

Mascolinità periferiche a Praia: tra privilegio, subalternità e resistenza / Urban Masculinities in Praia: between Privilege, Subalternity, and Resistance

Silvia Stefani

University of Genoa

Abstract

Based on an ethnographical research carried out in 2014, the essay investigates masculinities' social constructions in the urban reality of Praia, capital city of Cape Verde, drawing from an intersectional and postcolonial perspective. The article draws attention to the influence of local colonial history on current intersections of stratification's structures based on gender, class and color. Afterwards, the essay considers ongoing changes in this matrix of oppression concerning the experiences of black poor young men from the suburbs. Finally, the author claims the street organizations they create represent both an example of "protest masculinities" and a form of resistance against urban inequality.

Keywords: masculinities, intersectionality, colonialism, urban gangs, social activism, Cape Verde.

1. Introduzione

Amauri¹, dopo alcuni momenti di silenzio, sceglie una delle foto che ho posizionato a terra, intorno alle nostre sedie.

«Ho scelto questa foto. Ma non per spiegarti com'è la vita di un uomo qui a Cidade de Deus. Ti posso spiegare come è per me, per me come uomo, nero, favelado.»

(Intervista a Amauri, Rio de Janeiro, 15 Aprile 2016)

La ricerca antropologica si nutre di “giri lunghi” (Remotti 2012) e confronti dialettici tra diverse culture, la cui differenza provoca uno straniamento prezioso poiché capace di problematizzare quanto spesso rimane invisibile senza tale confronto. L'articolo seguente nasce, appunto, da un “giro lungo”: un percorso di ricerca sulla costruzione delle mascolinità nelle periferie urbane, intrapreso con un'etnografia a Capo Verde nel 2014 e proseguito negli anni successivi nelle favelas di Rio de Janeiro, in Brasile. La riflessione che si propone in questa sede tratta del contesto capoverdiano, ma è nata a partire da intuizioni sorte nelle periferie di Rio de Janeiro. La ricerca etnografica nelle favelas mi ha infatti stimolato a rileggere i dati raccolti a Capo Verde alla luce di nuove prospettive. La profondità con cui in Brasile le differenze di classe, colore², genere e orientamento sessuale³ sono marcate e si iscrivono nelle esperienze delle persone che ho incontrato sul campo mi hanno fatto riflettere, in un gioco di rispecchiamenti, sull'importanza dell'intreccio complesso di tali assi di potere all'interno della società capoverdiana.

¹ Nome fittizio.

² Con tale termine non si intende indicare semplicemente il colore della pelle dei soggetti, ma i processi storici e sociali di classificazione di gruppi umani dominanti e dominati. Il colore, inoltre, è un concetto complesso: analogamente a quanto avviene in Brasile (Corossacz 2015), a Capo Verde l'attribuzione del colore non dipende solo dalla pelle dell'individuo, ma da altri tratti somatici (capelli, fisionomia del viso, colore degli occhi), dal contesto relazionale in cui avviene tale definizione e, come sarà analizzato in seguito, dalla classe sociale, che a Capo Verde ha il potere di “sbiancare” i soggetti (Giuffrè 2007).

³ Definiti nella tradizione sociologica e antropologica brasiliana *marcatori sociali della differenza*.

Sulla base dei dati raccolti a Praia, capitale capoverdiana, si svilupperà dunque in questa sede una riflessione sulla costruzione sociale delle mascolinità e sulle sue attuali trasformazioni in tale contesto urbano, adottando una prospettiva intersezionale (Crenshaw 1989; Ivi 1991; Williams, 1989; Nash 2008) e postcoloniale (Fanon 1952; Said 1978; Bhabha 1994; Spivak 1988). La teoria dell'intersezionalità considera l'intreccio, il reciproco rafforzamento e modellamento dei vettori di privilegio e oppressione⁴ all'interno del tessuto sociale (Nash 2008). Nel contesto capoverdiano tale analisi non può prescindere dalla considerazione del passato coloniale dell'arcipelago. Gli studi postcoloniali, dunque, offrono strumenti preziosi per poter dare conto dell'influenza passata e presente della colonizzazione nella configurazione delle divisioni di genere, classe e colore nella società considerata.

La prima parte dell'articolo si focalizzerà su come, a partire dalla configurazione della società coloniale, si siano sviluppati gli attuali rapporti tra tali assi di disuguaglianza e i modelli di mascolinità locale, sottolineando, inoltre, l'influenza del processo di creolizzazione che ha accompagnato il popolamento delle isole e l'emersione della cultura capoverdiana. Nella seconda parte, sulla base della ricerca etnografica svolta, si svilupperà una riflessione sulle attuali trasformazioni di tali aspetti, adottando il punto di vista dei giovani di bassa classe sociale che abitano le periferie della capitale, i quali, marginalizzati e stigmatizzati dai discorsi dominanti locali, si riuniscono in "organizzazioni di strada"⁵ peculiari: gang urbane e attivisti sociali.

L'analisi seguente, inoltre, si basa sulla teoria elaborata da Connell (1995; Connell e Messerschmidt 2005) della "mascolinità egemonica", che ad oggi rappresenta il principale framework teorico utilizzato nelle ricerche focalizzate sulle mascolinità. Connell, riprendendo il concetto di egemonia gramsciano, mette in luce la pluralità delle mascolinità e le relazioni di potere che intercorrono tra queste all'interno di una medesima società ed elabora il concetto di "mascolinità egemonica", ossia

⁴ Ovvero assi che si basano sull'appartenenza di genere, colore, classe, orientamento sessuale, credo religioso, età, (dis)abilità, etnicità, etc.

⁵ Per approfondire il dibattito relativo al termine utilizzato si veda Brotherton (2010).

la configurazione di pratiche di genere che incarnano la risposta accettata in un determinato contesto al problema della legittimità del patriarcato, che garantiscono una posizione di dominio degli uomini e di subordinazione delle donne (Connell 1995, 77).

La mascolinità egemonica è un concetto mobile e situazionale che non si riferisce a *pattern* di caratteri stabili e immutabili, ma si trasforma a seconda dei contesti e del momento storico, con l'unica costante di rappresentare una forma di mascolinità che si posiziona in una relazione gerarchica rispetto alle femminilità e a forme alternative di mascolinità, legittimando tale asimmetria di potere. In ogni società gli uomini che più si avvicinano a tale ideale maschile, che rappresenta un idealtipo verso cui tendere, usufruiscono di maggiori benefici all'interno del contesto di appartenenza (Connell 1995).

Nell'adottare la teoria della mascolinità egemonica si intende, tuttavia, problematizzarla alla luce della critica poststrutturalista e dell'apporto del concetto di foucaultiano di potere. Nella letteratura degli Studi di Genere, infatti, sono presenti tentativi di coniugare concetti di tradizione gramsciana e foucaultiana, quali "egemonia" e "discorsi", nonostante le profonde differenze esistenti tra i due autori nella teorizzazione del potere⁶ (Cocks 1989; Pringle 2005; Ciccone 2016). La teoria di Connell di ispirazione gramsciana evidenzia, infatti, una gerarchia interna al gruppo sociale maschile, permettendo di includere le intuizioni intersezionali e rendere conto di come tale gruppo sia plasmato e differenziato al suo interno da un insieme di assi di oppressione relativi a dimensioni altre, tra cui colore, classe e orientamento sessuale. Dunque, se tutti gli uomini membri di una società sessista beneficiano del dividendo patriarcale, ciò avviene secondo modalità profondamente differenti a livello qualitativo e quantitativo (Connell 1995).

