

## RECENSIONI

---

**Alessandra Ciucci** | *The voice of the rural. Music, Poetry and Masculinity among Migrant Moroccan Men in Umbria*, Chicago, University of Chicago Press, 2022, pp. 228.

Il libro di Ciucci è scorrevole e piacevolissimo: accompagna il lettore nei percorsi dell'autrice seguendo un impianto cronologico e tematico. È ricchissimo di riferimenti bibliografici, connette i dati di terreno con un'impostazione teorica di matrice post-coloniale. Forte di una esperienza sul campo in Marocco, Ciucci ha potuto innestare l'indagine tra gli immigrati marocchini in Umbria su una ricerca precedente di etnomusicologia in ambito rurale: l'etnografia italiana si configura, così, come una diramazione di corollari di una teoria più vasta già maturata in Marocco. Secondo questa teoria un timbro di voce aspro (*harsh*), tipico dei dialetti ma anche delle musiche locali (in particolare *'aita*, *'abidat r-rma* e le loro versioni contemporanee classificate come *sha'bī*), connoterebbe le popolazioni rurali delle pianure e degli altopiani atlantici da cui provengono gli intervistati: questa “voce rurale” (*sawt l-'arubiya*), percepita come un marcitore di origine, classe e livello di civilizzazione, è associata a tratti sociali e morali, sottenderebbe una costruzione negativa della figura del campagnolo (*l-'arubiy*), arretrato e primitivo (pp. 10-13, 30-53, 63-64).

La teoria elaborata in Italia riguarda immigrati lavoratori, residenti in Umbria, provenienti dai luoghi studiati dall'autrice in Marocco: essi si riunirebbero per ascoltare e ballare le musiche dei paesi natali, ovvero *sawt l-'arubiya*, “la voce rurale” d’origine, al fine di continuare a sentirsi “uomini veri” (nel senso di “esseri umani” e “maschi virili”), rispondendo e reagendo così ad un paese inospitale e razzista che li disprezza e invisibilizza:

Entangled with a sense of place, longing and belonging, the idea of *l-'arubiya* becomes particularly meaningful in Italy because it also articulates a personhood rooted in a masculinity that is itself problematically perceived and ultimately denied to these men. This book posits that these migrants are able to recover such personhood through what is commonly referred to



as *sawt l-'arubiya* (the voice of the rural). It investigates *sawt al'arubiya* as a means for these migrants to reclaim a way to being in the world: through music, poetry, and the voice, they claim a space in contemporary Italy and turn their ears away from an integration rhetoric that rejects their difference (p. 4).

Nel libro traspare lo spirito militante e la compassione dell'autrice per gli informatori: immigrati senza diritti, sfruttati, emarginati e oggetto di comportamenti razzisti. Il testo di Ciucci mi ha insegnato tanto e obbligato a ripensare ad una ricerca effettuata nell'Alta Valle del Tevere umbro, luogo che ancora frequento e in cui mantengo contatti con alcuni informatori dal 1992.

La tesi del libro è accattivante, ma convince solo parzialmente. Innanzitutto l'analisi della relazione tra ambienti urbani e rurali risente di una desueta impostazione post-coloniale che oppone antiteticamente questi due termini invece di mostrarne la complessa dialettica nel corso della storia (pp. 22-23, 127). Le campagne di cui sono originari gli informatori non possono più essere - secondo l'antico paradigma coloniale francese - meramente contrapposte alle città ed essere considerate luoghi periferici, emarginati, esclusi: esse sono ormai l'oggetto di attente politiche statali di patrimonializzazione riguardanti beni materiali e immateriali, dall'architettura all'agro-alimentare, al sufismo, alla musica.

Inoltre le tradizioni, anche musicali, della campagna (*l-'arubiya*) vengono percepite dalle popolazioni urbane in maniera contraddittoria: snobbate (per la persistenza del *cliché* pre-coloniale che le ritiene primitive), ma al tempo stesso desiderate, "performate" e messe in scena (sulla TV di stato e in feste private in cui vengono invitati gruppi di musica *sha'bî*), in quanto considerate rappresentative di un'identità marocchina "originaria". Per di più il governo cerca di manipolare e appropriarsi di tali tradizioni per controllare, oltre le derive islamiche all'interno del paese, anche i suoi emigrati all'estero, in funzione anti-islamica e anti-fondamentalista.

