

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

LEONE MICHELINI

«UN RACCONTO DI VINO E INTOLLERANZA».
CONFLITTO, RELIGIONE E MIGRAZIONE
TRA GLI STUDENTI INDIANI DI MEDICINA IN ARMENIA

«Noising around»: etnografia, metodo e campo di ricerca a Yerevan

Il presente contributo è frutto dell'etnografia condotta a Yerevan, in Armenia, e in ottica comparativa a Tbilisi, in Georgia, tra il 2022 e il 2025¹. Sul posizionamento e sulle metodologie dell'etnografo mi soffermo brevemente per realizzare quella «osservazione della partecipazione»² che è fondamento dell'impresa antropologica. Il lavoro di campo ha avuto luogo nella periferia di Zeytun, nel complesso di dormitori della Yerevan State Medical University (YSMU), l'istituzione pubblica a cui si iscrive la gran parte dei giovani indiani che studia medicina in Armenia; secondariamente, nel quartiere dal passato operaio di Malatia Sebastia – chiamato popolarmente *bangla* per la concentrazione di migranti asiatici e dove sorgono gli *indian hostel* in cui alloggiano gli iscritti alle università private – e tra gli studenti della State Medical University di Tbilisi. A livello di posizionamento, il diritto di porre domande e l'ingresso ai dormitori, di genere misto e preclusi agli *outsider*, mi sono stati concessi per affiliazione universitaria e sono stato progressi-

¹ Soggiorni svolti in qualità di visiting PhD: Yerevan State University, Erasmus+ KA171 Università di Messina, aprile-giugno 2022, settembre 2024-febbraio 2025; Tbilisi Centre for Social Sciences, progetto MSCA-RISE 778188, novembre 2022; Tbilisi State University, Erasmus+ KA171 Università di Messina, novembre 2023.

² B. TEDLOCK, *From Participant Observation to the Observation of Participation*, «Journal of Anthropological Research», 47 (1991), 69-94.

vamente accettato dalla comunità grazie alla condivisione del ‘duro’ stile di vita dello studentato sperimentato ad Avan, blocco gemello contrassegnato dalle medesime tribolazioni di Zeytun e dalla convivenza con il «classico comfort del design post-sovietico» (Anitta, intervista, 10/06/23).

Un apporto nell’aprirmi il campo è arrivato dalla mia inaspettata abilità nel *cricket* e dalla partecipazione alle partite improvvisate sulla spianata tra i dormitori: principale attività comunitaria e momento cruciale per costruire familiarità. A livello di metodologia ho dunque fatto ricorso, oltre alla malinowskiana «osservazione partecipante», a quel conoscere attraverso il corpo e la pratica sportiva che Wacquant chiama «partecipazione osservante»³. Nella lunga frequentazione con gli studenti indiani, mi sono basato su conversazioni aperte e «interviste etnografiche»⁴, mentre Bala, a Zeytun da otto anni e profondo conoscitore del sistema-dormitorio, diveniva ‘interlocutore privilegiato’. Per proteggerne l’anonimato, lui e gli altri compaiono nel testo sotto pseudonimo. In principio, ho arricchito la metodologia etnografica di una sfumatura ‘quantitativa’ in grado di restituire l’apparenza di ‘scientificità’ che i miei interlocutori richiedevano. Lavorare con futuri medici convinti di un percorso universitario che garantirà loro l’ingresso nelle *élite* significa infatti volgere l’attenzione a un gruppo che si considera portatore di un prestigio sociale elevato, maggiore di quello dell’antropologo, e comporta, «studying up»⁵, di negoziare la propria presenza intrusiva e il valore stesso della propria ricerca. Gli studenti, inoltre, condividevano quella retorica sulla ‘mancanza di tempo’ che pervade l’orizzonte soteriologico della biomedicina⁶ – ogni deviazione dalla routine è ‘perdita di tempo’ – e un immaginario scientifico ancorato alla convalida di dati oggettivi, di modo che, come etnografo, mi sono tro-

³ L. WACQUANT, *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Roma 2002.

⁴ A. FINA, *The Ethnographic Interview*, in *The Routledge Handbook of Linguistic Ethnography*, ed. by K. TUSTING, London 2019, 154-67.

⁵ L. NADER, *Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying up*, in *Reinventing Anthropology*, ed. by D. HYMES, New York 1974, 284-311.