⁶ Per entrambi gli autori il potere ha una natura relazionale. Tuttavia, Gramsci evidenzia la relazione conflittuale esistente tra classe dominante e dominati, apportando alla prospettiva materialista marxista un'attenzione legata alla dimensione culturale, in particolare nei processi di costruzione del consenso. Foucault al contrario diffida della possibilità di individuare un gruppo sociale come detentore e produttore del potere, in quanto è invece considerato come un processo produttivo, disperso e onnipresente, che disciplina e al tempo stesso produce attivamente soggetti e popolazioni (Pringle 2005).

Le revisioni di tale teoria alla luce della critica poststrutturalista suggeriscono, tuttavia, di considerare la mascolinità egemonica non in termini di una gerarchia tra gruppi sociali maschili, bensì come un campo simbolico e discorsivo (Ciccone 2016). La mascolinità rappresenta, in tale ottica, un pervasivo simbolico egemone che disciplina tutte le mascolinità (Ivi), anche quelle definite “marginalizzate” o “subalterne” nel modello teorico di Connell. Inoltre la visione foucaultiana del potere permette di rendere conto delle contraddizioni e delle ambiguità interne della mascolinità egemone. Infatti, anche all’interno di una data società e in un dato momento storico, la mascolinità egemone stessa è formata da un congiunto di discorsi indipendenti –relativi per esempio ad apparenza, comportamento, aggressività, autocontrollo –, spesso in contraddizione tra loro perché non mutualmente dipendenti (Pringle 2005). Tali contraddizioni, tuttavia, possono diventare uno spazio di resistenza e di lotta cognitiva contro la violenza simbolica (Bourdieu 1998) insita nel discorso egemone maschile.

L’inclusione delle riflessioni di Foucault, dunque, permette di considerare la mascolinità egemonica come un discorso di potere composito e pervasivo, che disciplina tutti i soggetti maschili, anche se con *nuance* diverse a seconda degli altri assi di dominazione intersecati e con effetti concreti distinti. Al tempo stesso, mantenere le intuizioni gramsciane evita il rischio di ridurre ogni critica analitica alle dimensioni del simbolico e del discorsivo. La teoria gramsciana alla base del lavoro di Connell invita infatti a considerare gli effetti di tale discorso disciplinare nella distribuzione asimmetrica di risorse, opportunità e accesso ai processi di produzione e modellamento del consenso e dei discorsi stessi di potere, fatto che contribuisce a costruire la gerarchia interne della mascolinità.

Alla luce di queste riflessioni, si intende, dunque, dar conto della complessità di tali produzione discorsive, individuando elementi della mascolinità egemonica all’interno delle performance di genere dei giovani protagonisti della ricerca, marginalizzati dal sistema di attribuzione di prestigio maschile locale. Al tempo stesso, saranno investigate le disuguaglianze esistenti tra gruppi maschili a Praia, che godono del “dividendo del patriarcato” (Connell 1995) in misura profondamente diversa, anche in ragione dell’intersezione tra le appartenenze di classe, colore o orientamento sessuale.

Un'ultima considerazione teorica deve essere fatta in relazione alla scelta di adottare una prospettiva intersezionale in una ricerca che si focalizza su soggetti maschili, che sono, dunque, almeno in parte, detentori di privilegio. L'intersezionalità nasce, infatti, all'interno della ricerca femminista per dare conto di esperienze di dominazione multidimensionale, nello specifico quella di donne di colore all'interno di contesti maschilisti e *"white-centered"* (Crenshaw 1991; Nash 2008). Tali ricerche hanno evidenziato come spesso gli assi di dominazione di genere e di colore si rafforzino a vicenda, fatto che rende l'oppressione vissuta dalle donne di colore qualitativamente diversa dalla semplice "somma" della discriminazione di genere a quella di colore. Al tempo stesso, tale teoria ha messo in luce il carattere intersezionale di ogni soggettività, che si costruisce all'interno dell'intreccio e del modellamento reciproco tra le diverse appartenenze citate ed altri potenzialmente infiniti indicatori di differenza (per esempio l'età, la nazionalità, il credo religioso), fatto che supporta la possibilità di pensare l'intersezionalità come una teoria generale dell'identità (Nash 2008).

Alla luce di tali considerazioni, si vuole interrogare l'esperienza dei giovani uomini di bassa estrazione sociale abitanti delle periferie di Praia. Tale gruppo, infatti, è caratterizzato da un complesso intreccio di privilegio e oppressione, in cui il genere costituisce l'unica arena di privilegio e al tempo stesso un ulteriore spazio di subordinazione all'interno della gerarchia interna alla mascolinità.

2. Dominazione e privilegio: dalla relazione coloniale ad oggi

L'arcipelago di Capo Verde, formato da dieci isole al largo delle coste senegalesi, è stato una colonia portoghese fino al 1975, anno di proclamazione dell'indipendenza, raggiunta attraverso la lotta anticoloniale combattuta a fianco della Guinea-Bissau. L'occupazione portoghese, a partire dal 1462, ha dato inizio al popolamento stabile⁷ delle isole, divenute presto uno snodo centrale del commercio di schiavi tra Africa Occidentale, Europa e America (Cabral 2015). La strategia di popolamento e

⁷ Il discorso storico dominante che tutt'ora si riproduce nelle scuole capoverdiane descrive l'arcipelago come completamente disabitato prima dell'occupazione portoghese. Tuttavia, alcune ricerche storiche e archeologiche supportano l'ipotesi che le isole fossero abitate stagionalmente da gruppi provenienti dalle coste dell'Africa Occidentale, per ragioni legate alla pesca e alle saline presenti in una delle isole (Andrade 2009).

dominazione portoghese nelle diverse colonie si è basata sul meticciato⁸, strategia volta a imporre il dominio di una metropoli con una popolazione relativamente limitata rispetto alla vastità dell'impero coloniale portoghese e a sviluppare un processo di "sbiancamento" dei sudditi delle colonie. La sessualità ha rappresentato dunque uno strumento ideologico per costruire e legittimare⁹ una relazione di dominazione basata su un legame prolungato e "intimo" tra Portogallo e Africa (Rodrigues 2003). Il contatto tra colono e colonizzato a Capo Verde, in particolare, si è configurato in una relazione peculiare: il rapporto di sfruttamento economico e sessuale tra uomini bianchi portoghesi colonizzatori e donne nere ridotte in schiavitù (Giuffrè 2007). Infatti, essendo l'arcipelago uno snodo della tratta, spesso gli schiavi uomini, le cui vendite erano più redditizie, non restavano nelle isole, mentre le donne erano utilizzate come schiave domestiche (Sobrero 1998), sulle quali i "proprietari" rivendicavano anche diritti sessuali. In questa relazione si intrecciavano e rafforzavano a vicenda molteplici rapporti di dominazione, sulla base di genere, classe e colore.

A partire da tale relazione coloniale si è sviluppato il processo di meticciato dell'arcipelago, in cui gli assi di potere descritti si sono mantenuti fortemente correlati, contribuendo alla costituzione dell'attuale popolazione "creola" non divisibile in un sistema bipolare *branco/preto*¹⁰ (Giuffrè 2007). In epoca coloniale il potere economico era mantenuto associato al colore attraverso determinate pratiche testamentali: i maschi ereditari potevano avere figli con donne nere a patto che la prole rimanesse nella *senzala*¹¹; mentre le figlie femmine ereditiere erano costrette a sposare un bianco per non perdere il diritto all'eredità (Albuquerque e Madeira 1991). Inoltre, quando iniziò a sorgere un élite creola locale, chi ne faceva parte era definito "*branco de terra*"¹², attraverso una pratica discorsiva che riproduceva nuovamente l'associazione tra classe e colore.

⁸ Si intende per "meticciato" il processo di mescolanza tra gruppi sociali, definiti nel corso della storia e nell'epoca coloniale definiti "razze", "etnie" e "culture" (Corrosacz 2004).

