.
- CIDH. (2015). *Informe sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana*. Comisión interamericana de los derechos humanos: OEA/Ser.L/V/II. Disponible da: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/RepublicaDominicana-2015.pdf>
- CLARKE, C. G. (1991). *Society and Politics in the Caribbean*. London: Palgrave MacMillan.
- CLARKE, E. (1999 [1957]). *My Mother who Fathered Me: A Study of the Family in Three Selected Communities in Jamaica, with a Preface by Rex Nettleford*. Kingstone: The Press University of West Indies.
- CLIFFORD, G. (1987). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- COCKCROFT, J. D. (2001). *América Latina y Estados Unidos: historia y política país por país*. Madrid: Siglo XXI.
- COLE, J. (2010). *Sex and salvation: Imagining the future in Madagascar*. University of Chicago Press.
- COLE, J., & THOMAS, L. M. (Eds.). (2009). *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- COLLADO, L. (1992). *El tíguere dominicano*. Santo Domingo: Editora Panamericana.
- COLLINS, P.H. (2002 [1990]). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Routledge.
- COLSON, E. (1953). *The Makah Indians*. Manchester: Manchester University Press.
- CONNEL, R.W. (2005). *Masculinities*. Cambridge: Polity.
- COSTELLO, K. (2009). The Same Old Song? Gender, Subjectivity, and Dominican Popular Music in Bachata del ángel caído. *Voces del Caribe: Revista de Estudios Caribeños*, 2009, 1.1
- COTTIAS, M. (1990). *La famille antillaise du xviiie au xixe siècle: Étude anthropologique et démographique*. Doctorat: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COWIE, L. (2005). Cocolos, emigración y narrativa dominicana. *Cuadernos del CILHA*, 7(7-8).
- CRENSHAW, K. (1990) Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stan. L. Rev.*, 43: 1241.

- CRENSHAW, K. (2018). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics [1989]. In: *Feminist legal theory*. Routledge, p. 57-80;
- CUEVAS, H. E. (1999). *El azúcar se ahogó en la melaza: quinientos años de azúcar*. Santo Domingo: INTEC.
- DALY, M. (1973). *Beyond God the father*. Boston: Beacon Press.
- DAVENPORT, W. (1961). The family system of Jamaica. *Social and Economic Studies*, 420-454.
- DAVIS, A. (2018 [1981]). *Donne, Razza e Classe*. Roma: Alegre.
- DE ARANZADI, I. (2009). *Instrumentos musicales de las etnias de Guinea Ecuatorial*. Madrid: Editorial Apadena.
- DE BEAUVOIR, S. (1953). *The second sex*, translated by HM Parshley. London: Jonathan Cape.
- DE MOYA, E. A. (2003). Versiones y subversiones de la masculinidad en la cultura dominicana. *Perspectivas psicológicas*, 3: 186-192.
- DE MOYA, E. A. (2004). Power games and totalitarian masculinity in the Dominican Republic. *Interrogating Caribbean masculinities: Theoretical and empirical analyses*, 68-102.
- DE MOYA, E. A. (2013). Adelantos en la investigación de la sexualidad en la población adolescente dominicana. *Revista de Ciencias Sociales*, 14: 40-58.
- DEVEREUX, G. (1996). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Aubier.
- DÍAZ, J. B. (2011, 16 ottobre). Genocidio civil inaceptable. *Hoy*, p.14-A.
- DONNAN, H., & MAGOWAN, F. (2010). *The anthropology of sex*. Oxford: Berg.
- DORLIN, E. (2010). "Le mythe du matriarcat noir", in *Reproduire le genre*, edited by DORLIN, E., FASSIN, É., BORRILLO, D., 69-78. Paris: Bibliothèque publique d'information, Centre Pompidou.
- DOTTRIGE, M. (2017, 17 ottobre). Eight reasons why we shouldn't use the term modern slavery. *Open Democracy*. Disponible da: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/eight-reasons-why-we-shouldn-t-use-term-modern-slavery/>

- DUBOIS, W. E. B. (1898). The study of the Negro problems. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1-23.
- DUBOIS, W. E. B. (1899). *The Philadelphia Negro: a social study*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- DUBOIS, W. E. B. (1935). *Black Reconstruction in America: Toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. New York: Harcourt Brace.
- DUBOIS, W. E. B. (2015). *Souls of black folk*. London: Routledge.
- ECPAT. (2016). *Global study on sexual exploitation of children in travel and tourism. Bangkok: End Child Prostitution and Trafficking press.*
- ENGELS, F. (1884 [1976]). *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Roma: Editori Riuniti.
- ENI. (2017). Segunda encuesta nacional de inmigrantes. Santo Domingo: Segunda Encuesta Nacional de Inmigrantes.
- EU. (2018). *The gender pay gap in Italy*. European Union. Disponibile da: https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/gender-equality/equal-pay/gender-pay-gap-situation-eu_en
- EVANS-PRITCHARD, E. (2002). *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Milano: Cortina.
- EVERTSZ, F. B. (1978). *Azúcar y dependencia en la República Dominicana*. Santo Domingo: Editora de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- FABIETTI, U. (2003). "La comparazione in antropologia: bilanci e prospettive", in BALDISSERA, A. (a cura di), *Gli usi della comparazione*, Milano: Franco Angeli, pp.55-67.
- FABIETTI, U. (2012). Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research, in HAZAN, H., HERTZOG, E., eds., *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Farnham: Ashgate.
- FARMER, P. (2003). *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley: University of California Press.
- FARMER, P. (2006). *Sofferenza e violenza strutturale. Diritti sociali ed economici nell'era globale*, in QUARANTA, I. (2006). *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano: Cortina.
- FARMER, P. (2006). Un'antropologia della violenza strutturale. *Antropologia*, 6(8).