⁶ G. PIZZA - A. RAVENDA, *Esperienza dell’attesa e retoriche del tempo*, «Antropologia pubblica», 1 (2016), 29-45.

vato a dover fare ricerca ‘di lato’, «studying sideways»⁷, immergendomi in una logica parallela di produzione del sapere.

Inizialmente ho perciò deciso di prediligere la registrazione delle conversazioni in inglese alla redazione degli appunti, di optare per «interviste semi-strutturate»⁸, con domande sulla religiosità poste a venti *senior* di Zeytun, e per la realizzazione di un questionario di raccolta dati: «una via più veloce e oggettiva, che appartiene davvero alla medicina» (Biju, intervista, 08/11/22). I risultati ‘esigui’ così ottenuti mi hanno permesso di guadagnare autorevolezza, facilitando la ‘densa’ ricerca qualitativa, e di raccogliere una prima versione di quel ‘racconto di vino e intolleranza’ con cui gli studenti descrivevano la propria esperienza armena, traslando nel reame della narrazione simbolica e del resoconto di fatti successi ‘altrove’ i conflitti religiosi che scuotevano internamente una comunità protesa al dispiegamento di un difficile progetto migratorio.

«Indians are everywhere»: International Student Mobility tra India e Armenia

Prima di restituire voce al campo e alle dinamiche religiose che attraversano Zeytun, è opportuno contestualizzare il caso particolare in un quadro analitico generale interrogando le modalità in cui un sistema migratorio globale si (ri)territorializza *hic et nunc*, translocalmente e idiograficamente⁹. La migrazione degli studenti indiani di medicina in Armenia è infatti da ricondursi alle migrazioni transnazionali nell’istruzione superiore, settore riconosciuto dal 2008 dall’Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM) con il nome di *International Stu-*

⁷ U. HANNERZ, *Field Worries. Studying Down, Up, Sideways, Through, Backward, Forward, Early or Later, Away and at Home*, in ID., *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*, London 2010, 59-86.

⁸ B. H. RUSSELL, *Interviewing. Unstructured and Semistructured*, in ID., *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham 2011, 210-50.

⁹ A. ONG - S. J. COLLIER, *Global Assemblages*, Oxford 2005.

dent Mobility (ISM)¹⁰. L'espansione mondiale delle ISM, collateralmente trattata in antropologia¹¹, è aspetto nevralgico della mobilità contemporanea a cui sono dedicati gli *ISM Studies*¹², la letteratura interdisciplinare di riferimento, nonostante linguaggi e macroanalisi spesso distanti dalla sensibilità antropologica.

L'India è uno dei principali esportatori mondiali di studenti¹³, con flussi che seguono geografie complesse oltre la semplicistica dicotomia Nord/Sud globali come luoghi di destinazione/origine¹⁴. Il fenomeno, sottoprodotto delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni del settore universitario iniziate negli anni Settanta, ha assunto dimensioni sistemiche con le ondate neoliberiste abbattutesi sull'economia indiana a partire dal varo nel 1991 della Nuova politica Economica (NEP), patrocinata dal Fondo Monetario Internazionale in linea con l'agenda globale della 'università neoliberista'¹⁵. Gli studi universitari, fondati in epoca coloniale come strumento di formazione delle *élite* locali impiegate nella burocrazia britannica, furono riformati con l'indipendenza per divenire il simbolo della nuova nazione, immaginata da Nehru e dai suoi successori, e della classe media istruita a cui spettava il compito di costruirla. Di questo disegno di ispirazione nazionalista e democratica resiste, oggi, un rimaneggiato sistema di inclusione per fasce meno abbienti, minoranze e gruppi marginalizzati per appartenenza di classe, castale o etnico-religiosa, e un orientamento verso gli studi 'scienti-

¹⁰ H. DE WIT - P. G. ALTBACH, *Internationalization in Higher Education*, «Policy Reviews in Higher Education», 5 (2021), 28-46.

¹¹ W. SHUMAR - S. MIR, *Cultural Anthropology Looks at Higher Education*, in *A Companion to the Anthropology of Education*, ed. by B. A. LEVINSON - M. POLLOCK, Oxford 2011, 445-60.

¹² R. KING - P. RAGHURAM, *International Student Migration. Mapping the Field and New Research Agenda in ISM*, «Population Space and Place», 19 (2013), 127-37; Y. LUO - M. LATUKHA - A. PANIBRATOV, *ISM. A Systematic Review and Research Agenda*, «International Journal of Consumer Studies», 47 (2023), 852-87.