⁹ Negli anni '60, quando le Nazioni Unite sancirono il diritto formale di tutti i popoli all'autodeterminazione e iniziarono a condannare il dominio coloniale portoghese, la dittatura portoghese si difese utilizzando esattamente l'argomento del carattere "multirazziale e multiculturale" dello stato portoghese, considerando le "province d'oltremare" come parte integrante e inalienabile della nazione (Saraiva 2004).

¹⁰ Bianco/Nero.

¹¹ Nome delle strutture abitate dagli schiavi nelle colonie portoghesi.

¹² "Bianco di terra".

La creolizzazione era rappresentata in epoca coloniale come un processo di sbiancamento e “portoghesizzazione” della popolazione dell’arcipelago: la trasmissione del patrimonio genetico e culturale, infatti, era considerata patrilineare, ovvero attribuita ai colonizzatori portoghesi, mentre le madri schiave nere erano rappresentate come un semplice veicolo di riproduzione di tale patrimonio (Rodrigues 2003). Tale immaginario costituisce una produzione discorsiva coloniale volta ad occultare il fatto che la creolizzazione sia stato un processo di profonda co-costruzione culturale, in cui le schiave nere hanno avuto un ruolo creativo e di trasmissione centrale, per esempio rispetto alla produzione della lingua creola locale. Tale discorso coloniale ha anche legittimato il ruolo ambiguo¹³ che storicamente i capoverdiani hanno rivestito all’interno delle colonie portoghesi in Africa. Infatti, considerati una categoria intermedia a livello biologico e culturale tra la popolazione europea e africana, i capoverdiani hanno rappresentato l’interfaccia della madrepatria nelle colonie continentali, nell’ambito commerciale e amministrativo, occupando «contemporaneamente il ruolo di subordinato e subordinatore, schiavo e schiavista» (Giuffrè 2007, 169).

Tuttavia, tanto in epoca coloniale, quanto nel periodo successivo all’indipendenza quando i bianchi discendenti di portoghesi sono stati in gran numero espulsi dall’arcipelago, il processo di creolizzazione non ha intaccato la riproduzione della struttura di disuguaglianza. Il rapporto di potere che intercorreva tra bianchi e neri si riproduce oggi nella relazione di classe, in un contesto in cui la classe ha il potere di “sbiancare” le persone (Giuffrè 2007). Se in epoca coloniale le persone di colore parte dell’élite erano definite *brancos de terra* (Cabral 2015), oggi è ancora in uso l’espressione “*dja branku dja*¹⁴” per indicare il raggiungimento di una posizione di successo e dunque, lo status sociale di “bianco” (Varela 2014). Dalla società schiavistica ad oggi, dunque, a Capo Verde la bianchezza rimane simbolo e sinonimo di potere socioeconomico, successo, progresso, evoluzione.

¹³ Quest’ambiguità si ritrova nell’ostracismo che i capoverdiani incontrarono in Guinea-Bissau nel periodo immediatamente successivo alla lotta di liberazione, in cui le due ex-colonie erano alleate. La popolazione della Guinea-Bissau si oppose rapidamente al progetto di creazione di uno stato unico, temendo che i capoverdiani volessero sostituirsi all’élite portoghese nel controllo del loro territorio (Gomes 2004).

¹⁴ “Sono già diventato bianco”.

Io mi sento più vicino all'Europa che all'Africa. Sento che con l'Africa ci sono più differenze: il modo di mangiare, i vestiti, tutto. Noi ci sediamo a tavola come in Europa, andiamo in chiesa come in Europa, usiamo le posate come in Europa. Importiamo tutto dall'Europa perché è più simile a quello che usiamo noi. Perfino il creolo è un portoghese “mal falado” [mal parlato]. Capo Verde ha le spalle rivolte verso l'africa! Siamo parte del continente africano? Io ti dico di no. Siamo un arcipelago. E le Canarie allora? Sono ancora più vicini di noi all'Africa! (Intervista a Djon, 10 Dicembre 2014)

In questo estratto di intervista emerge un discorso che era ricorrente tra i miei interlocutori e interlocutrici a Capo Verde. Il carattere creolo dell'arcipelago, ad oggi, veicola un ampio margine di negoziazione nei processi identitari individuali e collettivi. Capo Verde, in virtù della posizione geografica isolata e delle vicende storiche alla base della sua formazione, si posiziona attualmente in uno spazio simbolico che oscilla tra due contesti di riferimento: l'Occidente (in particolare l'Europa occidentale e l'ex-metropoli portoghese, ma anche gli Stati Uniti e, negli ultimi anni, il Brasile, mete principali dell'emigrazione capoverdiana) e l'Africa. Tale negoziazione identitaria si ritrova in scelte concrete operate dal governo capoverdiano negli anni; per esempio, il passaggio dalla bandiera post-indipendenza caratterizzata dai colori rosso, oro e verde, in maniera analoga ad altre bandiere africane, a una con un fondo blu su cui spiccano tre righe sottili bianche e rosse e dieci stelle, simbolo delle isole, che ricorda, tuttavia, la bandiera dell'Unione Europea. Le parole di Djon, inoltre, richiamano un dibattito politico e storico reale: negli anni trenta, l'élite capoverdiana ha lottato per ottenere lo statuto di “*ilhas adjacentes*” fino al conferimento da parte dell'antica metropoli del medesimo statuto delle Azzorre o di Madeira, fatto che oggi si ritrova nella rivendicazione del ruolo di “interlocutore privilegiato” dell'Unione Europea da parte dell'attuale classe politica e intellettuale dell'arcipelago (Varela 2014). È possibile, dunque, individuare nella costruzione delle soggettività a Capo Verde una continua negoziazione tra i poli di riferimento di Europa (e Occidente più in generale) e Africa, negoziazione in cui, tuttavia, quanto è riferito al primo termine viene valorizzato, a discapito delle “appartenenze africane”, continuamente inferiorizzate.

Se la bianchezza è valorizzata, infatti, i tratti fisici e culturali considerati connessi a radici africane sono specularmente stigmatizzati. Santiago, isola in cui è situata Praia, è considerata lo spazio nazionale con i caratteri più nettamente africani, che spaziano dal colore più scuro della pelle della maggior parte degli abitanti, a tradizioni culturali assimilate a elementi del continente africano. I nativi dell'isola di Santiago, definiti *badiu*, sono vittime di numerosi pregiudizi, rappresentati come violenti, ignoranti e arretrati rispetto ai *sampadjudu*, originari delle altre isole, in particolare di Sao Vincente, che per anni ha ospitato il maggior porto commerciale dell'arcipelago e era considerata più cosmopolita e sviluppata. A questa rappresentazione simbolica corrispondono reali differenze sociali: nella capitale, centro economico ed amministrativo del paese, nonostante la localizzazione nell'isola di Santiago, numerosi carichi di prestigio sono occupati da capoverdiani originari di altre isole.

A Praia, inoltre, le differenze di classe e colore si iscrivono nella geografia urbana: lo sviluppo attuale della città sta riproducendo la divisione spaziale esistente nella società coloniale e schiavista (Lima 2012a). Le tensioni centro-periferia, infatti, si sono da sempre articolate a Praia nella relazione bianco-nero, attraverso la pratica discriminatoria di relegare la popolazione nera e meticcia ai margini, nella periferia (Varela, come citato in Lima 2012a). Praia costituisce una città fortemente segregata, in cui l'élite creola "sbiancata" dall'appartenenza di classe, si raduna nel quartiere di Platou, altipiano anticamente centro della città coloniale, e in pochi quartieri ad alto reddito di recente costruzione, mentre la popolazione più povera, composta principalmente da *badiu*, occupa le periferie della città, rappresentate come spazio di violenza, deprivazione e povertà (Stefani 2016). La segregazione spaziale della città si traduce in una differenziazione della popolazione in base al luogo di residenza, che diventa l'indice più prossimo al livello socioeconomico del soggetto.