- FARMER, P., et al. (2004). An anthropology of structural violence. *Current anthropology*, 45.3: 305-325.
- FASANO, P. (2008). El chisme: una práctica que performatiza la sociabilidad del barrio. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- FAWOLE, O. I. (2008). Economic violence to women and girls: is it receiving the necessary attention?. *Trauma, Violence, & Abuse*, 9(3), 167-177.
- FAXAS, L. (2007). *El mito roto: Sistema político y movimiento popular en la República Dominicana, 1961-1990*. Santo Domingo: Siglo XXI.
- FEYERABEND, P. (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Brooklyn: New Left Books.
- FINE, M. (1986). Contextualizing the study of social injustice. *Advances in applied social psychology*, 3, 127-149.
- FIRESTONE, S. (1970). *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam.
- FOGEL, R. S., & ENGERMAN, S. (1974). *Time on the cross: The economics of American Negro slavery*. New York: Little Brown.
- FOUCAULT, M. (2009 [1976]). *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Milano: Feltrinelli.
- FRAZIER, E. F. (1939). *The Negro Family in The United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- FREEMAN, C. (2014). *Entrepreneurial selves: Neoliberal respectability and the making of a Caribbean middle class*. Durham: Duke University Press.
- GALÍNDEZ, J. (2002 [1956]). *La era de Trujillo: un estudio casuístico de dictadura hispanoamericana*. Santo Domingo: Editorial Letra Gráfica.
- GARCÍA MUÑOZ, H. (2010 [2013]). *De la central Guánica al central Romana. La South Porto Rico Sugar Company en Puerto Rico y la República Dominicana, 1900-1921*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- GAUTIER, A. (1985). *Les Soeurs de Solitude: La Condition feminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIX siècle*. Paris: Editions Caribéennes.
- GAUTIER, C. A. & THÉODARD, J. M. (2007). *Esclaves au paradis*. La Roque D'Anthéron: Vents d'ailleurs.

- GAVIGAN, P. (1996). *Beyond the bateyes*. New York: National Coalition for Haitian Rights.
- GEERTZ, C. (1987). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- GEERTZ, C. (1988). *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- GEERTZ, C. (1988). *Dal Punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica*, in Id. *Antropologia Interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- GELLNER, E. (1997 [1992]). *Religione e ragione*. Milano: Il Saggiatore.
- GENOVESE, E. D. (1976). *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*. New York: Vintage.
- GERSHON, I. (2011). Neoliberal agency. *Current Anthropology*, 52 (4), 537-555.
- GERSHON, I., COHEN, A. J., HO, et al. (2011). Neoliberal agency. *Current Anthropology*, 52(4).
- GIDDENS, A. (1995). *La trasformazione dell'intimità: sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*. Bologna: Il Mulino.
- GIRARD, M. P. (2017). «Nou se pa bè!»: Repenser l'exploitation infantile à partir des perspectives de jeunes migrants d'origine haïtienne qui grandissent en République dominicaine. *Anthropologie et Sociétés*, 41(1), 179-202.
- GLUCKMAN, M. (1963). Papers in honor of Melville J. Herskovits: Gossip and scandal. *Current anthropology*, 4.3: 307-316.
- GOODALE, J. C. (1971). *Tiwi wives: A study of the women of Melville Island, North Australia*. Washington: University of Washington Press.
- GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Gerratana V.* Torino: Einaudi.
- GRANMA. (2012, 30 novembre). Ni la vulgaridad ni la mediocridad podrán mellar la riqueza de la música cubana. *Granma*. Disponibile da: <http://www.granma.cu/granmad/2012/11/30/cultura/artic02.html>
- GREGOR, S. (2014). *The devil behind the mirror: Globalization and politics in the Dominican Republic*. Berkeley: University of California Press.
- GRILLI, S. (2019). *Antropologia delle famiglie contemporanee*. Roma: Carocci.
- GUIDIERI, R. (1990). *Saggio sul prestito*, in *Voci da Babele*, Guida: Napoli.

- GUPTA, A. (2015). An anthropology of electricity from the global south. *Cultural Anthropology*, 30.4: 555-568.
- GUTMAN, H. G., et al. (1976). *Black family in slavery and freedom, 1750-1925*. New York: Pantheon Books.
- HABERMAS, J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- HALL, M. R. (2000). *Sugar and Power in the Dominican Republic: Eisenhower, Kennedy, and the Trujillos* (No. 13). Santa Barbara: Greenwood Publishing Group.
- HALL, S. (1993). *Resistance through rituals: Youth subcultures in post-war Britain*. London: Psychology Press.
- HANE, B. (2007). *The Price of Sugar*. Waltham: Uncommon Productions.
- HART, K. (1996). *Women and the Sexual Division of Labour in the Caribbean*. Kingston: Canoe Press.
- HARVEY, D. (2007). *Breve storia del neoliberalismo*. Milano: Il Saggiatore.
- HAZAN, C., & SHAVE, P. (1987). Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of personality and social psychology*, 52(3), 511.
- HAZAN, H., & HERTZOG, E. (2012). *Serendipity in anthropological research: The nomadic turn*. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- HEATH, S. (2003). Male feminism. In *Men in feminism*. pp. 11-42. London: Routledge.
- HEIDEGGER, M. (1927 [1976]). *Essere e tempo*. Torino: Longanesi.
- HERNÁNDEZ, D. P. (1990). Cantando la cama vacía: love, sexuality and gender relationships in Dominican bachata. *Popular music*, 9.3: 351-367.
- HERNÁNDEZ, D. P. (2006 [1995]). *Bachata: historia social de un genero musical dominicano*. Santo Domingo: Academia Dominicana de la Historia.
- HERNÁNDEZ, D. P. (2009). *Dominicans in the Mix: Reflections on Dominican Identity, Race, and Reggaeton*. In MARCHALL, W., HERNÁNDEZ, D. P., & RIVERA, R. Z. (Eds). *Reggaeton*. Durham: Duke University.
- HERNÁNDEZ, D. P. (2014). Urban Bachata and Dominican Racial Identity in New York. *Cahiers d'études africaines*, 216: 1027-1054.

