

**STUDIO DI ANTROPO-LETTERATURA APPLICATA ALLA
NASCITA DI UNA LEGGENDA IN AMBITO DI MIGRAZIONE:
PROCESSI DI EROIZZAZIONE NELL'IMMIGRAZIONE
MAGREBINA ED EQUATORIANA DEL LEVANTE SPAGNOLO**

*ANTHROPOLITERATURE APPLIED TO THE STUDY OF LEGEND IN
MIGRATIONS CONTEXTS: HEROIZATION PROCESSES IN MAGHREBI
AND ECUADORIAN IMMIGRATION IN CARTAGENA'S COUNTRYSIDE*

Santiago Fernández Ardanaz*

Universidad Miguel Hernández de Elche

Cecilia Menicucci**

Ricercatore indipendente

Riassunto

L'antropologo, come anche lo storico o il filologo, solitamente si ritrova con leggende già pronte e rifinite dalla trasmissione e con le funzioni che ogni fase della società attribuisce loro. Questa volta l'antropologo si trova di fronte al fenomeno dell'ecclosione stessa di una leggenda e per di più in un ambito d'interculturalità, ossia di scambi e filtri culturali: l'area dei flussi migratori nella regione di Murcia. Il ricercatore ha potuto assistere, durante il proprio lavoro di campo, alla genesi di una leggenda e al suo successivo sviluppo, con varie mutazioni, ricezioni e interpretazioni, e ha potuto studiare quindi dal vivo il fenomeno, mano a mano che esso sorgeva ed evolveva. Così gli autori hanno potuto applicare a un fenomeno in continuo divenire le più incisive prospettive della moderna antropo-letteratura che considera i testi etnografici come soggetti vivi, in continua trasformazione e interazione con i soggetti del proprio contesto culturale.

Parole chiave: Antropoletteratura. Testo orale. Etnolinguistica. Meccanismi di inculturazione. Acculturazione.

Abstract

The anthropologist, as the historian or the philologist, usually encounters the legends already done and polished by the transmission and the functions which are conferred by society. On this occasion, the anthropologist is before the dawn of the legend, precisely in a context of interculturality, interchanges and cultural screens: the field of migratory flows in Murcia region. The researcher has been able to witness, in his same work field, to its genesis, development, variations, mutations, receptions and interpretations, and he has been able to study the phenomenon live. In this way, it is possible to apply the modern perspectives that anthropoliterature offers, to the emerged texts in the development process of legend. There appears the live text as a subject of social interaction, with the capacity of transculturation.

Key words: Anthropoliterature. Oral text. Ethnolinguistics. Mechanisms of endoculturation. Cultural adaptation.

* Santiago Fernández Ardanaz è un dottore e professore alla Universidad Miguel Hernández de Elche.

* Cecilia Menicucci è un ricercatore indipendente.

Il nostro studio di campo si è svolto tra il 1995 e il 2003 nella regione autonoma di Mursia (situata nella zona meridionale del Levante mediterraneo spagnolo), più esattamente a Torre Pacheco e nelle immediate aree circostanti denominate “Campo di Cartagena”. Centro del nostro interesse era il fenomeno complessivo dei processi migratori in queste località in tutte le sue dimensioni e fasi evolutive; dovevamo considerare, quindi, non solo i movimenti di immigrati originari di altre zone spagnole o di altre nazioni (granadini, mursiani dell’entroterra, manceghi, marocchini e magrebini, equatoriani, ucraini...), ma anche quelli di cui erano stati protagonisti gli stessi abitanti di Torre Pacheco (e quindi distinzione tra nucleo primigenio, reduci dall’emigrazione in Europa, nuove generazioni originarie della cittadina e qui stabilmente insediate come “torrepachequeros”). Fra le molteplici dimensioni del fenomeno, studiavamo anche il linguaggio ibrido che stava nascendo, le nuove formule di conversazione e i nuovi modelli culturali che si stavano delineando nei diversi ambiti di incontro, scontro o semplice scambio culturale. Una delle miniere di materiale era rappresentata dalle narrazioni che gli stessi interessati facevano dell’avventura di “attraversare i mari” sociali e culturali che era toccata loro di vivere, personalmente o attraverso i racconti narrati da altri. Tra questi ultimi, ci imbattemmo in un nucleo al principio apparentemente anedddotico (una notizia di cronaca nera), ma che presto cominciò a crescere sotto i nostri occhi e a subire mutazioni mano a mano che cambiava bocca o luogo o contesto o, più semplicemente, col passare del tempo. È la storia di Mahmed Al-Halib. Vediamo ora il testo del nucleo così come ci arrivò la prima volta e come lo trascrivemmo sul nostro quaderno di campo, integrando le varianti dei tre informanti da cui lo raccogliemmo; in esso, il narratore A3 figura come relatore principale e si segnalano fra parentesi le varianti degli altri due:

(Testo n° 1)

*Mahmed Al-Halib realizzò il suo sogno:
aveva attraversato il mare (var. A1: di notte e a diciotto anni)
e due anni dopo aveva tanti soldi (var. A2: ai suoi piedi)
che non gli entravano in valigia (var. A2: nella sua vecchia sacca da viaggio).
(var. A1: Non chiedergli come gli arrivarono:*

*Allà guardò da un'altra parte
 e la cieca Fortuna gli portò (var. A1: una notte)
 un sacco pieno di soldi e una bella spagnola
 (var. A2: e una uri* dagli occhi verde oliva).
 Ma Allà girò la testa
 (var. A2: fissò di nuovo gli occhi su di lui)
 e lo scoprì (var. A3: e lo spogliò).
 Una mattina Mahmed Al-Halib era lì con la testa rotta
 (var. A1 e A2: sotto un mucchio di pietre insanguinate).*

(Trascrizione del 2 e 4 febbraio 1996).