¹³ S. K. PAWAR, *India's Global Education Hub Ambitions*, «Cogent Education», 11 (2023), 1-15.

¹⁴ C. R. GLASS - N. I. CRUZ, *Moving Towards Multipolarity. Shifts in the Core-Periphery Structure of International Student Mobility*, «Higher Education», 85 (2023), 415-35.

¹⁵ J. TILAK, *Higher Education in India*, New Delhi 2013.

fici' a discapito della formazione umanistica. Il corso neoliberista, in India come altrove, ha tuttavia trasformato le università in un campo di battaglia per l'implementazione della propria politica economica, tagliando i finanziamenti alle istituzioni pubbliche e favorendo le private, propugnando immaginari di successo capitalistico e cosmopolita, facendo lievitare i costi e restringendo la base di accesso alla mobilità sociale¹⁶. L'intero complesso, anche in ragione della crescente pressione demografica, finisce così per favorire la *creamy layer* della società indiana, mentre coloro che ne sono esclusi si trovano a 'competere' con tantissimi altri per accedere a un'offerta educativa pubblica e 'locale' sotto finanziata, saturata e messa ai margini dalle politiche governative, o sono spinti a orientarsi verso i precari percorsi delle migrazioni educative transnazionali¹⁷, in particolare in quelle aree di radicata 'cultura della migrazione' come il Kerala e il Tamil Nadu.

In questo quadro i Paesi del Caucaso e dell'Est Europa – in Ucraina studiavano molti indiani trasferitisi a Yerevan con lo scoppio della guerra¹⁸ – sono destinazioni popolari per i buoni livelli educativi e per il costo contenuto delle lauree¹⁹. Per quanto riguarda l'Armenia, sullo sfondo della viva percezione di intimità culturale che la lega storicamente all'India del Sud, dove prosperarono per secoli comunità mercantili armenie e fu pubblicato l'*Azdarar*, il primo giornale armeno²⁰, in periodo sovietico la presenza indiana si limitava alla formazione di politici e tecnici in URSS²¹ e alle proiezioni di Bollywood con cui sono cresciute

¹⁶ C. V. NAKASSIS, *Fare stile. Culture giovanili e mass media nell'India del Sud*, Milano 2022, 14-20.

¹⁷ S. THOMAS, *The Precarious Path of Student Migrants. Education, Debt and Transnational Migration Among Indian Youth*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 43 (2017), 1873-89.

¹⁸ M. HLADCHENKO, *International Students in Ukraine*, «European Journal of Higher Education», 13 (2023), 257-72.

¹⁹ P. YANG, *Compromise and Complicity in International Student Mobility. The Ethnographic Case of Indian Medical Students at a Chinese University*, «Discourse», 39 (2018), 694-708.

²⁰ M. J. SETH, *Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day*, Calcutta 1937.

²¹ S. MEHROTRA, *India and the Soviet Union. Trade and Technology Transfer*, Cambridge 1990.

diverse generazioni²². È solamente dopo l'indipendenza del 1991 e negli anni Duemila che inizia a consolidarsi la rotta migratoria India-Armenia all'ombra del fiorire delle relazioni bilaterali. Il «fattore russo», cioè le tensioni tra Russia e Georgia per l'occupazione di Abkhazia e Ossezia del Sud, e il «fattore pachistano», ovvero l'alleanza tra Azerbaijan e Pakistan²³, hanno rallentato i contatti tra l'India e gli altri Paesi del Caucaso; ciononostante negli ultimi anni il maggior livello di integrazione internazionale e gli investimenti nell'offerta educativa hanno reso anche la Georgia una meta ambita per gli studenti indiani²⁴. L'appoggio fornito dal Pakistan, unico Stato al mondo a non riconoscere la Repubblica d'Armenia, ad Azerbaijan e Turchia nelle guerre per il controllo della regione autonoma a maggioranza armena del Nagorno-Karabakh²⁵, caduta nel 2024 per effetto di politiche genocidarie e di repressione che hanno attraversato tutto il Novecento, ha rafforzato la 'naturale' alleanza tra India e Armenia secondo il popolare adagio 'il nemico del mio nemico è mio amico'. La cooperazione indiano-armena, inaugurata dal *Treaty on Friendship and Cooperation* del 1995 e rafforzata nel tempo dalle visite di esponenti di governo, ha portato alla firma di numerosi *memorandum* di intesa economica, militare e culturale con importanti ricadute sull'istruzione superiore²⁶.