- HERSKOVITZ, M. J. (1941). *The myth of the negro past*. New York and London: Harper and Bros.
- HERSKOVITZ, M. J. (2007 [1937]). *Life in a Haitian Valley*. Princeton: First Markus Weiner Publishers.
- HERZFELD, M. (2006). *Antropologia: pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid.
- HIGMAN, B. W. (1973). Household structure and fertility on Jamaican slave plantations: a nineteenth-century example. *Population Studies*, 27.3: 527-550.
- HIGMAN, B. W. (1975). The slave family and household in the British West Indies, 1800-1834. *The Journal of Interdisciplinary History*, 6.2: 261-287.
- HIGMAN, B. W. (1995 [1976]). *Slave population and economy in Jamaica, 1807-1834*. Kingston: University of West Indies Press.
- HODGSON, D. L., & MCCURDY, S. A. (2001). *'Wicked' Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Portsmouth: Heinemann.
- HOLMAN, W. B. (1887). *Dictionary and grammar of the Kongo language as spoken at San Salvador: the ancient capital of the old Kongo Empire, West Africa*. London: Gregg.
- HOOKS, B. (2000). *Feminism is for everybody: Passionate politics*. London: Pluto Press.
- HOROWITZ, M. M. (1967). *Morne Paysan, Peasant Village in Martinique*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- HOWARD, D. (2001). *Coloring the nation: Race and ethnicity in the Dominican Republic*. Oxford: Signal Books.
- HRW. (1989). *Haitian sugar-cane cutters in the Dominican Republic*. New York: Human Rights Watch.
- HRW. (2002). *Illegal People: Haitians and Dominico-Haitians in Dominican Republic* (Vol. 14, No. 2). New York: Human Rights Watch.
- HRW. (2015). *Somos dominicanos, somos dominicanas. Privación arbitraria de la nacionalidad en la República Dominicana*. New York: Human Rights Watch. Disponible da: https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/dr0715sp_4up.pdf
- HUNT, N. R. (1991). Noise over camouflaged polygamy, colonial morality taxation, and a woman-naming crisis in Belgian Africa. *The journal of African history*, 32(3), 471-494.

- IJM. (2014). *Commercial Sexual Exploitation of Children in the Dominican Republic*. Washington: International Justice Mission. Disponibile da: <https://www.ijm.org/news/new-study-in-the-dominican-republic-1-in-10-individuals-in-commercial-sexual-exploitation-are-children/>
- ILLOUZ, E. (1997). *Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- ILO. (2001). *Stopping Forced Labour. Global Report Under the Follow-up to the ILO Declaration on Fundamental Principles And Rights at Work*. Geneva: International Labour Organization. Disponibile da: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_publ_9221119483_en.pdf
- ILO. (2003). *Commercial sexual exploitation in Central America, Panama and Dominican Republic. Sinthesis Report*, International Labour Organization. Disponibile da: https://www.ilo.org/ipec/Informationresources/WCMS_IPEC_PUB_6630/lang--en/index.htm
- ILO. (2012). *Indicators of Forced Labour*. International Labour Organization. Disponibile da: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_203832.pdf
- INAZUCAR. (2018). *Informe zafra azucarera 2017-2018*. Santo Domingo: Instituto Azucarero Dominicano. Disponibile da: http://www.inazucar.gov.do/files/informes-zafra/2017-2018/INFORME_FINAL_DE_ZAFRA_2017-2018_-.pdf
- INL. (2019). *Relazione annuale sulle convalide delle dimissioni e risoluzioni consensuali delle lavoratrici madri e dei lavoratori padri ai sensi dell'art. 55 del Decreto Legislativo 26 marzo 2001, n. 151, Anno 2018*. Ispettorato Nazionale del Lavoro. Disponibile da: <https://www.ispettorato.gov.it/it-it/in-evidenza/Documents/Relazione-Convalida-Dimissioni-anno-2018-28052019.pdf>
- INSIGHT CRIME. (2018). *Dominican Republic and Venezuela: Cocaine Across the Caribbean*. In: InSight Crime, *Venezuela: A Mafia State?*, Whashington: InSight Crime. Disponibile da: <https://es.insightcrime.org/wp-content/uploads/2018/05/Venezuela-a-Mafia-State-InSight-Crime-2018.pdf>
- ISTAT. (2014). *Indagine sulla sicurezza delle donne*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <https://www4.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famig/consapevolezza-e-uscita-dalla-vi>
- ISTAT. (2014a). *Il numero delle vittime e le forme della violenza*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famiglia/numero-delle-vittime-e-forme-di-violenza>