* “uri”: adattamento della parola araba “a l - h ʔ r “ , propriamente “le fanciulle dagli occhi neri” , spesso ricorrente nel Corano per designare esseri di sesso femminile dalla verginità perpetuamente rinnovata, che si accompagnano ai beati nel paradiso islamico.

Avemmo la sensazione, fin d'allora, che si trattasse di una storia enigmatica. Era chiaro che questa prima narrazione non rispondeva certamente ai canoni propri di una cronaca, tantomeno di una giornalistica (fondata sulle risposte alle classiche sei domande). Poco a poco, però, i primi riscontri di cronaca cominciarono ad arrivare. Durante quell'estate ottenni dalla polizia di Cartagena alcune risposte: Mahmed Al-Halib era marocchino, di un paesino sulle montagne del Rif; era arrivato alla zona di Cartagena nel novembre del 1994 e il 22 dicembre di quello stesso anno gli toccò la lotteria. Non disse niente a nessuno e scomparve dal circolo dei suoi compatrioti e dall'intera rete dei propri familiari: era andato a vivere a Moratalla, in una zona dell'entroterra montagnoso della provincia di Mursia, insieme a una mursiana. Ma qualcuno lo scoprì e lo accusò di essere un “infedele” per aver commesso atto d'eresia e idolatria, prima infrangendo la proibizione di giocare alla lotteria e poi dileguandosi senza condividere la vincita con i suoi, il che equivaleva alla violazione del sacro patto di fedeltà alla propria famiglia. Gli tesero un agguato e lo lapidarono fino alla

morte. Secondo la polizia, il vero ed unico motivo dell'omicidio era che il ragazzo se n'era andato con tutti i soldi e non aveva condiviso niente né col famiglia vera e propria né con il "gruppo 'famigliare' di emigrazione".

Avevo quasi dimenticato quel fatto di cronaca nera quando, durante una riunione -e successiva festa- con un gruppo di marocchini in una casa di campagna di Torre Pacheco, ascoltai prima un racconto e poi una versione salmodiata di quest'ultimo che mi lasciarono a bocca aperta e mi suscitavano un mare di interrogativi e riflessioni varie:

(Testo n° 2)

*Abi, abi, abi, ascoltate la mia storia,
è la storia di un amico che abbiamo perduto,
stregato dagli occhi verde oliva di una uri del nord del mare.*

*Abi, abi, abi... che anch'io sogno lui,
che il suo sogno è il mio sogno:
seduto su un mucchio di oro spagnolo,
con la testa adagiata sui bianchi seni
della mia amica dagli occhi verdi.*

*Abi, abi, abi... che non m'importa peccare,
se raggiungo il mio sogno.*

*Aspetterò come il mio eroe Mahmed Al-Halib
che il grande Allà volti la testa
e raccoglierò da terra il biglietto della fortuna,
lo ruberò dalle mani contorte della vecchia Fortuna
e mi nasconderò nell'alcova della mia amica,
tra le montagne della verde Mursia.*

*E se Allà rigira la testa e mi scopre,
che farò, che farò?*

Non mi lascerò ingannare dalle suppliche degli occhi verdi:

*Allà è grande e misericordioso
e mi perdonerà quando abbandonerò il morbido ventre della mia spagnola*

*e riattraverserò di notte il mare col mio sacco nascosto
e lo aprirò solo dopo aver chiamato mia madre e le mie sorelle.*

*Riceverò l'abbraccio dei miei
e canteremo felici alle nozze delle mie sorelle,
e mia madre mi guarderà con occhi fieri ed orgogliosi,
perché avrò seguito anch'io le orme
del grande Mahmed Al-Halib.*

(Trascrizione del 19 novembre 1998)

Il recitativo era breve, ma attrassero subito la mia attenzione sia la somiglianza con la prima versione della storia che era arrivata ai nostri orecchi, sia le significative varianti che questo canto conteneva rispetto a quella prima versione della storia di Mahmed Al-Halib, come pure rispetto ai dati del fatto di cronaca. Questa versione, che definimmo “canzone romanziata” per lo stile della composizione, i suoi ritmi e le ripetizioni che richiamavano alla mente il “romance” spagnolo (composizione poetica assai coltivata in Spagna fin dal Medioevo, generalmente ottosilaba, con versi pari rimati in assonanza, spesso scritta in ottonari accoppiati) si arricchì di ulteriori varianti ad opera di altri cantori di Torre Pacheco; due di esse potemmo rintracciarle perfino fuori del cosiddetto Campo di Cartagena (esattamente a Mazarrón) e le offriamo tra parentesi nel seguente testo, segnalandole con B2 e B3 rispettivamente:

(Testo n° 3)

(var. B2: sogno di Mahmed, il sogno di tutti).

*Mahmed oltrepassò il mare del nord,
di sedersi sognava su di un sacco d'oro
e di reclinare la testa tra i bianchi seni
dell'amore dei suoi avi,*

(var. B3: la bella uri spagnola dagli occhi verde oliva).