3. Eredità coloniale e mascolinità egemonica

Il passato coloniale e la storia di formazione della popolazione e della nazione capoverdiana hanno plasmato profondamente l'attuale configurazione, seppur complessa e in continuo mutamento, degli assi di potere di colore, classe e genere, così

come la costruzione sociale delle mascolinità locali. Storicamente, la mascolinità nera postcoloniale si è costruita, infatti, a partire da un contesto bianco, dall'eredità della mascolinità coloniale bianca (Orelus 2010). A Praia, in particolare, il discorso contemporaneo della mascolinità egemonica si sviluppa in una relazione mimetica sia con la figura storica del colono, sia con la mascolinità bianca occidentale contemporanea, in quanto l'Occidente rappresenta un immaginario di riferimento ipervalorizzato nella costruzione dell'identità creola nell'arcipelago.

Eredità del passato coloniale è, per esempio, l'istituto della poligamia informale, ovvero la consuetudine, non riconosciuta a livello giuridico, ma fortemente diffusa nell'arcipelago, che vede gli uomini coinvolti allo stesso tempo in relazioni amorose con diverse donne, con le quali spesso generano figli. Nella società schiavista tale abitudine era una prerogativa della mascolinità coloniale bianca in relazione alle schiave, mentre nel periodo postcoloniale è divenuta gradualmente un dispositivo diffuso in tutte le classi come espressione di un'eterosessualità attiva e virile, che ha contribuito alla riproduzione e al rafforzamento della dominazione maschile (Giuffrè 2007). La sessualità, tuttavia, rappresenta forse uno degli ambiti di maggior trasformazione e cambiamento della mascolinità egemonica locale odierna, rendendo la questione più controversa. Il processo di mimesi della mascolinità bianca occidentale, la diffusione dell'ideale dell'amore romantico veicolato dai media internazionali e la progressiva emancipazione femminile stanno, infatti, contribuendo alla graduale valorizzazione del modello del padre di famiglia rispettabile e del marito monogamo e (almeno apparentemente) fedele alla propria compagna, ideale considerato sinonimo di "progresso", in termini di avvicinamento a un modello considerato "occidentale" e di distanziamento dal passato tradizionale delle isole. Come in altri contesti postcoloniali, "tradizione" e "modernità/progresso" rappresentano dei *tropos* ricorrenti impiegati tanto nel processo di costruzione nazionale delle ex-colonie, quanto nel confronto con l'Occidente e nella ricerca di una posizione nell'ordine geopolitico globale (Decoteau 2013). Genere e sessualità, a loro volta, rappresentano campi cruciali in cui individui e nazioni producono discorsi che combinano e manipolano i *tropos* di tradizione e progresso. In tali campi si materializzano ansie relative sia all'inserimento in un ordine geopolitico globale e alla separazione da un passato considerato di subordinazione e

dipendenza, sia a nuove e più sottili forme di oppressione e neocolonialismo rispetto ad altri interlocutori globali, ormai non più restringibili al solo Occidente. Ad oggi, dunque, nel discorso della mascolinità egemonica permangono entrambe le figure della poligamia informale e del marito monogamo e padre di famiglia, elementi contraddittori, che vengono alternativamente manipolati, trasversalmente alle classi sociali, a seconda del contesto, degli attori sociali presenti e delle situazioni. La sessualità e la questione della monogamia e della fedeltà rappresentano, dunque, uno dei campi in cui, ad oggi, convergono le tensioni maggiori nei rapporti tra uomini e donne a Praia.

La violenza che impregnava l'intera società schiavista, in cui non erano facilmente distinguibili i confini tra pubblico e privato (Gilroy 2003), permane nella società corrente come strumento per performare una mascolinità dominante: violenza esercitata sulle proprie compagne o sulle altre donne della famiglia che l'uomo in questione considera sotto il suo controllo e responsabilità, ma anche violenza intra-genere, per difendere il proprio onore quando messo in discussione e per ristabilire le gerarchie tra maschi. Tali episodi di aggressività possono essere letti in maniera ambivalente come legati a un altro polo della mascolinità egemonica locale: l'autocontrollo. La violenza, infatti, è da un lato espressione della mancanza di autocontrollo. Ma, paradossalmente, la violenza diventa anche uno strumento per dimostrare autocontrollo sul dolore fisico, così come sulla propria immagine sociale che deve essere salvaguardata pubblicamente, anche in maniera violenta, quando qualcuno la mette a repentaglio con atteggiamenti di sfida o mancanza di rispetto. L'autocontrollo come polo della mascolinità egemonica locale, inoltre, si declina anche in termini di repressione dell'espressione delle emozioni e della fatica fisica. Tale apparente contraddizione interna tra autocontrollo e violenza mette in luce quanto discusso nell'introduzione rispetto al carattere composito della mascolinità egemonica, che comprende al suo interno discorsi tra loro indipendenti (Pringle 2005), che possono risultare in pratiche e attitudini, appunto, teoricamente contraddittorie.

Altri *topos* fondanti della mascolinità egemonica locale legati al passato coloniale e all'attuale dominazione simbolica dell'Occidente sono il ruolo di *provedor*¹⁵ e di decisore all'interno del nucleo familiare, il successo economico e il raggiungimento di una posizione di riconoscimento sociale. La realizzazione di una formazione universitaria all'estero, in particolare a Lisbona, ex-metropoli coloniale, rappresenta una strategia molto diffusa per ottenere riconoscimento sociale, opportunità di carriera all'interno delle istituzioni pubbliche e amministrative locali e per approssimarsi all'ideale di mascolinità egemonica locale.

Nella società schiavistica e coloniale anche le relazioni interne alla mascolinità stessa presentavano caratteristiche particolari che hanno influenzato il successivo sviluppo delle produzioni discorsive e performative di genere. La mascolinità egemonica dei colonizzatori bianchi, infatti, si costruiva in un rapporto di subordinazione e stigmatizzazione della mascolinità nera. Gli schiavi erano investiti da rappresentazioni ambigue nel discorso coloniale: infantilizzati –basti pensare alla pratica diffusa nelle colonie inglesi di rivolgersi ai soggetti di colore con espressioni quali “*boy*”-, considerati meno padroni tanto della razionalità, quanto del controllo delle pulsioni emotive e sessuali, caratteristiche che costituiscono invece due dei pilastri della mascolinità egemonica occidentale (Ciccione 2009). Privati simbolicamente della propria mascolinità, gli schiavi erano vittime e testimoni continui della violenza fisica e psicologica inflitta dai coloni ai propri compagni (Orelus 2010). Oggi, la relazione intra-genere tra i coloni bianchi e gli schiavi neri nello scenario capoverdiano non è scomparsa, ma si è trasformata, in un rapporto di forte connessione con i cambiamenti che hanno interessato le altre strutture di dominazione e privilegio. Il polo di paragone negativo della mascolinità egemone, una volta occupato dagli schiavi neri, è oggi costituito dai giovani neri di bassa estrazione sociale, solitamente *badiu*, abitanti delle periferie urbane. In un gioco di rispecchiamenti con la rappresentazione dello schiavo coloniale, tale gruppo viene descritto come caratterizzato da una violenza incontrollabile, scarsa istruzione formale e sessualità destrutturata. Nei discorsi tanto dei

¹⁵ “Breadwinner”: colui che svolge la funzione di mantenere economicamente la famiglia.

comuni cittadini di Praia¹⁶, quanto degli operatori dei servizi sociali si ritrova, infatti, la tesi discriminante che individua la causa della violenza urbana dei giovani delle periferie nella destrutturazione familiare, nella diffusione della poligamia informale e nell'assenteismo dei padri, invece che nella profonda disuguaglianza sociale e nella violenza strutturale che caratterizzano Praia. I giovani maschi poveri, privi di istruzione e di potere socioeconomico diventano dunque il contraltare negativo nel processo di produzione discorsiva di una mascolinità egemonica colta, eterosessuale, detentrica del successo e del potere economico e ispirata a modelli identitari occidentali, costruita in un processo mimetico rispetto alla mascolinità bianca occidentale.