- ISTAT. (2015). *Come cambia la vita delle donne, 2004-2014*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <https://www.istat.it/it/files/2015/12/come-cambia-la-vita-delle-donne.pdf>
- ISTAT. (2018). *Focus madri sole*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: https://www.istat.it/it/files//2018/04/Focus_Madri-sole.pdf
- ISTAT. (2018a). *Popolazione e famiglia. Natalità e fecondità. Nati dentro e fuori dal matrimonio*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCIS_NATI1
- ISTAT. (2018b). *Popolazione residente per stato civile*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <https://www.istat.it/it/archivio/220713>
- ISTAT. (2018c). *Popolazioni e famiglie. Ampiezza della famiglia*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <http://dati.istat.it/Index.aspx?QueryId=18306>
- ISTAT. (2018d). *Report Natalità e Fecondità della popolazione residente. Anno 2017*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: https://www.istat.it/it/files//2018/11/Report_Natalita_fecondita.pdf
- ISTAT. (2018e). *Violenza sulle donne. Omicidi di donne*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/omicidi-di-donne>.
- ISTAT. (2019). *Lavoro e retribuzioni. Tasso di occupazione*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Disponibile da: http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCCV_TAXOCCU1#
- JANKOWIAK, W. R., & FISCHER, E. F. (1992). A cross-cultural perspective on romantic love. *Ethnology*, 31(2), 149-155.
- JANSEN, S. & MILLÁN, C. (1990). *Los trabajos de las mujeres en los bateyes*. Santo Domingo: Programa de Estudios de la Mujer del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC).
- JANSEN, S., & MILLÁN, C. (1991). *Género, trabajo y etnia en los bateyes dominicanos* (Vol. 9). Santo Domingo: INTEC.
- JIMÉNEZ, R. E. (1927). *Al amor del bohío: tradiciones y costumbres dominicans*. Santo Domingo: Montalvo.
- JOHNSON, E. (2006). Blood, Power, and Privilege: Why the man who ordered the slaughter of a race was not racist. *Constructing the Past*, 7.1: 15.

- JOHNSON, L. B. (1971). *The vantage point: Perspectives of the presidency, 1963-1969*. New York: Holt, Rinehart and Winston, p. 191, cit. in COLLADO, L. (1992). *El tiguere dominicano*. Santo Domingo: Editora Panamericana.
- JOHNSON, L. B.; STAPLES, R. (2004). *Black families at the crossroads: Challenges and prospects*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- KAUFMAN, M. (1995). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Uniandes.
- KIMMEL, M. S. (2004 [1996]). Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity. *Race, class, and gender in the United States: An integrated study*, 81, 93.
- KIPNIS, L. (2003). *Against Love: A Polemic*. New York: Pantheon.
- KLEINEKATHOEFER, M. (1987). *El sector informal: integración o transformación. Consideraciones en torno a una nueva política de fomento*. Bonn: Fundación Friedrich Ebert.
- KNIGHT, M. M. (1928). *The Americans in Santo Domingo*. New York: Vanguard.
- KROHON-HANSEN, C. (1996). Masculinity and the political among Dominicans: 'The Dominican tiger.'. *Machos, mistresses, madonnas: Contesting the power of Latin American gender imagery*, 108-133.
- KUNSTLER, J. H. (1994). *Geography Of Nowhere: The Rise And Decline of America'S Man-Made Landscape*. New York: Simon and Schuster.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipation(s)*. New York: Verso.
- LACLAU, E. (2005). *On populist reason*. New York: Verso.
- LAGARDE, M. (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*. Ciudad de México: UNAM.
- LANDY, D. (1959). *Tropical childhood: Cultural transmission and learning in a rural Puerto Rican village*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- LATORRE, E. (1988). *Sobre azúcar*. Santo Domingo: INTEC.
- LEMOINE, M. (1981). *Sucre Amer, esclaves aujourd'hui dans les Caraïbes*. Paris: Encre.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2003 [1948]). *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.

- LEWIN, E. (2009). *Feminist anthropology: A reader*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- LEWIS, O. (1959). *Five families: Mexican case studies in the culture of poverty*. Dublin: Mentor Book.
- LEWIS, O., DE PAZ, A. (1973). *La cultura della povertà, e altri saggi di antropologia*. Il mulino.
- LEWIS, O., et al. (1966). *La vida: A Puerto Rican family in the culture of poverty-San Juan and New York*. New York: Random House.
- LEY N°. 5220. (2015). Sobre la División Territorial de la República Dominicana, 1959 (Revisión Territorial, 2015).
- LIBERATO, A. S. Q. (2013). *Joaquín Balaguer, Memory, and Diaspora: The Lasting Political Legacies of an American Protégé*. New York: Lexington Books.
- LILÓN, D. (1999). Propaganda y política migratoria dominicana durante la Era de Trujillo (1930-1961). *Historia y comunicación social*, 4: 47-71.
- LINDHOLM, C. (1998). Love and structure. *Theory, Culture & Society*, 15(3-4), 243-263.
- LOW, S. M. (1992). Symbolic ties that bind. In *Place attachment*, pp. 165-185). Boston: Springer.
- LOZANO, W. (1987). Desempleo estructural, dinámica económica y fragmentación de los mercados de trabajo urbanos: el caso dominicano. *Ciencia y sociedad. Vol. XII, numero 3*.
- MAHMOOD, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural anthropology*, 16(2), 202-236.
- MALINOWSKI, B. (1913). *The family among the Australian Aborigines: a sociological study*. London: University of London Press.
- MANNERS, R. A. (1966). Tabara: Subcultures of a Tobacco and Mixed Crops Municipality. *Julian H. Steward et al., The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*. Champaign: University of Illinois Press.
- MANNHEIM, K. (2008 [1928]). *Le generazioni*. Bologna: Il Mulino.
- MARCUS, G. E., & CLIFFORD, J. (1997 [1986]). *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi.