Le università armene di medicina sono state via via accreditate dal *Medical Council of India*, di modo che vengono riconosciuti i titoli di laurea rilasciati, ed è divenuto più semplice, per effetto della liberalizzazione del sistema dei visti, per i cittadini indiani ottenere permessi rin-

²² A. K. MALHOTRA, *India-Armenia. So Far yet so Close*, Chennai 2018.

²³ ID., *India's Links with and Footprints in South Caucasus*, «Indian Foreign Affairs Journal», 16 (2021), 121-33.

²⁴ N. OTKHOZORIA, *Georgia as an Attractive Country for the Asian Immigrants*, «Uluslararası Sosyal Bilimler Ve Eğitim Dergisi», 2 (2020), 44-56.

²⁵ M. MOLLICA - A. HAKOBYAN, *Armenians in the 2020 Second Nagorno-Karabakh War Resistance Against 'Evil'*, «Dada», 2 (2023), 9-40.

²⁶ A. KOCHARIAN, *Armenia-India Relations Through History*, «Himalayan and Central Asian Studies», 12 (2008), 3-20; A. BAIBOURTIAN, *Ascending Bilateral Relations. A Critical Analysis of Interaction Between Armenia and India*, «Armenian Review», 52 (2011), 65-95; R. LAKSHMINARAYANAN - T. YEPREMYAN, *Armenia-India Partnership*, «Asia Europe Journal», 21 (2023), 81-100; N. CHALIKYAN - B. POGHOSYAN - V. ISANIANS, *The Geopolitical Aspects of the India-Armenia Partnership*, New Delhi 2024.

novabili di soggiorno per lavoro e per studio. Ciò ha portato il *milieu* universitario armeno a crescere, opacizzarsi e differenziarsi sviluppando quella «economia neoliberista della migrazione educativa» che trae profitto dalle ISM²⁷. Alla pioniera YSMU, che ha inaugurato il primo corso di laurea in inglese nel Duemila, si sono presto affiancate le private Haybusak University, Mkhitar Gosh Armenian-Russian International University, Armenian Medical Institute, University of Traditional Medicine (UTM), a formare un sistema integrato in cui le private raccolgono gli studenti che non riescono a proseguire gli studi alla YSMU e accumulano profitti spesso muovendosi in una zona grigia, senza garantire *standard* educativi, combinando medicina tradizionale e biomedicina come nel caso della UTM o sfruttando gli studenti in accordo con i *broker*: emblematica è stata la chiusura, a seguito di denunce per truffa e complicità con agenti disonesti, dell'istituto Saint Tereza²⁸. Nonostante sia arduo calcolarne il numero totale, poiché i Servizi di Migrazione Armeni riportano solo i permessi annuali di soggiorno, tra gli attuali residenti indiani la maggior parte, circa tremila, sono studenti di medicina²⁹. È da notare che sono in aumento coloro che si spostano per lavoro, anche in ragione della richiesta di servizi da parte degli studenti, e che le due tipologie si confondono nella misura in cui molti per mantenersi negli studi si impiegano nella *gig economy*, nei *call center* e nell'edilizia. Come nota anche Fittante³⁰, autore dell'unico studio ISM sull'Armenia, nonostante la portata del fenomeno, l'interesse scientifico rimane concentrato su diaspora, ritorni migratori e minoranze storiche, con sporadiche menzioni del terreno 'vergine' della migrazione educativa e indiana³¹.

²⁷ S. E. BECK, *The Geographies of International Student Mobility*, Singapore 2019.

²⁸ *Advisory for Indian Students Seeking Admission in St. Tereza University*, Embassy of India-Yerevan, Yerevan 2021.

²⁹ *Brief on India-Armenia Relations*, ed. by Embassy of India-Yerevan, Yerevan 2024.

³⁰ D. FITTANTE, *Beyond Brokering for Recruitment. Education Agents in Armenia*, «Population Space and Place», 22 (2022), 1-10.