Tali giovani, tuttavia, non si rassegnano ad occupare il ruolo subordinato loro destinato all'interno della società praiense, ma, formando delle *organizzazioni di strada*, sviluppano percorsi identitari "di valore" portatori di un carattere di interessante creatività culturale. Giuffrè (2007) evidenzia il fatto che Capo Verde possa essere inserito all'interno di ciò che Paul Gilroy (2003) ha definito "Black Atlantic".

Il Black Atlantic rappresenta

la formazione storica di uno spazio politico e socio-culturale ibrido, delocalizzato, cosmopolita che comprende sia la rotta tradizionale degli schiavi dall'Africa per le Americhe, sia il vissuto della comunità nera di immigrati nella Gran Bretagna post-coloniale. [È uno] spazio inteso come background comune da cui attingere nella formazione, creazione e rinegoziazione di identità politiche e culturali alternative a quelle essenzialiste (Giuffrè 2007, 174).

Nato dalla cultura diasporica nera, il Black Atlantic costituisce uno spazio di creatività culturale, in cui nascono e si diffondono estetiche, politiche, espressioni culturali, capitali culturali e simbolici che hanno un carattere transnazionale, a cui i giovani maschi delle periferie di Praia ricorrono per costruire identità non subordinate. Per poter descrivere tali processi, tuttavia, sarà prima necessario tracciare un quadro

¹⁶ Discorso riprodotto tanto tra le persone appartenenti all'élite, quanto tra i cittadini in situazione di povertà, che in tale caso contribuiscono direttamente a diffondere una rappresentazione che li stigmatizza. Per spiegare tale situazione è utile il concetto di "violenza simbolica" elaborato da Bourdieu (1998), che definisce le situazioni di dominazione in cui, per rappresentare e spiegare il reale, gli oppressi utilizzano le stesse categorie prodotte dagli oppressori, contribuendo alla riproduzione stessa dell'ordine di dominazione.

approssimativo delle ultime trasformazioni socioeconomiche che hanno interessato la capitale dell'arcipelago.

4. Diventare uomini ai margini

I mutamenti socioeconomici di cui Praia è stata scenario negli ultimi decenni hanno creato una condizione che marginalizza i giovani neri delle periferie e ha delle ricadute sulle loro produzioni discorsive e performative di genere. A partire dalla fine degli anni ottanta, la classe politica ha iniziato a sostenere uno sviluppo economico basato sulla progressiva privatizzazione delle imprese pubbliche (Lima 2010). Le scelte politiche e le ristrutturazioni economiche incentivate dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca Mondiale hanno determinato il passaggio a un regime neoliberale, caratterizzato da deregolamentazione e privatizzazione (Lima 2012c). Gli anni novanta, in ragione di tali trasformazioni, hanno visto Capo Verde protagonista di un boom economico legato in particolare al settore del turismo e dell'edilizia. I vantaggi di tale sviluppo, tuttavia, hanno beneficiato esclusivamente una porzione limitata della popolazione, provocando un forte aumento della disuguaglianza economica (Sangreman 2009), l'aumento del tasso di disoccupazione e una crescente polarizzazione del mercato del lavoro: a lato di pochi impieghi per lavoratori altamente qualificati nel settore amministrativo e delle finanze, si è ampliata la domanda di mano d'opera a basso costo, per occupazioni estemporanee che offrono scarse risorse tanto a livello economico quanto simbolico.

L'apertura neoliberale ha determinato anche il radicamento nelle isole della società di consumo, che attraverso la diffusione di merci e i contenuti veicolati dai media, definisce le mete sociali a cui aspirare, presentate come potenzialmente raggiungibili da tutti. I giovani rappresentano i destinatari favoriti di tali discorsi mediatici e al tempo stesso sono la fetta di popolazione più colpita dalla disoccupazione e dalla mancanza di opportunità, sperimentando così contemporaneamente l'aumento delle aspirazioni e dei desideri e la restrizione delle reali possibilità di affermazione, con conseguenti vissuti di frustrazione. Se tale situazione interessa giovani di entrambi i sessi, tuttavia produce effetti che si differenziano a seconda del genere dei soggetti. La disoccupazione crescente rappresenta per la popolazione femminile di bassa estrazione sociale un

cambiamento meno drammatico: infatti, già in precedenza le donne erano escluse dal mercato formale del lavoro e, di conseguenza, avevano sviluppato nicchie economiche femminili nel mercato informale. Inoltre, il lavoro di collaborazione domestico¹⁷, seppure estremamente faticoso e scarsamente retribuito, è uno dei pochi ambiti lavorativi in cui non è calata la domanda e nell'arcipelago è fortemente segregato per genere, accessibile solo dalla popolazione femminile. Infine, a differenza del discorso dominante sulla femminilità, il lavoro, il ruolo di *breadwinner* e il potere economico costituiscono degli elementi chiave della costruzione sociale della mascolinità egemonica locale, motivo per cui la situazione di forte disoccupazione e precarizzazione lavorativa dei giovani uomini arriva a mettere in discussione la loro stessa mascolinità.

Nella congiuntura socioeconomica descritta, a partire dagli anni duemila, i quartieri periferici di Praia sono divenuti scenario della nascita di varie gang urbane, considerate responsabili per l'aumento della violenza urbana, in termini di sparatorie, traffico di droga e rapine, definite *kasu bodi*¹⁸. Le gang a Capo Verde nascono intorno alle figure dei "deportati" o "*merkanus*¹⁹", giovani capoverdiani emigrati²⁰, principalmente maschi, rimpatriati dagli Stati Uniti a causa di condotte devianti. Questi giovani, emigrati e poi rimpatriati, sono agenti attivi all'interno dello spazio fisico e socioculturale del Black Atlantic e contribuiscono alla diffusione e alla trasformazione creativa delle controculture *black* transnazionali. Nello specifico, i deportati hanno introdotto a Praia la controcultura hip-hop nata nei "ghetti" delle metropoli nordamericane, in termini di *knowhow* rispetto ai conflitti urbani tra bande, allo stile estetico e alla cultura artistica urbana (Lima 2012a). A livello di produzione artistica a Praia si è radicata soprattutto la creazione di rap locale in lingua creola. I *thug*, auto ed etero-definiti così dal termine "*thug life*" coniato dal rapper nordamericano Shakur Tupac, a Praia indossano vestiti larghi, cappellini da basket, collane vistose in oro finto, canottiere con le stampe degli idoli di hip-hop americano, si muovono imitando la

¹⁷ Il lavoro domestico è inoltre fortemente segregato per classe e colore: in tale occupazione, dunque, si incontra quasi esclusivamente donne nere di bassa classe sociale.

¹⁸ Creolizzazione dell'espressione inglese "*cash or body*".

¹⁹ Creolizzazione di "americani": la maggior parte dei deportati, infatti, provengono dagli Stati Uniti. Tale definizione, tuttavia, tende a invisibilizzare la percentuale di soggetti rimpatriati da paesi europei quali il Portogallo o l'Olanda (Cardoso 2012).