- MARTÍNEZ JIMÉNEZ, P. M. (2018). *Arquitectura moderna en el patrimonio histórico. Estudio de casos de la evolución arquitectónica en la calle El Conde, Santo Domingo*. Valencia: Universitat Politècnica de València.
- MARTÍNEZ, A. L. (2007). *Análisis del contexto sociodemográfico de la base poblacional del batey*. Santo Domingo: Asociación Pro-Desarrollo de la Mujer y Medio Ambiente (APRODEMA).
- MARTÍNEZ, S. (1997). The masking of history: popular images of the nation on a Dominican sugar plantation. *NWIG: New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 71.3/4: 227-248.
- MARTÍNEZ, S. (1999). From hidden hand to heavy hand: sugar, the state, and migrant labor in Haiti and the Dominican Republic. *Latin American Research Review*, 57-84.
- MARTÍNEZ, S. (2003). Not a Cockfight: Rethinking Haitian-Dominican Relations. *Latin American Perspectives*, 30(3), 80-101.
- MARTÍNEZ, S. (2007). *Decency and excess: global aspirations and material deprivation on a Caribbean sugar plantation*. New York: Routledge.
- MARTÍNEZ, S. (2011). Taking better account: contemporary slavery, gendered narratives, and the feminization of struggle. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 2(2), 277-303.
- MARTÍNEZ, S., & WOODING, B. (2017). El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿un giro biopolítico?. *Migración y Desarrollo*, 15(28).
- MAUSS, M. (2002). *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.
- MEILLASSOUX, C. (1978). *Donne, granai e capitali. Uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*. Bologna: Zanichelli.
- MEILLASSOUX, C. (2007). *A chi dobbiamo la vita?*, in SOLINAS, P. G. (2007). *La vita in prestito: debito, lavoro, dipendenza*. Lecce: Argo.
- MÉNDEZ, D. (2011). La bachata del gay volador: el desafío a la (homo) sexualidad y la identidad dominicana en la música de Andy Peña y en Bachata del ángel caído (1999) de Pedro Antonio Valdez. *América Latina Hoy*, 58.
- MENJIVAR, R. (1989). *Los movimientos populares en América Latina*. Santo Domingo: Siglo XXI.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003). *Fenomenología della percezione*. Bompiani: Milano.

- MILLÁN, C. (1993). Relaciones de género y etnicidad en la industria azucarera dominicana. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana, México, El Colegio de México*, 71-86.
- MILLER, D. et al. (2018). *Come il mondo ha cambiato i social media*. Milano: Ledizioni.
- MILLER, E. et al. (1986). *Marginalization of the black male: Insights from the development of the teaching profession*. Kingston: Canoe Press.
- MINTZ, S. W. (1960). *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.
- MINTZ, S. W. (1965). The Caribbean as a socio-cultural area. *Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of World History. Cuadernos de Historia Mundial*, 9.1: 912.
- MINTZ, S. W. (1974). *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine.
- MINTZ, S. W. (1978). Was the plantation slave a proletarian? *Fernand Braudel Center*, 81-98.
- MINTZ, S. W. (1989). Houses and yards among Caribbean peasantries. *Perspectives on the Caribbean: A reader in culture, history and representation*, 9-24.
- MINTZ, S. W. (1990 [1985]). *Storia dello zucchero: tra politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- MINTZ, S. W. (1996). Enduring substances, trying theories: the Caribbean region as Oikoumene. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 289-311.
- MINTZ, S. W., & PRICE, R. (1976). *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Arlington: Institute for Humane Studies.
- MINTZ, S. W., & PRICE, R. (1992). *The birth of African-American culture: An anthropological approach*. Boston: Beacon.
- MOHANTY, C. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, 30(1), 61-88.
- MONAGAN, A. P. (1985). Rethinking" Matrifocality". *Phylon (1960-)*, 46(4), 353-362.
- MORENO FRAGINALS, M. (2001 [1964]). *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Crítica: Barcelona.
- MORRIS, C. (1998). The Articulation of Two Worlds: The Master-Slave Relationship Reconsidered. *The Journal of American History*, 85.3: 982-1007.
- MOULIER BOUTANG, Y. (2002). *Dalla schiavitù al lavoro salariato*. Roma: Manifestolibri.