*Allà guardò da un'altra parte
e il sogno si realizzò.*

(var. B2 e B3:Ma Mahmed non si svegliò più:

*fuggí con i suoi sogni
e non tornò mai più).*
*Io voglio sognare e voglio tornare,
sedermi sul sacco d'oro,
sentire i soavi baci della uri dagli occhi verdi
e poi tornare, tornare,*
(var. B3: tornare a vivere, tornare a sognare).
(var. B2 e B3: Voglio sognare, voglio vivere e voglio tornare).

(Trascrizione effettuata a Torre Pacheco il 9 dicembre 1998. Le varianti fra parentesi furono raccolte da altri cantori a Mazarrón).

Qualche giorno dopo, due marocchini del gruppo, che avevano assistito sia alla narrazione salmodiata che all'esecuzione secondo la versione di Torre Pacheco, vista la speciale attenzione con cui seguivo e prendevo nota, mi chiamarono in disparte "perché la storia di Mahmed Al-Halib non era come ce l'avevano raccontata quella sera". Incuriosito al massimo, non mi diedi pace finché non riuscii a incontrarmi di nuovo qualche giorno dopo con uno di loro, che mi cantò la storia in questo modo:

(Testo n° 4)

*Ascoltate, ascoltate:
questa è la vera storia di Mahmed Al-Halib,
un uomo come noi,
che perse la testa e la fede per i soldi
e per gli inganni di una donna dell'altro lato del mare del nord,
ma a cui la misericordia di Allà aprì gli occhi
e fece grande tra i grandi.
Mahmed Al-Halib fino ai diciotto anni era pastore di capre
a casa sua, tra le colline di Ahfi,
nella sua famiglia, dove faceva da padre*

*ai suoi tre fratelli piú piccoli
e alle sue quattro sorelle piú grandi ,
ché suo padre si era perso nelle città della bruma del nord.*

*Una sera arrivò ad Ahfi lo zio materno di ritorno dalla Spagna.
Mahmed indossò i pantaloni, la giacca e le scarpe di suo zio
e una nera notte se ne andò con lo zio e i cugini in Spagna.*

*Tutto quel che mangiava e vestiva lo doveva a suo zio,
anche i soldi che aveva lasciato a sua madre partendo.*

*Mahmed conosceva il patto, il patto della santa legge della famiglia,
e Mahmed era fedele al patto.*

*Un giorno s'immerse negli occhi verdi di una uri spagnola,
lo stesso giorno raccolse da terra il viso della nera Fortuna
e quello stesso giorno la volubile Fortuna lo ricoprì di soldi.*

*Riempì Mahmed il suo sacco a pelo
e il giorno dopo Mahmed dormiva tra bianchi seni ,
quelli della uri dagli occhi verde oliva,
lontano dai suoi, tra le montagne verdi di Murcia.*

*Beveva l'inebriante nettare della vigna proibita
e dormiva, dimentico del proprio nome e dei propri affetti.*

*Un giorno suo cugino Saldrim lo vide fra gli olivi
nel giardino della bella uri delle montagne di Murcia:
lo salutò, ma Mahmed non lo riconobbe.*

*Tornò Saldrim con lo zio e i cugini di Mahmed,
dovettero colpirlo con pietre fino a farlo sanguinare:
finalmente Mahmed si svegliò,
ricordò il santo patto e prese a battersi la fronte con pietre insanguinate.*

Suo zio e i suoi cugini lo rialzarono.

*Mahmed li abbracciò e pianse fiumi di lacrime,
si spogliò dei suoi vestiti e abbandonò il soave grembo della sua amata.*

*Ricordò le sue colline, la sua casa, sua madre e le sue sorelle,
e con il sacco nascosto riattraversò il mare e risalì verso casa.*

*Mahmed vive tra i suoi fratelli,
comprò campi e ricostruì la casa dei suoi,
fu generoso con le sue sorelle e le maritò con i migliori partiti.*

*Mahmed non è morto fra i cristiani,
fu suo zio a divulgare la storia che era morto lapidato.
Mahmed vive felice a Abfì,
dedica la sua vita a studiare ciò che non poté da giovane,
legge la Santa Parola ed è maestro di vita tra i suoi.*

(Trascrizione del 18 dicembre 1998).

Passarono alcune settimane, finché l'altro marocchino, che era stato presente la notte della narrazione salmodiata, mi chiamò per raccontarmi la sua “vera storia di Mahmed Al-Halib”. Devo precisare che questo informante era nientemeno che un muftí itinerante, molto amato ed apprezzato da tutti i marocchini del Rif.