³¹ Y. SENOL *et al.*, *The Incidence of Smoking and Risk Factors for Smoking Initiation in Medical Faculty Students*, «BMC Public Health», 6 (2006), 1-8; A. A. HOVSEPYAN, *India-Armenia Political, Economic and Cultural Relations*, «Регион и мир», 2 (2020), 26-30.

«*Into the dormscape*»: la comunità indiana degli studenti di Zeytun

La situazione, se la vuoi sapere, è questa... noi usciamo poco fuori Zeytun, la maggior parte non parla armeno, non vuole conoscere l'Armenia e restarci, vuole tornare in India o andare altrove. Quindi il *dorm* è la nostra casa, altro che dormire, siamo sotto pressione e non abbiamo tempo, le cose devono andare bene, non ci possono essere contrasti nella comunità tra Tamil e Malayali, tra cristiani, musulmani e induisti, niente differenze di classe, deve essere tutto *safe and sound*. E niente religione, che può essere *il problema* (Srija, intervista, 22/07/23).

I dormitori di Zeytun, lungi dall'esaurirsi in spazi del 'dormire', sono la principale «infrastruttura della migrazione»³², al centro dei processi di «domesticazione» e di «appaesamento»³³ attraverso cui i migranti ricostruiscono casa e familiarità. Essi, per quanto 'in transito' in Armenia e intenzionati a tornare in India o a spostarsi in 'Occidente', vivono al loro interno per i lunghi anni – almeno sei contando l'intervallo – della laurea. Un aspetto che la frequentazione degli *indian hostel* di Malatia Sebastia e di Tbilisi mi ha aiutato comparativamente a mettere a fuoco, collegando la realtà di Zeytun a dinamiche spaziali che appartengono più in generale, parafrasando la celebre definizione di Appadurai³⁴, a quei *dormscape* che contraddistinguono tante migrazioni contemporanee. Questi cronotopi modellano «culture del dormitorio»³⁵, ovvero *habitus* informati dalle loro specifiche caratteristiche socio-spaziali, le stesse che accumulano i dormitori per senza fissa dimora studiati in Italia³⁶: la commistione tra pubblico e privato, tempo libero e lavoro; la collocazione spazialmente e cognitivamente periferica; la sospensione dal mondo esterno; l'essere pensati come eterni luoghi di pas-

³² B. XIANG - J. LINDQUIST, *Migration Infrastructure*, «International Migration Review», 48 (2014), 122-48.

³³ N. RAPPORT - A. DAWSON, *Home and Movement. A Polemic*, in *Migrants of Identity*, ed. by N. RAPPORT - A. DAWSON, Oxford 1998, 19-38; P. BOCCAGNI, *Migration and the Search for Home*, London 2017.

³⁴ A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Milano 2012.

³⁵ M. MOFFATT, *Coming of Age in New Jersey. College and American Culture*, New Brunswick 1989.

³⁶ G. SCANDURRA, *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora in Italia*, Rimini 2005; V. PORCELLANA, *Sei mai stato in dormitorio?*, Roma 2011.

saggio la cui natura comunitaria, liminale e trasformativa plasma forme extra-ordinarie dell'abitare.

Così Zeytun, circondata da alte inferriate, dentro cui si lavora e si vive condividendo gli spazi con decine di *roommate*, si presenta come «una città nella città che non ha interesse a comunicare con l'esterno e che verso l'esterno suscita poco interesse» (Anuragh, intervista, 16/04/2023). I principali servizi di cui necessitano gli studenti – alimentari, copisterie, *money-transfer* – sono appannaggio dei negozi indiani aperti nelle vie limitrofe; i pasti quotidiani sono garantiti da un sistema informale di consegne *home-made*, ad abbonamento mensile, gestito da alcune famiglie migranti. I contatti con la popolazione sono ridotti al minimo, per mancanza di interesse verso la 'terra di mezzo' armena e per la struttura a *enclave* del dormitorio, al suo interno organizzato in 'settori' divisi per 'appartenenza': gli indiani si concentrano nell'edificio 'madre' di Zeytun, a loro volta raggruppandosi secondo il credo religioso, mentre nel 'minore' al piano iraniano seguono quello kazako, armeno e russo.