- MOYA PONS, F. (1977). *Manual de historia dominicana*. Santo Domingo: Universidad Católica.
- MOYA PONS, F. (1986). *El batey: Estudio socioeconómico de los bateyes del Consejo Estatal del Azúcar*. Santo Domingo: Fondo para el Avance de las Ciencias Sociales.
- MOYNIHAN, D. P. (1997 [1965]). *The Negro family: The case for national action*. Washington: US Government Printing Office.
- MTRD. (2018). *Barómetro Turístico, Enero – Septiembre 2018*. Santo Domingo: Ministerio de Turismo de la República Dominicana. Disponible da: <http://mitur.gob.do/wp-content/uploads/2018/10/Barómetro-Tur%C3%ADstico-Enero-Septiembre-2018-.pdf>
- MULLINGS, L. (1995). Households headed by women: The politics of race, class, and gender. *Conceiving the new world order: The global politics of reproduction*, 122-139.
- MULOT, S. (2013). Caribbean Matrilocality is not a Creole Mirage. *L'Homme*, 3: 159-191.
- MURDOCK, G. P. (1945). The common denominator of culture. In R. LINTON, *The science of man in the world crisis*, p. 145. New York: Columbia University Press.
- MURPHY, M. F. (1983). Significación de la Industria Azucarera Dominicana en Terminos Socio-Antropologicos'. In: *Problemática Rural en República Dominicana. Santo Domingo, ADOS*.
- MURPHY, Y., & MURPHY, R. (1974) *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.
- MURRAY, G. F., & ORTIZ, M. (2012). *Pelo bueno, pelo malo: Estudio antropológico de los salones de belleza en la República Dominicana*. Santo Domingo: Fondo para el Financiamiento de la Microempresa, Incorporated (FONDOMICRO).
- NADER, L. (1972). Up the anthropologist: perspectives gained from studying up, pp. 284–311 In HYMS, D. (ed) *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.
- NEEDHAM, R. (2013 [1971]). *Rethinking kinship and marriage*. London: Routledge.
- OBMICA. (2017). *Tan dominicanos como tu. Sacando balance: a cuatro años de la sentencia 168-13. Observatorio Migrantes del Caribe. Septiembre 2017. Año 7, Numero 3*. Santo Domingo: Observatorio Migrantes del Caribe (OBMICA). Disponible da: <http://obmica.org/index.php/actualidad/175-sacando-balance-a-cuatro-anos-de-la-sentencia-168-13>
- OLIVER BARCELÓ, M. (2014). Educación y desigualdad en los bateyes de la República Dominicana. *Educar*, 50.2: 0403-425.

- OLWIG, K. F. (1981). Women, 'Matrifocality' and Systems of Exchange: An Ethnohistorical Study of the Afro-American Family on St. John, Danish West Indies. *Ethnohistory*, 59-78.
- ONE. (1950)/(1970). *Censo Nacional de Población*. Santo Domingo: Oficina Nacional de Estadística (ONE).
- ONE. (1955). *La Industria Azucarera en Marcha*. Santo Domingo: Oficina Nacional de Estadística (ONE).
- ONE. *Encuesta Nacional de Hogares de Propósitos múltiples ENHOGAR-MICS 2014*. Santo Domingo: Oficina Nacional de Estadística. Disponible da: <https://www.one.gob.do/encuestas/enhogar/enhogar-2014>.
- ONU. (2008). Nota verbal con fecha de 13 de marzo de 2008 de la Misión Permanente de la República Dominicana ante la Oficina de la Naciones Unidas en Ginebra dirigida a la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Consejo de Derechos Humanos. 18 de marzo 2018.
- ORTIZ, F. (1924). *Glosario de afronegrismos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, F. (1950). *La africana de la musica folklorica de Cuba*. La Habana: Dirección de Cultura.
- ORTIZ, F. (1975 [1923]). *Nuevo catauro de cubanismos*. La Habana, Editorial de ciencias Sociales.
- ORTNER, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? In ROSALDO M. Z. and LAMPHERE L. (eds), *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, pp. 68-87.
- OTTERBEIN, K. F. (1966). *The Andros Islanders: A study of family organization in the Bahamas*. Lawrence: University Kansas Press.
- PADILLA, M. B. (2014). Between the *Casa* and the *Calle*: Dominican Male Sex Workers Serving a Tourist Clientele. In: *Men Who Sell Sex*. London: Routledge, p. 102-114.
- PAINE, R. (1967). What is gossip about? An alternative hypothesis. *Man*, 2.2: 278-285.
- PARRY, O. (2004). Masculinities, Myths, and Educational Underachievement: Jamaica, Barbados and St. Vincent and the Grenadines. In REDDOCK, R., *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses (pp. 167-184)*. Kingston: University of the West Indies Press.

- PATAI, D. (1987). Ethical Problems of Personal Narratives, or, Who Should Eat the Last Piece of Cake?. *International Journal of Oral History*, 8(1), 5-27.
- PAULINO, E. (2006). Anti-Haitianism, historical memory, and the potential for genocidal violence in the Dominican Republic. *Genocide Studies and Prevention*, 1.3: 265-288.
- PERISTIANY, J. G., & PITT-RIVERS, J. (2005). *Honor and grace in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PHETERSON, G. (1993). The whore stigma: Female dishonor and male unworthiness. *Social text*, (37), 39-64.
- PILLING, A. R., & HART, C. W. M. (1960). *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt.
- PLANT, R. (1987). *Sugar and modern slavery: a tale of two countries*. London: Zed Books.
- PNUD. (2017). *El embarazo en adolescentes: un desafío multidimensional para generar oportunidades en el ciclo de vida*. Santo Domingo: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Disponible da: http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/2831/pnud_do_indh2017web.pdf
- PRICE, R. (2001). The miracle of creolization: a retrospective. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 75.1-2: 35-64.
- PRICHARD, W. (1939). The Effects of the Civil War on the Louisiana Sugar Industry. *The Journal of Southern History*, 5(3), 315-332.
- REDDY, W. M. (2012). *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE*. Chicago: University of Chicago Press.
- REDTRASEX/OTRASEX. (2017). *Sobre violencia institucional de las fuerzas de seguridad hacia las trabajadoras sexuales. Informe Nacional*. Santo Domingo: REDTRASEX/OTRASEX.
- REINHARZ, S. (1992). *Feminist methods in social research*. Oxford: Oxford University Press.
- REMOTTI, F. (1991). La comparazione inter-culturale. Problemi di identità antropologica, *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXII, 1, pp. 25-46.
- REMOTTI, F. (2016). "But the forest does know it..." Persistence of omusitu in the BaNande culture and thought (Democratic Republic of Congo). *Kervan. International Journal of Afro-Asiatic Studies*, (20).
- RIBEIRO COROSSACZ, V., & GRIBALDO, A. (2010). *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e il maschile*. Verona: Ombre Corte.