(Testo n° 5)

Mahmed Al-Halib era nato nella frontiera del Rif con l'Algeria, in un paese che si chiama Abfì. Suo padre era emigrato in Francia e in Belgio, ma non era piú tornato a casa. Aveva tre fratelli piú piccoli di lui e quattro sorelle maggiori di età diverse. Non è vero che fosse pastore di capre; o almeno non faceva solo questo: i suoi nonni materni avevano delle terre e dei greggi di capre, ma Mahmed, fin da piccolissimo, aveva dimostrato una grande intelligenza, capace di fargli ripetere a memoria le spiegazioni del muftí nella moschea. E difatti Mahmed aveva continuato a studiare nella scuola coranica di Abfì. La sua partenza per la Spagna ebbe luogo in quanto collegata al compito di assistere i suoi fratelli nella preghiera. Quando arrivò ad Almeria, Mahmed aveva ventisei anni e si dedicò al lavoro e al sostegno dei suoi fratelli. Tutti gli volevano bene, perché aveva un animo generoso e abnegato. Era molto in contatto con alcune ONG di assistenza dell'immigrante e lì conobbe quella che sarebbe poi stata occasione di peccato e pentimento. Non è chiaro se Mahmed giocasse alla lotteria infrangendo le norme piú sacre (il che è impensabile in un uomo come lui), o se ricevesse invece qualche importante aiuto economico da parte di un fratello d'immigrazione che si era arricchito. Quel che è certo è che i soldi e il morbido grembo di una donna spagnola sono le tentazioni piú forti per un credente marocchino. Noi le chiamiamo le ‘tentazioni dei nostri nonni’. In tutti i nostri racconti la donna spagnola, quella dall'altro lato del mar del nord, è la uri dagli occhi verde oliva, i seni bianchi e il morbido grembo. Certo è che Mahmed sparì. Secondo la polizia, fu ritrovato in un paese tra le

montagne di Murcia, Moratalla, con la testa massacrata a sassate. Ma il cadavere era così sfigurato che nessuno credette che era quello di Mahmed. Quel che è certo, a quanto dicono, è che Mahmed Al-Halib ricomparve anni dopo nel suo paese natale, Abfí, ricco e dedito all'assistenza dei poveri, allo studio della Santa Parola e alla preghiera. Si sarebbe arricchito in Francia commerciando moto e auto usate. Oggi, quindi, è un esempio per tutti: un uomo benedetto da Allà, ricco e che vive felice e contento coi suoi figli e i suoi fratelli, che ha potuto adempiere ai suoi sacri obblighi nei confronti della propria famiglia. Raccontano anche di come le sue sorelle si siano potute sposare secondo la legge di Allà.

(Trascrizione del 12 giugno 1999).

Tra il giugno del 1999 e il gennaio del 2003 continuarono ad arrivare ai miei orecchi (e a quelli dei miei collaboratori, che le riunirono per conto loro) alcune canzoni brevi che, per il loro primo verso, abbiamo denominato “canzoni della buona stella” e “canzoni del sacco d’oro”. Le presentiamo ordinate in colonna per una più facile visualizzazione delle varianti.

(Testo n° 6)

C. 1	C. 2	C. 3
<i>Nato da una buona stella</i>	<i>Nato da una buona stella</i>	<i>Una buona stella brillava</i>
<i>Mahmed Al-Halib</i>	<i>Mahmed Al-Halib</i>	<i>Mahmed Al-Halib</i>
<i>dall'altra parte del mare</i>	<i>attraversato il mare del Nord</i>	<i>e una volta attraversato il mare</i>
<i>trovò il suo tesoro</i>	<i>trovò il suo tesoro</i>	<i>trovò il suo tesoro</i>
<i>un sacco pieno d'oro</i>	<i>un sacco pieno d'oro</i>	<i>un sacco pieno d'oro</i>
<i>e i seni soavi</i>	<i>e i bianchi seni</i>	<i>e i bianchi seni</i>
<i>di una uri ingannatrice.</i>	<i>di una uri spagnola.</i>	<i>di una donna senza pudore.</i>
<i>Perché sognar non si può</i>	<i>Perché sognar non si può</i>	<i>Perché sognar non si può</i>
<i>di tornare ricco e libero?</i>	<i>di tornare ricco e libero?</i>	<i>di tornare ricco e libero?</i>

D. 1	D. 2
<p><i>Un sacco vuoto portava</i> <i>Mahmed Al-Halib</i> <i>mentre</i> <i>attraversava il mare</i> <i>ma quando tornò</i> <i>tanto pieno il suo sacco era</i> <i>che da barca gli serví.</i> <i>che gli tolgano ora il ballo già ballato!</i> <i>che gli tolgano ora il ballo già ballato!</i> <i>Mahmed venne e ritornò</i> <i>e per sempre restò.</i></p>	<p><i>Un sacco vuoto portava</i> <i>Mahmed Al-Halib</i> <i>mentre per la prima volta</i> <i>attraversava il mare</i> <i>ma quando fece ritorno</i> <i>tanto grosso il suo sacco era</i> <i>che da barca gli serví.</i> <i>che gli tolgano ora il ballo già ballato!</i> <i>che gli tolgano ora il ballo già ballato!</i> <i>Venne e ritornò</i> <i>Mahmed, Mahmed, Mahmed.</i></p>

La “ciliegina sulla torta” di questo processo di eroizzazione e di mutazione in ambito interculturale la trovai in una festa equatoriana a Totana, altro campo di studio nella zona dell’entroterra mursiano, da noi visitato assiduamente negli ultimi sette anni. Quel che non mi sarei mai potuto aspettare era di sentire che Mahmed Al-Halib si era tramutato in ... *Majuto Alvares*, eroe equatoriano dell’emigrazione nella “madre patria” spagnola. Vestito di ben altri indumenti, con nomi diversi e danzando al suono di ritmi differenti, ritrovavamo lí, culturalmente ben celato, il nostro Mahmed Al-Halib, il marocchino di Ahfí, sventurato immigrato di Torre Pacheco, infelice vincitore e tragico imboscato nelle verdi montagne di Mursia. Gli stessi nomi di *Mahmed* e *Majuto* (con la medesima pronuncia fortemente aspirata dell’ *-b-* e della *-j-*) e di *Al-Halib* e *Alvares* potrebbero avere in comune alcune somiglianze foniche. Ma passiamo ad esaminare la narrazione cantata di Totana e poi giudicheremo:

(Testo n° 8)

Majuto Alvares, piccolo ma agguerrito,
arrivò lí Majuto Alvares con la sua vecchia valigia,
attraversò lo”Stagno” come i vecchi “Indiani”**,*

*però Majuto Alvarez lo fece per succhiare il latte dalla Madre Patria.
 Pieno di sogni arrivò, e con la valigia vuota.
 Majuto Alvarez arrivò, dopo aver attraversato lo “Stagno” arrivò.
 E sognò, Majuto Alvarez, con tutte le sue forze sognò.
 Sognò di tornare, tornare e...tornare...col sacco pieno tornare.
 Coi quattrini che gli restavano comprò un bigliettino della lotteria di Natale
 e ai piedi del Bambino Divino li sistemò.
 Ed ecco che gli inviò subito un regalino il Bambino Divino:
 un sacco pieno, pieno, pieno gli diede.
 E Majuto Alvarez tornò, tornò, sí tornòòò,
 col sacco pieno tornò.
 Tornò, Majuto Alvarez, piccolo ma agguerrito .*

(Trascrizione effettuata a Totana il 9 giugno del 2000)

* ”Stagno” è la denominazione scherzosa e popolare con cui gli ispanoamericani e gli stessi spagnoli indicano l’oceano Atlantico che li separa .

** “Indiani” è un’altra denominazione scherzosa e popolare che sia gli spagnoli che gli ispanoamericani usano per segnalare quegli spagnoli emigrati in Latinoamerica e che, arricchitisi, tornano in Spagna.

Processo di formazione della leggenda

In questa leggenda possiamo distinguere innanzitutto il *fatto di cronaca*; esso ha dato origine al nucleo iniziale ed ha esercitato la funzione di *polarizzazione* di tutta una serie di elementi, che vanno da quelli sociologici a quelli rappresentativi-simbolici, da quelli che costituiscono la *forza della notizia* (sorprendente, straordinaria, con la tipica semiologia del successo e dell'esemplarità) a quelli che costituiscono i segni di soddisfacimento emotivo dei sogni, degli aneliti, dei progetti di vita. Quando, nel febbraio del 1996, annotammo la prima narrazione, questa aveva già percorso il lungo tratto che va dal fatto di cronaca alla sua prima ricezione sociale e culturale, grazie al proprio inserimento in un contesto marcato da determinati segni culturali, concretamente di tipo religioso.

Il fatto di cronaca era singolare, straordinario, con una potenza di richiamo notevole e capace, quindi, di attrarre l'attenzione e di stimolare l'immaginazione del ricevente. Proprio quel che si dice una "notizia": che un giovane riesca a vincere un premio della lotteria è qualcosa di interessante e invidiabile, ma se il giovane è un immigrato marocchino recentemente arrivato, allora il fatto mette in moto con più forza tutti i meccanismi dell'immaginazione, specialmente nell'ambito del proprio gruppo sociale e culturale. Quest'ultimo è il primo contesto che genera il resto della notizia: questa, infatti, non finisce con la meraviglia di ricevere un premio della lotteria di Natale, ma continua con la scomparsa-fuga del fortunato giovane marocchino e con il suo rifugiarsi nell'amore di una bella mursiana. Secondo il contesto culturale del suo gruppo di origine, il giovane non ha realizzato solo il sogno di ogni immigrante di diventare ricco, ma anche la segreta (perché *proibita*) aspirazione di conquistare l'amore di una "uri spagnola dagli occhi verde oliva". Entrambi i desideri hanno seguito la strada del proibito: giocare alla lotteria suppone un peccato di idolatria –per il desiderio del denaro in sé e per la volontà di forzare il destino che è solo "nelle mani di Allà"–, mentre il "possesso" della uri straniera viola un tabù religioso e culturale. Sarà precisamente questa rottura, questo oltrepassare i limiti della rettitudine e degli obblighi che vincolano al proprio gruppo di origine, a scatenare la tragedia che costituisce l'epilogo della notizia : riconoscimento delle trasgressioni e conseguente imposizione del castigo da parte del gruppo e ,quindi, esecuzione della condanna a morte mediante lapidazione.

Fin qui la notizia, diciamo sociologica e antropologica, così come la annotammo per la prima volta e la confrontammo con la versione dei fatti fornita dalla polizia. A partire da questo momento sarà l'interpretazione emotiva, religiosa, sociale e culturale del mondo dell'immigrazione a generare una serie di nuovi elementi. Il fatto di cronaca comincia a subire il processo di decantazione dei filtri culturali che trasformano il punto di partenza attraverso i meccanismi della struttura parentale, inaspriti dai fermenti religiosi che fungono da trasformatori di tutti gli elementi che componevano il punto di partenza della notizia.