Proprio l'applicazione di questa logica, se da un lato crea il corpo studentesco, dall'altro lo frammenta in sottogruppi etnico-religiosi, cosicché «non ci sarebbe una comunità indiana senza dormitorio, vivremmo lontani, sceglieremmo i nostri legami, magari frequenteremmo persone diverse» (Balachandar, intervista, 12/12/22). I rapporti verso l'esterno sono mediati dai *broker* e dai *caretaker* indiani, sui quali disponiamo di robusta letteratura³⁷, assoldati anche dalle stesse università e che controllano in modo predatorio la migrazione, scegliendo Paese di destinazione e istituto, fornendo servizi di trasporto e di consulenza burocratica ben oltre la fase del reclutamento e del viaggio³⁸. Al suo interno, al contrario, la collettività riunita sotto il fragile ombrello della 'indianità' e accomunata dal coronamento del progetto educativo come *telos*, si trova a dover elaborare autonomamente dei principi equilibratori in grado di ricomporre le fratture create da confliggenti modalità di praticare la religione in migrazione.

³⁷ S. FENG - H. HORTA, *Brokers of International Student Mobility*, «European Journal of Education», 56 (2021), 248-64.

³⁸ FITTANTE, *Beyond Brokering for Recruitment*, 5-7.

«*Gini and intolerance*»: raccontare il conflitto religioso

La comunità indiana, costruita come fittizia ‘unità di molteplicità’ dalla tecnologia del dormitorio, comprende studenti che provengono principalmente dal Kerala e dal Tamil Nadu, appartenenti alla classe media ma con *background* sociali, linguistici e castali differenti e che, soprattutto, professano diversi credi religiosi: cristianesimo, islam, induismo. Sono proprio i diversi modi di declinare la propria religiosità a rivelarsi elemento determinante di coesione e di divisione. In più occasioni, alla mia richiesta di descrivere l’esperienza migratoria, mi è stato risposto raccontandomi «una storia sul vino e l’intolleranza religiosa» (Mary, intervista, 13/04/23), che ripropongo qui nella sua interezza e la cui ossatura non variava, al netto di minime ma eloquenti differenze: alcune volte era narrata in prima persona, altre come racconto ‘di seconda mano’; i protagonisti, sempre presentati come violenti, potevano essere alternativamente cristiani, musulmani e induisti, in un continuo vicendevole rimescolarsi dei fronti contrapposti; a mutare erano immancabilmente le coordinate geografiche della vicenda. Il racconto, da un lato, procede *per viam negationis* elogiando il presente armeno contrapposto all’idealtipico villaggio indiano dilaniato dalla violenza religiosa; dall’altro viene impiegato, non per contrasto ma per analogia, per descrivere una Zeytun conflittuale che si vuole nuovamente pacifica, unita e ‘funzionale’ al completamento del progetto migratorio.

Qui è molto diverso dall’India, ed è quello che importa. Qui, adesso, ci sono le condizioni giuste per diventare un medico ma non è sempre stato così. Ti racconto una storia sul *gini* [‘vino’, in armeno], che è successa qualche anno fa prima che partissi, così capisci quello che voglio dire. C’era e non c’era una volta [*incipit* di molti racconti armeni], in Kerala, un villaggio poco lontano dal mio, diviso in due dalla strada: sul lato destro vivevano i musulmani, su quello sinistro gli induisti. Entrambi i gruppi erano devoti, alcuni erano fanatici, e avevano un tempio e una moschea, grandi e tenuti bene, e andavano d’accordo. Un giorno si trasferì nel villaggio un *businessman*, che aveva studiato all’estero, che decise di aprire un negozio di vino e liquori, proprio sulla strada principale. Per vendere era il posto migliore. Quando il negozio aprì sia i musulmani che gli induisti cominciarono a protestare perché non volevano che si vendesse vino in un posto così importante, al centro della città, e si lamentavano perché non volevano che lo *shop* fosse sul loro lato. Se proprio, che stia nel-

la parte musulmana, dicevano gli uni, e al contrario volevano spostarlo i musulmani, nella metà induista. I conflitti aumentarono finché una notte la moschea prese fuoco; alcuni furono feriti. Qualche tempo dopo anche il tempio fu danneggiato e le due parti non si parlavano più se non per accusarsi a vicenda delle violenze. La situazione peggiorava. Nel frattempo, i clienti, di notte per non essere visti e senza dover dare spiegazioni, continuavano ad andare a comprare il vino e il *businessman* diventava sempre più ricco. Divenne tanto ricco e potente che, mentre musulmani e induisti si scontravano con odio, organizzò la campagna elettorale e venne eletto sindaco. Alla fine, fece rimettere a posto il tempio e la moschea, chiuse il negozio e ne aprì molti altri, su entrambi i lati del villaggio, rendendo prospero tutto il villaggio (Bala, intervista, 13/09/23).