- RIVERA-RIDEAU, P. R. (2015). *Remixing Reggaetón: the cultural politics of race in Puerto Rico*. Durham: Duke University Press.
- RIVEROS, N. (2014). *Estado de la cuestión de la población de los bateyes dominicanos en relación a la documentación*. Santo Domingo: Observatorio Migrantes del Caribe (OBMICA). Disponible da: <http://obmica.org/images/Publicaciones/Libros/Riveros%202014%20Bateyes%20y%20documentacion.pdf>
- ROBBEN, A. C. (1996). Ethnographic seduction, transference, and resistance in dialogues about terror and violence in Argentina. *Ethos*, 71-106.
- ROBERTSON, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Thousand Oaks: Sage.
- ROBICHAUX, D. (2007). Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar. *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*, 27-75.
- ROBIN, L. H. D & TURITS, R. (1993). Historias de terror y los terrores de la historia: la masacre haitiana de 1937 en la República Dominicana. *Estudios Sociales* 26 (92): 65–76.
- ROLAND, C. P. (1997). *Louisiana sugar plantations during the Civil War*. Baton Rouge: LSU Press.
- ROORDA, E. P. (1996). Genocide next door: The good neighbor policy, the Trujillo regime, and the Haitian massacre of 1937. *Diplomatic History*, 20.3: 301-319.
- ROORDA, E. P. (1998). *The dictator next door: The good neighbor policy and the Trujillo regime in the Dominican Republic, 1930-1945*. Durham: Duke University Press.
- RYAN, W. (1976). *Blaming the victim*. New York: Vintage.
- SAFA, H. (2018 [1995]). *The myth of the male breadwinner: Women and industrialization in the Caribbean*. London: Routledge.
- SAHLINS, M. (2012). *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- SALSI, F. (2014). Prostituzioni. In RICCIO, B. *Antropologia e migrazioni*. Roma: CISU.
- SANTANA, R. M.; PORTILLO, M. N. (1993). La familia esclava urbana en San Juan en el siglo XIX. *Revista de ciencias sociales [Puerto Rico]*, 30.12: 163.
- SARACENO, C. (2017). *L'equivoco della famiglia*. Bari-Roma: Laterza.

- SCHEELE, R. L. (1956). The prominent families of Puerto Rico. In: *The People of Puerto Rico*, 418-62.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1993). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1995). The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current anthropology*, 36(3), 409-440.
- SCHLEIFER, R. (2004). *Hated to death: homophobia violence and Jamaicas HIV/AIDS epidemic*. Human Rights Watch. Disponibile da: <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/jamaica1104.pdf>
- SCHNEIDER, D. M. (2014 [1968]). *American kinship: A cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEIDMAN, S., FISCHER, N., & MEEKS, C. (2007). *Handbook of the new sexuality studies*. London: Routledge.
- SEL. (1986). *El FMI, el Banco Mundial y la crisis latinoamericana*. Sistema Económico Latinoamericano. Siglo Veintiuno.
- SELLERS, J. (2014). *Bachata and Dominican Identity: La Bachata Y La Identidad Dominicana*. Jefferson: McFarland Publishing.
- SERRANO, A. (2007). *Sugar Babies*. Los Angeles: Siren Studios.
- SERUGHETTI, G. (2013). *Uomini che pagano le donne. Dalla strada al web, i clienti nel mercato del sesso contemporaneo*. Roma: Ediesse.
- SHAKESPEARE, W. (2006 [1611]). *La tempesta*. Milano: Feltrinelli.
- SHOSTAK, M. (1981). *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- SINI, C. (2004). *Figure dell'enciclopedia filosofica: transito e verità* (Vol. 24). Milano: Jaca Book.
- SMITH, M. G. (1965). *The plural society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.
- SMITH, M. G. (1962). *Kinship and community in Carriacou*. New Haven: Yale University Press.
- SMITH, R. T. (1956). *The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages*. London: Routledge.

- SMITH, R. T. (1978). The family and the modern world system: Some observations from the Caribbean. *Journal of Family History*, 3(4), 337-360.
- SOLINAS, P. G. (2007). *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*. Lecce: Argo.
- SPRINGFIELD, C. L. (1997). *Daughters of Caliban: Caribbean women in the twentieth century*. Bloomington: Indiana University Press.
- STACEY, J. (1993). Good riddance to" the family": A response to David Popenoe. *Journal of Marriage and Family*, 55(3), 545-547.
- STOLCKE, V. (2003). La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil. *Desacatos*, 13: 134-151.
- STUART, S. (1996). Female-headed families: a comparative perspective of the Caribbean and the developed world. *Gender & Development*, 4.2: 28-34.
- TABET, P. (2004). *La grande beffa: sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Catanzaro: Rubbettino Editore.
- TABET, P. (2014). *Le dita tagliate*. Roma: Ediesse.
- TABET, P. (2016). *La pelle giusta*. Torino: Einaudi.
- TAUSSIG, M. (2017). *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*. Roma: DeriveApprodi.
- TAVERNIER, L. (2007). The Stigma of Blackness: Haitians, Dominicans, and Antihaitianismo in the Dominican Republic. *Remix: Damage, Shame and Resistance*, 76.
- TEJEDA, D. (2014). Prologo. In SELLERS, J. (2014). *Bachata and Dominican Identity: La Bachata Y La Identidad Dominicana*. Jefferson: McFarland Publishing.
- TEJEDA, D. (2002). *La pasión danzaria: música y baile en el Caribe a través del merengue y la bachata*. Santo Domingo: Academia de Ciencias de República Dominicana.
- TORRES, G. S., & TUDELA, J.A.G. (2015). Una Aproximación a la organización familiar en El Batey de las Cruces, Contramaestre (Santiago de Cuba): A propósito del grupo étnico haitiano. *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 4.4: 18-32.
- TRAMMA, S. (2009). *Che cos'è l'educazione informale*. Roma: Carocci.
- TROUILLOT, M. R. (1992). The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 19-42.