²⁰ Per approfondire l'argomento vedi Lima (2012) e Cardoso (2012).

postura dei rapper imparata dai video musicali, utilizzano tra loro uno slang “di ghetto” infarcito di espressioni in un inglese creolizzato. Tale stile da un lato è motivo di orgoglio e identificazione nel gruppo, in quanto segno visibile di un’appartenenza, ma al tempo stesso costituisce «un’estetica della colpevolezza» (Cannarella *et al.* 2007), in quanto rende evidente un’identità considerata in maniera ambivalente nel territorio di appartenenza. I giovani *thug*, infatti, sono autori di numerosi episodi di violenza, soprattutto conflitti armati con bande di altri territori. Le gang assumono dunque un ruolo di “protettori del *bairro*²¹” riconosciuto dagli altri abitanti in maniera ambigua: in diverse occasioni sono loro stessi a ricorrere all’intervento dei *thug* per risolvere controversie, ma allo stesso tempo esplicitano l’insofferenza legata al vissuto di continua violenza urbana, di cui ritengono le bande principali responsabili (Bordonaro 2012a). I giovani delle periferie si sono, dunque, appropriati in maniera creativa e collettiva dello stile estetico e performativo, della tradizione di arte urbana (musicale, artistica, di danza), delle produzioni discorsive di riscatto sociale e dei modelli di riferimento quali il rapper Shakur Tupac²², attingendovi per costruire e performare la propria identità e, come sarà analizzato in seguito, la propria mascolinità. Queste gang hanno rappresentato per molti giovani delle periferie un forum di affermazione personale alternativo (Lima 2012a), in cui costruire identità non subalterne (Bourgois 1996).

Gli anni 2009 e 2010, tuttavia, sono stati caratterizzati dall’intensa azione di repressione del fenomeno della violenza urbana da parte del governo, secondo il modello nordamericano della “tolleranza zero” (Bordonaro 2012b). Il governo locale ha sviluppato un processo di pacificazione di queste “nuovissime guerre” (Moura, come citato in Lima 2014) basato sulla demonizzazione mediatica dei *thug* e della cultura hip-hop, sulla feroce repressione da parte della polizia e sul finanziamento di progetti sociali comunitari nei quartieri considerati problematici (Lima 2014).

La progressiva scomparsa delle gang si è accompagnata alla nascita di nuove forme di organizzazioni di strada, che si autodefiniscono movimenti di attivisti sociali, localizzate negli stessi quartieri popolari, spesso raccogliendo gli stessi giovani in

²¹ “Quartiere”.

precedenza membri delle gang. Tali movimenti condividono diverse caratteristiche e relazioni di collaborazione con le associazioni comunitarie presenti nei quartieri popolari, sviluppando, tuttavia, un carattere più politico, ispirato alla figura di Amílcar Cabral, eroe di liberazione nazionale. Rifacendosi alla cultura transnazionale rastafariana e al capitale culturale della lotta anticolonialista e antirazzista nazionale e internazionale, entrambe parte del congiunto del Black Atlantic, tali movimenti propongono dei modelli identitari e delle strategie di affermazione volti a restituire valore alle radici africane dei capoverdiani. L'immaginario rastafariano costituisce il repertorio di ispirazione per lo stile degli attivisti, i quali prediligono abiti mimetici, simbolo della lotta in cui si sentono coinvolti, capigliature afro o *dreadlocks*, colori rosso, oro e verde, che richiamano la bandiera dell'Etiopia e immagini di Amílcar Cabral, loro modello di ispirazione principale. La postura e lo stile retorico che utilizzano sono improntati a un ideale di forza e violenza: la postura del corpo retta, il tono di voce alto e incalzante, il lessico che si rifà a un immaginario legato alla cultura transnazionale rastafariana e ai movimenti di lotta anticoloniale. La violenza fisica che era presente tra i *thug* subisce una trasformazione discorsiva: invece che provocare scontri concreti si esprime attraverso il lessico, lo stile discorsivo, la performance corporea. Inoltre, viene incanalata verso un nemico "comune": i politici e la classe sociale dominante. Le faide intestine che animavano i gruppi *thug* vengono superate, nel tentativo di convogliare rabbia e frustrazione verso il sistema socioeconomico, considerato produttore di disuguaglianza.

Tali performance discorsive e stilistiche sono accompagnate da azioni concrete promosse dagli attivisti nei quartieri periferici di appartenenza, quali occupazioni di strutture in disuso per renderle centri educativi e culturali autogestiti; marce pubbliche per manifestare la propria posizione politica o per commemorare date importanti nella storia nazionale della lotta anticoloniale; sessioni di *parlamento di guetto*, ossia dibattiti pubblici con gli abitanti delle periferie; *campanhas de limpeza*, ovvero operazioni collettive per ripulire il quartiere dai rifiuti, che rappresentano uno dei problemi principali nelle periferie, dove spesso sorgono dei *lixões*, sorta di discariche abusive. Le azioni descritte hanno diverse finalità, quali la promozione di un'immagine positiva dei quartieri marginalizzati, l'esercizio della *voice* da parte degli abitanti delle periferie e la

messa in discussione dell'egemonia culturale del centro della città. Al tempo stesso, tutte contribuiscono alla visibilità degli attivisti nello spazio pubblico dei quartieri periferici e all'affermazione del loro ruolo pubblico come promotori dei diritti e delle contestazioni dei cittadini marginali

La ricerca etnografica che ho realizzato nel 2014 si è focalizzata in particolare su un movimento di attivisti, dal nome "Korrente di Ativistas", sorto in un quartiere vicino alla zona portuaria della città, Achada Grande Frente, e su giovani che avevano fatto parte o ancora erano membri dei pochi gruppi *thug* rimasti nel quartiere considerato. Sulla base dei dati emersi dall'osservazione partecipante e dalle interviste qualitative realizzate nel corso del campo etnografico, ho potuto esplorare i processi di costruzione identitaria di tali giovani uomini, in relazione all'appartenenza di classe, colore, ma soprattutto alla performatività di genere²³.

Nonostante le profonde differenze che dividono queste due organizzazioni di strada soprattutto in termini di ricadute sul territorio, è possibile tracciare un parallelo tra loro. A partire dalla medesima posizione nel sistema di disuguaglianza della città, infatti, entrambi i gruppi sviluppano produzioni discorsive e performative che mettono in scena mascolinità non subordinate, in una tensione diretta verso la posizione di privilegio della mascolinità egemonica, e, al tempo stesso, hanno un carattere contraegemonico rispetto alle disuguaglianze di classe e colore che attraversano la realtà di Praia, in un intreccio complesso tra dominazione e privilegio.

5. *Thugs* e attivisti, tra subordinazione e protesta

A fronte di tale condizione di marginalità, privi di potere economico e riconoscimento sociale, i giovani maschi delle periferie trovano nell'appartenenza di genere uno dei pochi assi di stratificazione che li favorisce²⁴. Tuttavia, non avendo accesso agli strumenti per performare una mascolinità che si avvicini all'ideale egemonico locale,

²³ I risultati della ricerca svolta sono profondamente plasmati dal mio posizionamento come giovane ricercatrice bianca, occidentale e di classe media. Le mie appartenenze ascritte sono state percepite e investite di significati legati ai propri immaginari dai miei interlocutori, che hanno sviluppato la relazione con me a partire da tali appartenenze. Purtroppo non è possibile in questa sede approfondire le implicazioni di tale posizionamento, che informa l'intera riflessione sviluppata sul campo.

²⁴ Un ulteriore vettore di privilegio che non sarà analizzato in questa sede è, per la maggior parte dei soggetti intervistati, l'eterosessualità.

vivono un'ulteriore situazione di subalternità nella gerarchia interna al genere maschile, rappresentando ciò che Connell (1995) definisce “mascolinità subordinate”, rispetto alle quali il discorso della mascolinità egemonica si costruisce in una relazione gerarchica. La ricerca etnografica realizzata, tuttavia, mette in luce, piuttosto, l'*agency* e la creatività culturale che i giovani dimostrano nel far fronte a tale situazione, attingendo al patrimonio culturale e simbolico transnazionale del Black Atlantic per performare identità non subordinate. Le gang e i movimenti di attivisti, organizzazioni quasi esclusivamente maschili, vivono un processo di «disaffiliazione» (Lima 2012) dalla cultura dominante che li marginalizza e si ispirano alle controculture *black* per promuovere, almeno tra i propri pari, nuovi criteri di assegnazione di prestigio sociale.