Il racconto mi è stato condiviso senza pretese di verità e fonti letterarie d'appoggio, come una 'parabola' verosimile e dal denso contenuto simbolico. Veniva trattato dagli studenti come una storiella allusiva in grado, nella sua semplicità apparente e approntata 'ad arte', di andare per vie traverse al cuore della trama dell'esperienza migratoria. Da una prospettiva antropologica, ha rappresentato la chiave d'accesso al loro universo religioso, facendo emergere non solo l'importanza della religione nel plasmare mobilità e relazioni nel contesto d'arrivo³⁹, ma anche le forme in cui, nelle asperità della migrazione e nell'impossibilità rituale di celebrare immutato l'insieme di pratiche che contraddistinguono la devozione *at home*, le religioni migranti, guardate come religiosità vissuta⁴⁰, generano modi *altri* di praticare la fede in vista dei fini che la mobilità transnazionale si prefigge⁴¹.

Il racconto mette in scena ed esorcizza i conflitti nati, a Zeytun, tra due contrapposte vie nel pensare la propria religiosità *overseas* – rappresentate dalle due metà del villaggio – e imperniate, seguendo le espressioni usate dagli studenti, su *engagement* e *detachment*. L'imme-

³⁹ T. J. CSORDAS, *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Chicago 2009.

⁴⁰ R. A. ORSI, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem 1880-1950*, New Haven 2002.

⁴¹ P. BEYER, *Global Migration and the Selective Reimagining of Religions*, «Horizontes Antropológicos», 4 (1998), 12-33; A. DROOGERS, *The Power Dimension of the Christian Community*, «Religion», 33 (2003), 263-80.

desimazione, riproposta da tutti i narratori, con il ‘mercante di liquori’ che ha studiato all’estero, un *trickster* ambiguo ma portatore di una visione moderna, economicista e razionale, che ammicca tanto al mondo mercantile quanto a quello scientifico, capace di superare i settarismi religiosi nel perseguimento del proprio ‘buon’ fine, dà corpo all’idea che le distanze religiose siano una minaccia vitale per la comunità e debbano, perciò, essere colmate. La rappresentazione della vacuità nociva della violenza *inter* e *intra* religiosa, considerata dai giovani narratori ‘tipica’ dei contesti d’origine che si vogliono lasciare ‘alle spalle’, allude a precisi fatti occorsi in Armenia e postula la necessità di ‘smobilitare il religioso’ in vista delle ‘progressive sorti’ che sostanziano il comune immaginario migratorio.

«Between engagement and detachment»: (s)mobilitare il sacro in migrazione

Tra i miei interlocutori che coltivavano questa disposizione al disincanto weberiano, la maggioranza, soprattutto tra musulmani e induisti, pensava che la religione dovesse essere confinata nella sfera personale e privata, giocando un ruolo ridotto in mobilità e a livello comunitario: una disposizione che rispecchia quello slittamento della pratica ‘dal tempio alla casa’ che ben descrive, per molteplici ragioni, le traiettorie di tante comunità migranti di fedeli⁴². Una religiosità professata pubblicamente e con fervore veniva considerata un ostacolo al progetto migratorio, alla egualitaria coabitazione tra le diverse anime di un gruppo teso verso un incerto obiettivo comune. Alcuni studenti svolgevano i rituali nelle proprie camere, nella sala comune di preghiera o presso i piccoli altari induisti presenti negli esercizi commerciali, ma erano molti coloro che raccontavano di aver dismesso del tutto l’osservanza, una volta in Armenia. A questo attenuamento devozionale contribuiva la distanza avvertita rispetto agli armeni, cristiani ‘per eccel-

⁴² E. GALLO, *Introduction*, in ID., *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, Farnham 2014, 1-27.

lenza', e quello che mi è stato descritto come un «percorso di crescita personale» (Arun, intervista, 12/09/23). La migrazione, iniziata in giovane età appena concluse le scuole superiori, comportava secondo gli studenti una trasformazione personale basata sull'incorporazione di un pensare progressista e moderno distante dai contesti d'origine, adatto al presente e al futuro immaginato in 'Occidente' o nelle metropoli asiatiche – nella 'modernità' più compiuta – e sull'interiorizzazione dell'ideologia scientifica, scienziata e laica che permea la biomedicina. Tematiche intrecciate alla sperimentazione, in migrazione, di una nuova libertà d'azione e di pensiero, raggiunta distanziandosi dalle famiglie e da soffocanti posizioni filogovernative: «diventare medico significa pensare come un medico, oltre le tradizioni e le volontà delle famiglie, essere più libero e, forse, è normale che la religione passi in secondo piano» (Jeetu, intervista, 10/09/23).