Dobbiamo sottolineare in primo luogo la *collocazione del fatto in chiave religiosa*, che costituisce la prima fase dell'evoluzione della leggenda, quella testimoniata dalla narrazione n° 1. “Non chiedergli come gli arrivarono i soldi” che “non gli entravano in valigia” dice la prima versione della leggenda. La risposta è significativa per un credente islamico: “Allà guardò da un'altra parte e la dea bendata [“la cieca Fortuna”] gli portò un sacco pieno di soldi e una bella uri dagli occhi verde oliva“. Niente di male accade sotto lo sguardo di Allà: il male accade quando il suo sguardo si allontana. Un male che ha un doppio volto, perché da una parte suppone la realizzazione del sogno di ogni immigrante, mentre dall'altra cela gli oscuri desideri di trasgressione di ogni uomo. Il castigo non è visto come un male ma come una purificazione: “Ma Allà girò la testa e lo scoprì”. Il castigo non è da parte dei lapidatori (semplici strumenti) : fa parte del disegno di Allà; difatti, la lapidazione è vista come un atto rituale sotto lo sguardo di Allà che esige l'espiazione con la morte.

Trasformazione simbolica

La seconda fase è costituita da due momenti. Il primo è quello della **identificazione collettiva** di tutta una popolazione di immigranti con i sogni del protagonista: *attraversare il mare del nord sognando un sacco d'oro e l'amore dei suoi avi*; il secondo è quello della **dissociazione** rispetto al comportamento sbagliato del protagonista: “*Ma Mahmed non si svegliò più, fuggì con i suoi sogni e non tornò più*”, mentre “*io voglio sognare, voglio vivere e voglio tornare*”. La dissociazione parte dal riconoscimento della misericordia e la grandezza di Allà e, pertanto, della sua capacità di perdonare e la potestà di stabilire, insieme alla grazia della vita, anche un nuovo piano con cui l'uomo possa rifarsi un'esistenza. A sua volta la

funzione di questa dissociazione è quella di fungere da cardine alla terza fase dell'evoluzione della leggenda.

La simbologia religiosa

Una terza fase dell'evoluzione ci porta all'**eroizzazione** della figura del protagonista e alla conseguente **identificazione personale** con quest'ultimo per ottenere, attraverso l'imitazione dell'eroe, il **riconoscimento sociale**.

Grazie ad una previa fase di riconoscimento della misericordia di Allà, il rituale della lapidazione assume sia la funzione di permettere l'originarsi di una serie di cambiamenti nel protagonista, tanto a livello interiore, in rapporto a se stesso (passaggio da "idolatra e infedele" a "pio e fedele" e poi "eroe esemplare"), come anche a livello dei suoi rapporti con la famiglia e viceversa (patto di solidarietà perfetta, fino ad accasare le sorelle), sia, soprattutto, la funzione di annullare gli effetti negativi del superamento trasgressivo dei limiti inviolabili dei tabù, in quanto, dopo la lapidazione, dagli atti illeciti potrà originarsi (nello sviluppo simbolico della leggenda) tutta una serie di atti "buoni", come appunto il ritorno in seno alla famiglia, l'adempimento del patto, il rispetto permanente della fedeltà sociale e religiosa. Nel rituale della lapidazione sono già contenuti "*in nuce*" i semi degli ulteriori sviluppi di questa leggenda di mitificazione del tanto anelato Sogno dell'Emigrante. Quest'ultima funzione, che possiamo definire un secondo passaggio dell'interpretazione in chiave religiosa, costituisce la vena che percorre tutti gli altri elementi generatisi nel corso dello sviluppo della leggenda. Rappresenta la verifica della trasformazione culturale del fatto di cronaca.

La successiva sottolineatura scaturisce dalla lettura della seconda versione salmodiata "Ahi, ahi, ahi" (testo n° 2), che il cantore narra in prima persona. Per la prima volta notiamo l'*identificazione personale* con il protagonista della storia. Tale identificazione del cantore e dell'ascoltatore con il protagonista rivela che già ha avuto luogo, nell'immaginario collettivo, la trasformazione di Mahmed in eroe e modello esemplare, con la graduale trasformazione di tutti gli elementi negativi in positivi, in ideali di condotta: "...*che anch'io sogno lui, il suo sogno è il mio sogno[...]ahi,ahi,ahi... che non m'importa peccare se raggiungo il mio sogno*". Nelle aspettative del cantore, immedesimato nell'eroe, la chiave dei cambiamenti si trova

“nel perdono di Allà grande e misericordioso”, condizionato dall’adempimento, al ritorno, del patto familiare: “*Riceverò l’abbraccio dei miei e canteremo felici nelle nozze delle mie sorelle*”. Il cantore, in questa sua assimilazione al modello, non fa che “seguire le orme del grande Mahmed Al-Halib”. In questa versione si ritrovano già tutti gli elementi di eroizzazione tipici della tradizione islamica, che appariranno poi pienamente sviluppati, secondo canoni ormai agiografici, nella versione “Ascoltate, ascoltate” (del testo n°4, in cui si parla già direttamente dell’ “eroe”).