L'individualismo metodologico che orienta l'etnografia ci sembra limitare le potenzialità dell'analisi teorica. Il fatto di considerare i propri informatori degli individui, invece che membri di gruppi (parentali, tribali), non permetterebbe di vedere la sovrapposizione, per non dire coincidenza, tra il sistema di valori morali de *l-'arubiya* e il sistema etico tribale. L'impostazione teorica post-coloniale si espone al rischio dell'analisi meramente culturalista, dove la dimensione sociale scompare. Qui l'astratta separazione della dimensione culturale da quella sociale ha come conseguenza l'omissione di un'evidenza: il concetto di *'arubiya*, di cui si parla estesamente nel libro, non è altro che la

dimensione culturale dell'organizzazione parentale e tribale. Gli informatori non sono tutti celibi e, quand'anche lo fossero, restano fortemente legati ai parenti rimasti in madrepatria, proprio in forza dei valori '*arubiy*', che, in ultima istanza, sono l'espressione di legami sociali.

Un altro nodo metodologico, potenzialmente problematico, viene spiegato dall'autrice. La scelta di fare ricerca solo su migranti uomini, escludendo le donne, viene giustificata in questo modo: *l'-arubiya* sarebbe "deeply entangled with a construction of masculinity" (p. 25). Ora, posto che una ricerca non può occuparsi di tutto e sia necessario delimitarne l'oggetto, qui il focus sugli uomini sembra giustificato, piuttosto, da un pre-giudizio teorico e un'impostazione postcoloniale: "(...) I aim to situate discourses about masculinity within the larger colonial and imperialist context that portrays the West as advanced and modernized and the East as backward and underdeveloped" (p. 25).

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, il sistema di valori rurale/tribale, qui riassunto dal concetto de *l'-arubiya*, lungi dall'essere concentrato prevalentemente sulla mascolinità, include anche concezioni e pratiche di ciò che una donna (rurale) "deve essere". In questo senso, l'identità '*arubiy*' maschile non è separabile dalla costruzione dell'identità femminile, essendo parte di un sistema sociale parentale e tribale in cui i generi sono integrati e interdipendenti. Peraltro, sappiamo che anche le immigrate marocchine '*arubiyyat*' in Italia organizzano feste di sole donne in cui ascoltano e ballano musica *sha'bi*.

Ma andiamo al cuore della tesi. Siamo certi che l'ascolto collettivo della musica *sha'bi* da parte dei marocchini immigrati sia da interpretarsi come una risposta politica al contesto di non accoglienza in Italia (p. 176)? Come una rivendicazione, un reclamo (p. 4), una reazione antirazzista all'esclusione sociale, alla mancata integrazione? Come una sfida alla costruzione colonialista, orientalistica e primitivizzante del '*aruby*' sia in patria sia all'estero (p. 22)? Siamo certi che la mascolinità e la virilità che questi migranti incarnano e perseguono sia innanzitutto una risposta alla situazione che fronteggiano quotidianamente in emigrazione e alle narrative locali che li riguardano (p. 102)? In assenza di emarginazione sociale e razzismo, non avrebbero adottato gli stessi comportamenti?

Non potrebbe più semplicemente trattarsi di rituali legati solo alla sfera del ricordo, della nostalgia, del divertimento? Oppure di performances identitarie, permanenza di tradizioni interpretabili come "resistenza all'assimilazione"? Riunirsi per ascoltare musica del proprio paese, così come mangiare couscous,

indossare babbucce e *jellaba*, pregare e osservare il Ramadan: cercare di mantenere la propria identità facendo le stesse cose che si farebbero in Marocco?

Sappiamo che tra i giovani mediorientali nel Mashreq va di moda rappresentarsi sui *social media* mentre si balla insieme musica araba con movenze orientali tradizionali e che tra i giovani marocchini i contenuti caricati sui *social media* sono accompagnati da musica *sha'bi*. Potrebbe trattarsi di un fenomeno analogo non correlato all'esperienza d'emigrazione? È difficile dare una risposta assertiva in campo squisitamente interpretativo.

Ma che dire allora della musica di protesta e denuncia delle condizioni di vita in emigrazione (vedi il rap e trap di Ghali, Baby Gang, o di francofoni come Younès Boucif, Soolking)?

Sovente, poi, nel mondo arabo-islamico la resistenza e la reazione politica assumono forme religiose, piuttosto che “arabe tradizionali”. In questo studio la dimensione religiosa di questi uomini è tacita, eppure sappiamo che abitudini e pratiche musicali di sufi, musulmani e islamici (*islamiyyun*: simpatizzanti e adepti dei movimenti moderati islamici) sono diversissime; ad esempio dovrebbe essere noto che la maggioranza dei musulmani zelanti e degli islamici (che non rappresentano una minoranza) tende a evitare la musica “profana”, compresa quella *sha'bi* (pp. 152-153).

Alessandra PERSICHETTI  
Università per Stranieri di Siena  
[persichetti@unistrasi.it](mailto:persichetti@unistrasi.it)