In relazione alla performance di genere maschile, dai dati raccolti emerge che entrambe le organizzazioni riprendono, sebbene in modo differente tra loro, alcuni *topos* del discorso della mascolinità egemonica locale trasformandone parzialmente il contenuto ed elaborando percorsi alternativi per realizzarli. Per esempio, la violenza, pilastro della costruzione egemonica maschile a Praia, viene portata all'eccesso nelle gang e diventa una delle performance principali di autoaffermazione e performance virile. I conflitti armati tra i gruppi *thug*, solitamente, non sono motivati da questioni tanto legate al narcotraffico, ma piuttosto all'onore, a episodi di mancanza di rispetto, al desiderio di vendetta, alla necessità di difendere la propria immagine sociale in quanto soggetto e in quanto gruppo. Tale elemento della mascolinità egemonica, dunque, viene ripreso ed estremizzato tra i *thug*, per i quali l'esercizio della violenza, solitamente in spazi pubblici quali i campi sportivi, le discoteche, i festival cittadini, diventa un mezzo espressivo (Palmas 2009) per segnare la propria visibilità e virilità. L'esibizione di cicatrici e il possesso di armi da fuoco come manifestazioni di virilità, inoltre, sono un tema ampiamente diffuso nella tradizione hip-hop, di cui i *thug* si appropriano: la gerarchia delle armi (armi bianche, armi da fuoco artigianali, armi da fuoco) corrisponde a una gerarchia immaginata della mascolinità. Tra gli attivisti la componente violenta viene sublimata, ma si ripropone nello stile estetico, nella postura e nel linguaggio utilizzato. I giovani si considerano *soldados*, impegnati nella *luta*, definiscono *marce* le manifestazioni che organizzano.

Le pratiche messe in atto dai due gruppi (furti, rapine, conflitti urbani, *contest* di rap per i *thug*; marce, occupazioni, comizi e campagne di riqualificazione collettiva per gli attivisti) permettono ai giovani di ottenere un ruolo sociale all'interno dei contesti di appartenenza: "difensori armati" del quartiere²⁵, seppur ambivalenti, i *thug* e portatori della *voice* e delle richieste di giustizia degli abitanti gli attivisti. Attraverso tali pratiche e grazie allo stile estetico che li rende immediatamente riconoscibili come membri di una di queste organizzazioni, tali giovani possono dunque uscire dall'anonimato e acquistare visibilità pubblica e riconoscimento nello spazio sociale cittadino, ulteriori elementi propri della mascolinità egemonica.

In questo modo, reclamano e difendono la posizione di privilegio data dall'appartenenza al genere maschile, performando una mascolinità portata all'eccesso. Per affrancarsi dalla posizione simbolica subordinata all'interno della gerarchia maschile fanno ricorso a riferimenti esterni, appartenenti al bacino del Black Atlantic. Utilizzando la prospettiva analitica di Connell è possibile considerare tali organizzazioni di strada come forme di "mascolinità di protesta" (Connell1995).

6. Conclusioni

L'adozione di una prospettiva intersezionale permette di non limitare l'analisi dell'*agency* di tali organizzazioni all'ordine di genere, ma di riflettere su come le pratiche performative e discorsive descritte influiscano sugli altri vettori di disuguaglianza e privilegio, in un processo profondamente interconnesso, che si cercherà di separare solo per chiarezza epistemologica. Appropriarsi di controculture *black* transnazionali e di modelli di riferimento quali Tupac e Cabral per mettere in scena identità e mascolinità non subalterne, infatti, significa mettere in discussione anche i presupposti delle disuguaglianze di classe e, conseguentemente, di colore, che marginalizzano i giovani protagonisti della ricerca. Lo stile costituisce un'arma per

²⁵ In diverse interviste condotte sul tema delle gang è emersa una sovrapposizione tra i concetti di "rispetto" e "timore". Tanto i membri delle gang, quanto gli abitanti delle periferie identificavano nella capacità di incutere timore e paura un elemento fondamentale per l'acquisizione e il mantenimento del rispetto degli individui e dei territori. Al contrario gli attivisti associano più frequentemente il rispetto al tema del "riconoscimento", tanto collettivo in termini di diritti da parte della classe politica locale, quanto individuale in termini di valorizzazione della loro appartenenza di classe, razza, appartenenza urbana.

lanciare una sfida in maniera indiretta all'ideologia dominante (Hebdige 1979), mentre i discorsi e le pratiche diffusi all'interno di tali gruppi criticano direttamente la disuguaglianza sociale e la duratura colonizzazione dell'immaginario che attraversa la società di Praia. I rapper *thug* producono testi di denuncia in cui attaccano la corruzione della classe politica locale e la violenza di una élite socioeconomica che prima li marginalizza e poi li demonizza, appuntandoli come unici colpevoli della violenza urbana. I membri delle gang considerano i furti, le rapine e l'aggressività praticati una "violenza reattiva", giustificata a fronte di un sistema profondamente diseguale, e rispetto alla quale individuano come ultimi responsabili i politici e la stessa élite economica.

Gli attivisti riprendono e affinano tale discorso nei loro comizi, nelle marce, nella propaganda, e, al tempo stesso, denunciano la perdurante colonizzazione dell'immaginario capoverdiano. Due degli spazi simbolici in cui tale colonizzazione è più evidente e su cui si concentra l'azione degli attivisti sono l'aspetto estetico e la lingua. Gli attivisti attaccano la superiorità socialmente assegnata ai tratti fisici considerati "occidentali", quali la pelle chiara e i capelli lisci, e valorizzano gli elementi considerati indicatori delle radici africane dei soggetti, quali la pelle scura o i capelli crespi, che vengono lasciati liberi in uno stile "afro" o intrecciati in *dreadlocks* secondo la tradizione rastafariana. La lingua è l'altro campo di conflitto, rispetto alla quale i capoverdiani, come gli abitanti delle Antille descritti da Fanon (1952), devono sempre posizionarsi. Ad oggi la lingua ufficiale è il portoghese, ma nelle interazioni quotidiane viene utilizzato il creolo, nato dall'incontro tra i colonizzatori portoghesi e gli schiavi africani. Tanto i *thug* quanto gli attivisti valorizzano l'utilizzo del creolo, riconoscendone il potere di identificazione per la classe sociale più bassa. Infatti, spesso il portoghese nella storia dell'arcipelago è stato utilizzato per creare e segnare le differenze tra persone istruite e analfabete, ricchi e poveri. Gli attivisti, inoltre, consci delle implicazioni coloniali della questione linguistica, individuano nella lingua creola una testimonianza concreta della resistenza storica capoverdiana all'assimilazione culturale. Di conseguenza, volutamente la utilizzano anche nelle produzioni scritte, inventandone spesso le regole, dato che ancora non è stato completato un processo di codifica ufficiale della lingua a livello nazionale (Varela 2013).

La valorizzazione degli elementi culturali africani, estetici, storici e linguistici, rappresenta, dunque, una strategia per attaccare i criteri di assegnazione di prestigio adottati dalla classe dominante. La pratica e i discorsi degli attivisti fanno luce sul nesso locale classe-colore, in un contesto in cui l'élite politica e intellettuale del paese continua a usare il discorso della bianchezza e del meticcio come forma di ascensione sociale, culturale e politica e come strumento di riproduzione dello *status quo* (Varela 2014). Proporre modelli alternativi estetici e di riferimento, evidenziando in quelli dominanti l'ombra del passato coloniale, rappresenta un tentativo di trasformare il sistema di attribuzione di prestigio egemone.