Sarà meglio evidenziare, a questo punto, almeno alcune di queste *fasi di eroizzazione*, che ritroveremo poi, nella versione raccontata dal muftí (testo n° 5), semplicemente piú elaborate e piú esplicitamente espresse. In primo luogo la **scomparsa** del protagonista : una specie di occultamento con cui si simbolizza una *morte catartica*, originata dalla lapidazione culturale e che permette al muftí (“certo è che Mahmed sparí “) di operare l’opportuna trasmutazione-conversione del trasgressore in eroe col ricorso alla deturpazione del cadavere per rederlo irriconoscibile. La seconda fase è quella della **ricomparsa** del protagonista trasformato in eroe: “ ricomparve anni dopo nel suo paese natale, Ahfí, ricco e dedito all’assistenza dei poveri, allo studio della Santa Parola e alla preghiera”, secondo il modello piú perfetto dell’ascesi ispano-almoravide. In questo secondo passaggio si verifica una specie di *riconoscimento* (o “*anagnóresis*”, come dicevano gli antichi tragici e i novellisti alessandrini) dell’eroe da parte di tutto il suo gruppo : innanzitutto quello familiare, poi quello culturale e finalmente quello religioso. La terza fase è rappresentata dall’opera di **autenticazione** che viene riconosciuta alla testimonianza della “gente”; cosí risulterà di grande efficacia quel rosario di supposizioni che il muftí prende a sgranare: “ ...a quanto dicono [...] riapparve” “...si sarebbe arricchito in Francia” “...raccontano anche di come le sue sorelle...”. E’ la trasmissione orale l’incaricata di confermare tutti i passaggi dell’amplificazione della storia, affinché il protagonista possa ritrovarsi trasformato in eroe modello : “Oggi [è una specie di presente sacro], quindi, è un esempio per tutti”. E proprio con il **compimento della Legge di Allà** si passa alla quarta ed ultima fase, coronamento di tutto il rituale narrativo.

Chiavi culturali e transculturali

In tutto il processo di eroizzazione è presente, oltre alla tradizione familiare e a quella religiosa, una **vena secolare** che si manifesta in una specie di *giustificazione dei fatti che tutto sanzionano ed autenticano*. Tale ratifica è preceduta da un'interrogazione che costituisce la base di tutto il processo, la base stessa del mito dell'emigrante: "Perché sognar non si può / di tornare ricco e libero?" (cfr testo n°6, C1-C2-C3).

"Tornare, tornare e tornare" è la giustificazione di tutto, anche della ricchezza, che agevola il rimpatrio benché ottenuta fuori dalla portata dello sguardo di Allà. Le due ultime canzoni trascritte (testo n° 6, D1 e D2) concentrano in una sola espressione (molto popolare in Spagna) tutta la rabbia e il grido di ribellione dell'emigrante: "*Que le quiten lo bailao, que le quiten lo bailao!* (tradotto: 'che gli tolgano ora il ballo già ballato!'), equivalente a 'che provino ora a togliergli le cose piacevoli che ha già vissuto!' e che ricorda il motivo dell' "*Abi, abi, abi...che non m'importa peccare, se raggiungo il mio sogno*" nella versione salmodiata del testo n° 2.

Notiamo, inoltre, il meccanismo dotato di potenza di *creazione inventiva* con cui il filtro religioso agisce sul fatto sociologico e culturale, eliminando tutte le contraddizioni col ricorso a una finzione che potremmo definire da "iperrealismo magico". A una lettura esterna, questo meccanismo appare come una mistificazione se non addirittura un inganno: tutti sanno che il protagonista ha trasgredito e peccato, è stato infedele alle leggi sacre della famiglia e della grande "*umma*" (seno para-ecclesiale di ogni credente islamico) ed è stato punito con la morte (lettura sociologica della polizia). Ma questa è la "lettura falsa degli occhi della carne che subiscono l'inganno dei sensi" (lettura *emic* degli attanti islamici), perché "la vera lettura è quella della fede dell' "*imam*", i cui occhi sanno vedere oltre e scoprire la verità dello sguardo di Allà" (come affermano gli stessi attanti islamici dall'interno dell'ermeneutica propria della loro cultura).

Uno degli elementi più attivi di questo soggetto vivo, che promuove la modificazione continua dell' espressione della leggenda, è il suo *dinamismo transculturale*, e cioè la sua capacità di andare oltre le frontiere culturali dei gruppi creatori del fenomeno stesso, grazie, come si è visto, a meccanismi di *mimetizzazione* (in questo caso concreto quelli relativi ai ritmi musicali che riescono a superare le frontiere create dai nuclei duri dei gruppi chiusi in "quartieri multiculturali" del Levante Spagnolo). Cambiano chiavi e modi espressivi ma sempre intorno a uno stesso asse di strutturazione simbolica. Questa capacità transculturale

è risultata evidente anche nella transizione specifica dei modelli (e relativi codici semiotici) marocchini ai latinoamericani degli equatoriani.

Cerchiamo ora di concludere, lasciando per un'altra occasione tante altre perle nel processo di formazione di questa leggenda, come lo studio della simbologia e del suo ruolo nel dialogo interculturale (e cioè, ad esempio, come vengono usati i simboli sia per difendere i nuclei della propria cultura sia per stabilire dei ponti comuni di comunicazione interculturali), ed altri aspetti come il ruolo delle strutture familiari e para-parentali nelle reti d'immigrazione, la trasformazione del ruolo della donna, il paragone con altri processi mediterranei di eroizzazione, o altri ancora, estremamente interessanti, sempre nell'ambito di questo incontro/scontro tra culture. Così pure, lasciamo per un'altra occasione lo studio comparativo delle due leggende magrebina ed equatoriana, con le loro differenze d'inserimento culturale in seno alla società spagnola e gli aspetti comuni relativi ad entrambi i processi d'immigrazione.