- TROUILLOT, M. R. (2002). The otherwise modern. *Critically modern: Alternatives, alterities, anthropologies*, 220-237.
- TROUILLOT, M. R. (2016). *Global transformations: Anthropology and the modern world*. New York: Springer.
- TURITS, R. L. (2002). A world destroyed, a nation imposed: The 1937 Haitian massacre in the Dominican Republic. *Hispanic American Historical Review*, 82.3: 589-635.
- TURITS, R. L. (2004). *Foundations of despotism: peasants, the Trujillo regime, and modernity in Dominican history*. Stanford: Stanford University Press.
- TVETE, M. K. (2007). *Bachata life. Social identity in the Dominican Republic through the lens of a musical tradition*. MA thesis. Department of Social Anthropology. University of Bergen, Norway. Disponible da: http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/17864/Master%20thesis_Mia%20Katrine%20Tvete.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- TYLER, S. A. (1997 [1986]). *L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto*, in MARCUS, G. E., & CLIFFORS, J. (1997 [1986]). *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi.
- UNHCR, UNICEF & UNPD. (2014). *Reporte de Estudio Línea Base. Proyecto Inter-agencial Seguridad Humana en los Bateyes de la República Dominicana*. Santo Domingo. Disponible da: https://www.undp.org/content/dam/dominican_republic/docs/medioambiente/publicaciones/pnud_do_reporte%20bateyes%20web.pdf
- UNHCR. (2015). *Mid-Year Trends 2014. United Nations High Commissioner for Refugees*. United Nations High Commissioner for Refugees. Geneva. Disponible da: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/54aa91d89.pdf>
- UNHCR. (2016). Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados Relativo al período comprendido entre el 1 de julio de 2015 y el 30 de junio de 2016. Asamblea General. Suplemento núm. 12 (A/71/12). New York: United Nations High Commissioner for Refugees. Disponible da: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2017/10993.pdf?file=fileadmin/Documentos/BDL/2017/10993>
- USDOL. (2013). *Public Report of Review of U.S. Submission 2011-03 (Dominican Republic)*. Office of Trade and Labor Affairs. Bureau of International Labor Affairs. U.S. Department of Labor. September 27, 2013. Disponible da: <https://www.dol.gov/sites/dolgov/files/ILAB/legacy/files/20130926DR.pdf>

- VALDEZ, P. A. (1999). *Bachata del ángel caído: novela*. San Juan: Isla Negra Editores.
- VEGA, M. (2014, 28 gennaio). Reseña histórica batey Las Pajas en Hato Mayor. *Atacando*. Disponible da: <http://atacandodigital.blogspot.com/2014/01/resena-historica-batey-las-pajas-en.html>
- VERITÉ. (2012). *Research on indicators of forced labor in the Supply Chain of Sugar in the Dominican Republic*. Amherst: Verité. Fair Labor Worldwide. Disponible da: https://www.verite.org/wp-content/uploads/2016/11/Research-on-Indicators-of-Forced-Labor-in-the-Dominican-Republic-Sugar-Sector_9.18.pdf
- VIDA/GARR. (2002). *Tras las huellas de los braceros: una investigación sobre las condiciones de contratación y trabajo de braceros haitianos en la zafra azucarera del Ingenio Barahona*. Santo Domingo: Plataforma Vida/Groupe d'Appui aux Repatriés et aux Refugiés.
- WAGLEY, C. (1965). *On the concept of social race in the Americas. Contemporary cultures and societies of Latin America*. New York: Random House.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: New York Academic Press.
- WEEKS, K. (2017). Down with Love: Feminist Critique and the New Ideologies of Work. *Women's Studies Quarterly*, 45(3/4), 37-58.
- WEINER, A. B. (1976). *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press.
- WILLIAMS, E. (1944). *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- WILSON, P. (1969). Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnography. *Man* 4, no. 2.
- WILSON, P. (1973). *Crab Antics: The Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven: Yale University Press.
- WILSON, P. (1974). *Oscar: A Study in the Nature of Sanity*. New York: Waveland.
- WINTHER, T., & WILHITE, H. (2015). Tentacles of modernity: why electricity needs anthropology. *Cultural Anthropology*, 30.4: 569-577.
- WIRCR. (1945). *West India Royal Commission Report* (London: HMSO, 1945), Command 6607, 220-22.

WOLF, E. R. (2010 [1982]). *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

WOODING, B., MOSELEY-WILLIAMS, R. D. (2004). *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. Santo Domingo: Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID) Disponible da: <http://www.progressio.org.uk/sites/default/files/Inmigrantes%20haitianos.pdf>

ZECCA CASTEL, R. (2015). *Come schiavi in libertà. Vita e lavoro dei tagliatori di canna da zucchero haitiani in Repubblica Dominicana*. Salerno: Arcoiris.

ZECCA, A., & TSI. (2006). *Inferno di Zucchero*. Milano/Lugano: Zecca/TSI.

ZELIZER, V. (2005). *The Purchase of Intimacy*. Princeton: Princeton University Press.