L'analisi discussa intende riconoscere l'impossibilità di considerare la costruzione sociale delle mascolinità a prescindere dalle connessioni con le relazioni di potere legate al colore e alla classe. Infatti, le performatività di genere sono sempre connotate rispetto agli altri marcatori sociali della differenza rilevanti nel contesto in analisi e, contemporaneamente, sono plasmate e plasmano tali sistemi di stratificazione sociale. Infine, il confronto tra attivisti e *thug* invita a riflettere sull'ambiguità e complessità di tali performatività maschili, da una parte contraegemoniche, in quanto attaccano in diverse forme il sistema di disuguaglianza di classe-colore della società locale, dall'altra, comunque catturate nelle maglie del discorso egemone pervasivo della mascolinità (Ciccone 2016) a cui continuano a rifarsi.

Riferimenti bibliografici

- Albuquerque, L. e Madeira, E.M. (eds. by) (1991), *História Geral de Cabo Verde (v. 1)*, Lisboa e Praia, ICCT e INIC.
- Andrade, E. (2009), "Cabo Verde: do seu achamento à independência nacional. Breve resenha histórica", in Carvalho Semedo, A.F. (a cura di), *A influência da religião católica na reprodução da dominação masculina em Cabo Verde*, Porto, Centro Estudos Africanos da Universidade de Porto.
- Bhabha, K. (1994), *The Location of Culture*, London, Routledge.

- Bordonaro, L. (2012a), *Masculinidade, violência e espaço público: notas etnográficas sobre o bairro Brasil da Praia (Cabo Verde)*, in «Tomo», n. 21, pp. 101-136.
- Bordonaro, L. (2012b), «Tolerância zero crioula: Cabo Verde e a guerra contra o crime», in Pureza, J.M., Roque, S. e Cardoso, K. (a cura di), *Jovens e trajetórias de violências: Os casos de Bissau e da Praia*, Coimbra, Almedina, pp. 83-106.
- Bourdieu, P. (1998), *La domination masculine*, Seuil, Edition du Seuil.
- Bourgois, P. (1996), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brotherton, D.C. (2010), «Oltre la riproduzione sociale. Reintrodurre la resistenza nella teoria sulle bande», in Queirolo Palmas, L. (a cura di), *Atlantico latino: gang giovanili e culture transnazionali*, Roma, Carocci, pp. 29-45.
- Cabral, I. (2015), *A Primeira elite colonial atlântica, dos «homens honrados brancos» de Santiago à «nobreza da terra»*, Lisboa, Edições Silabos.
- Cannarella, M., Lagomarsino, F. e Queirolo Palmas, L. (a cura di) (2007), *Hermanitos. Vita e politica della strada tra i giovani latinos in Italia*, Verona, Ombre Corte.
- Cardoso, K. (2012), «Thugs e violências: mitos, riscos e omissões», in Cardoso, K. *et al.* (2012), pp. 19-56.
- Cicccone, S. (2009), *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Cocks, J. (1989), *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory*, London, Routledge.
- Connell, R.W. e Messerschmidt, J.W. (2005), *Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*, in «Gender & Society», vol. 19, pp. 829-859.
- Connell, R.W. (1995), *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.
- Corossacz, V.R. (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano-Udine, Mimesis.
- Corossacz, V.R. (2005), *Dalle teorie sull'ineguaglianza razziale alla democrazia razziale: breve storia del meticcio in Brasile*, in «la Ricerca Folklorica», n. 51, pp. 135-147.
- Crenshaw, K. (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in «Stanford Law Review», vol. 43, n. 6, pp. 1241-1299.

- Crenshaw, K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 139.
- Decoteau, C. (2013), *The Crisis of Liberation: Masculinity, Neoliberalism, and HIV/AIDS in Postapartheid South Africa*, in «Men and Masculinities», vol. 16, n. 2, pp. 139-159.
- Fanon, F. (1952), *Peau Noire. “Masques Blancs”*; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS, 2015.
- Gilroy, P. (1995), *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*; trad. it. *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi, 2003.
- Giuffrè, M. (2007), *Donne di Cabo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, Roma, CISU.
- Gomes, P. (2004), “Guinea Bissau e Isole di Cabo Verde: partecipazione femminile alla lotta politica”, in Carcangiu, B.M. (a cura di), *Donne e Potere nel continente africano*, Torino, l'Harmattan, pp. 192-244.
- Hebdige, D. (1979), *Subculture. The Meaning of Style*, London, Methuen.
- Lima, R.W. (2014), *Jovens e processos de afirmação na cidade da Praia, Cabo Verde*, in «P@x- Boletim Online da Linha de Estudos para a Paz», vol. 25, pp. 16-17.
- Lima, R.W. (2012a), “Bairros desafiados e delinquência juvenil: o caso do bairro da Achada Grande Trás”, in Silva, M., Pina, L. e Monteiro P.Jr. (a cura di), *Estudos em comemoração do quinto aniversário do Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais*, Praia, ISCJS, pp. 123-151.
- Lima, R.W. (2012b), *Rappers cabo-verdianos e participação política juvenil*, in «Tomo», vol. 21, pp. 263-294.
- Lima, R.W. (2010), *Thugs: vítimas e/ou agentes de Violência?*, presentato in 7° Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa.
- Nash, J.C. (2008), *Re-thinking Intersectionality*, in «Feminist Review», n. 89, pp. 1-15.
- Orelus, P.W. (2010), *Black Masculinity under White Supremacy: Exploring the Intersection between Black Masculinity, Slavery, Racism, Heterosexism, and Social Class*, in «Counterpoints», vol. 351, pp. 63-111.

- Pringle, R. (2005), *Masculinities, Sport, and Power: A Critical Comparison of Gramscian and Foucauldian Inspired Theoretical Tools*, in «Journal of Sport and Social Issues», vol. 29, n. 3, pp. 256-278.
- Remotti, F. (a cura di) (2002), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori.
- Rodrigues, F.I. (2003), *Islands of Sexuality: Theories and Histories of Creolization in Cape Verde*, in «The International Journal of African Historical Studies», vol. 36, n. 1, pp. 83-103.
- Said, E.W. (1978), *Orientalism: Western Conceptions of the Orient, with a New Afterword*, London, Penguin Books.
- Sangreman, C. (2009), *A exclusão social em Cabo Verde: uma abordagem preliminar*, Lisboa, CESA.
- Saraiva, J.H. (2004), *Storia del Portogallo*, Milano, Mondadori.
- Sobrero, A. (1998), *Hora de Bai*, Lecce, Mnemosyne Argo.
- Spivak, C. (1988), “Can the Subaltern Speak?”, in Nelson, C. and Grossberg, L. (eds. by), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, pp. 271–316.
- Stefani, S. (2016), *Resistência urbana e ativismo social na Praia: o caso da Korrenti di Ativistas*, in «Cadernos de Estudos Africanos», n. 31, pp. 69-94.
- Varela, O. (2013), “Cabo Verde: A máquina burocrática estatal da modernidade (1614-1990)”, in Sarmiento, C.M. e Costa, S. (a cura di.), *Entre África e a Europa. Nação, Estado e democracia em Cabo Verde*, Coimbra, Almedina, pp. 173-208.
- Varela, O. (2014), *Manifesto ‘Lusofóbico’: Crítica da identidade cultural lusófona em Cabo Verde*, in «Desafios – Revista Científica da Cátedra Amílcar Cabral», vol. 2, pp. 219-243.
- Williams, P.J. (1989), *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge, Harvard University Press.