In questa occasione ci basta insistere sul **ruolo della religione** (così tanto diverso nella leggenda magrebina e in quella equatoriana) nella trasformazione del fatto di cronaca e delle ulteriori versioni della narrazione e sulla **potenza transculturale** dei fenomeni culturali in ambito di migrazione. In tal senso abbiamo potuto seguire la riduzione dei fatti e della storia narrata ai criteri del canone tradizionale religioso, seguendo i dettami culturali da una parte d'ispirazione islamica (come la concezione di Allà e la sua teologia politica, il suo ordine sia del cosmo che della storia minuta, o l'ubbidienza e la libertà del credente) e, dall'altra, caratteristici di una diversa concezione religiosa, come pure di un diverso senso della vita, nell'elaborazione della leggenda equatoriana. Aspetti che si rivelano, poi, fattori condizionanti nel momento dell'inserimento sociale e culturale delle due comunità nella società e nella cultura spagnola. Sottoliniamo infine, e come riflessione conclusiva, la constatazione di come la presentazione di modelli di comportamento del "sogno dell'immigrante" secondo canoni tradizionali e la stessa difficoltà nel controllare la simbologia rivelino anche una evidente e significativa dialettica fra aspetti religiosi ed aspetti laici nel processo d'inserimento culturale nella società del Levante Spagnolo.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez Munárriz L. y Fernández Ardanaz S. (2006), *Antropología de la Región de Murcia*, Ed. Publ. Univ. de Murcia y Com.Aut. de Murcia, 2006, ISBN 84-7564-322-1 pp. 587

Álvarez Munárriz e Fernández Ardanaz S. (2001-2005), *Antropología del Mediterráneo*, vol. I-IV, Public. Univ. Murcia 2001-2005 (principal. gli studi dei processi migratori, la multiculturalità e l'interculturalità nel Levante Spagnolo).

Coll Fr. y Fernández Ardanaz S. (edres.) (2006), *Identidad y ciudadanía*, Publi. Univ. Murcia y Mancomunidad Valle de Ricote, Murcia 2006, spc. Pp. 1-33, 62-106.

Fernández Ardanaz S. (1999-2001), *Antropología de la Fiesta*, vol. I-III, Ed. Inst. de Cultura Juan Gil-Albert e Univ. Miguel Hernández , Elche-Alicante 1999-2001.

Fernández Ardanaz S. (2005), en Roche J.A., *Cultura y globalización*, Publ. Univ. de Alicante, special. "Sociología e antropología mano a mano en los estudios de interculturalidad", pp. 193-205.

Fernández Ardanaz S. (2003), "La nueva cultura rural y la cultura de la salud", en Actas del II Congreso sobre cultural rural, Torremanzanas, Alicante 2003.

Fernández Ardanaz S. (2002), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado: antropologías en el Mediterráneo*, autor junto con Alvarez Munárriz L., Publ. Uni. Murcia 2002, ISBN 84-85995-27-9, Murcia 2002.

Fernández Ardanaz, S. (2006), "L'accesso alla cittadinanza nei flussi migratori del Levante Spagnolo", corsi di conferenze nella Facoltà di Etnoantropologia dell'Università La Sapienza, Roma 1, ww.eco-pol.univ.it/.../PDF/orario-seminario-2006.

Fernández Ardanaz, S. (2001a), "Cuestiones antropológicas en las tensiones actuales del Magreb (Cabília Central)", en Álvarez Munárriz L. (ed.), *Antropología del Mediterráneo I*, Publ. Univ. Murcia, pp. 217-227.

Fernández Ardanaz, S. (2002) “Cambios en las pautas culturales del comportamiento en los flujos migratorios: comparación entre dos barrios alicantinos de transición, N. S. del Remedio y Barrio de la Albufereta”, *Actas del III Congreso Internacional de Antropología del Mediterráneo*, Los Alcázares, Murcia, pp. 264-295.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Identidad e interculturalidad en los flujos migratorios: símbolos de exclusión/inclusión en los discursos sobre inmigrados en Totana y Torre Pacheco (Murcia)”, en Álvarez Munárriz L. (ed.), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*, Publ. Univ. Murcia, pp.375-393.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Nueva Ciudadanía: cambios en los marcadores sociales y culturales en ámbito migratorio”, en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Huesca, n. 19, pp.63-90.

Fernández Ardanaz, S. (2002), “Símbolos de orientación y de identidad cultural en la Cabilia Central”, en *Actas del III Coloquio Internacional de estudios sobre África y Asia*, UNED, Elche, Edit. Algazara, Málaga 2002, pp. 45-85.

Fernández Ardanaz S. (2002), “Contribución de la inmigración al desarrollo económico y cultural del Levante Español”, en *Flujos migratorios y desarrollo económico*, Consejería de Cultura, Generalitat Valenciana, Valencia pp. 18-43.

Fernández Ardanaz, S. (2003), “Identidad y ciudadanía en Israel”, *El Noticiero de las Ideas*, 14, 2003, pp. 36-45

Fernández Ardanaz, S. (2003), “Hacia un nuevo concepto de ciudadanía abierta”, en *El Noticiero de las Ideas*, (Vocento, Madrid), vol. 16, pp.22-25.

Fernández Ardanaz, S. (2005), “Identidad y acceso a la ciudadanía en el Estado de Israel”, en Coll Fr. y Fernández Ardanaz S. (edres.), *Antropología dinámica: entre identidad y diversidad*, Public. Univ. De Murcia, Murcia, pp. 62-106.