Da questa prospettiva la religiosità dovrebbe eclissarsi 'spontaneamente', evitando il ripresentarsi di furori e discriminazioni religiosi che dovrebbero appartenere solamente al passato. Molti degli studenti di medicina che scelgono di studiare oltremare non a caso lo fanno per sfuggire a un sistema indiano di accesso alla *higher education* considerato escludente e dominato da gruppi di potere secondo logiche, anche, religiose. La difficoltà nel superare il *National Eligibility Entrance Test* (NEET), l'esame di sbarramento per l'accesso alle università indiane, viene ricondotta non solo alla strenua competizione e al mostruoso numero di candidati, ma anche alle caratteristiche stesse del sistema che favorisce le *élite* – placando *dalit* e minoranze con 'quote riservate' – senza promuovere vera giustizia sociale, rendendo difficile l'accesso all'istruzione pubblica e irraggiungibili le costose istituzioni private⁴³. «Vado a studiare all'estero perché non passo il NEET. Perché non supero quel dannato esame? Perché sono cristiano, di provincia, non ho avuto le stesse opportunità o non rientro nelle quote. E per studiare nelle private, in India, sono troppo povero» (Bala, intervista, 01/11/22).

⁴³ K. RADHUKA, *NEET Exam and the Future of Public Health India. A Social Justice Approach*, «International Journal of Law Management & Humanities», 4 (2021), 4120-30.

Il distacco dalla sfera religiosa matura, tuttavia, poiché in Armenia «la comunità deve funzionare, deve essere coesa, per avere il giusto ambiente di studio e avere successo» (*ibid.*). La principale preoccupazione è che l'identità religiosa possa divenire una forza distruttiva in grado di vanificare gli sforzi compiuti nella migrazione. Il successo di quest'ultima, infatti, è incerto e tante sono le tensioni, le aspettative e le ansie che lo gravano. Innanzitutto, le ambizioni e i sacrifici delle famiglie, che investono denaro e si indebitano per far studiare i figli⁴⁴, vincolano moralmente gli studenti a un 'patto educativo' che trasforma il percorso universitario in una missione da completare in nome del nucleo allargato: «mio padre è malato e ha venduto metà della sua attività per pagarmi gli studi qui, mia mamma si occupa delle sorelle e dei nonni, non posso deludere la mia famiglia» (Joseph, intervista, 22/05/23). Nel rendere lo studiare all'estero «una sfida dal finale aperto» (Vivek, intervista, 23/05/23), ha inoltre un ruolo sostanziale l'obbligo per tutti gli studenti che rientrano in India di superare la *Foreign Medical Graduate Examination* (FMGE), confluita nel *National Exit Test* (NExT), per ottenere la licenza per poter esercitare come medico. Le università di Yerevan forniscono corsi in inglese, accreditati, con buoni *standard* e poco costosi, ma gli indici di superamento degli esami di rientro, come il NExT o gli omologhi vigenti negli altri Paesi che sono destinazioni programmatiche della mobilità, pubblicati annualmente dal ministero indiano, sono buoni nel solo caso della YSMU (e comunque inferiori al 50%), di gran lunga più bassi per le università private.

I molti che non superano gli esami per la licenza sono costretti a professioni di ripiego in campo sanitario, a fare l'autista di ambulanze o il paramedico, a lavori 'sporchi' e saltuari attendendo anni prima di esercitare. Se «fallire la migrazione»⁴⁵ è una possibilità concreta e spaventosa che per essere evitata richiede disciplina, la religiosità diviene «un peso» e «una distrazione», o peggio, qualora ne derivassero frizio-

⁴⁴ S. THOMAS, *The Precarious Path of Student Migrants. Education, Debt and Transnational Migration among Indian Youth*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 43 (2017), 1873-89.

⁴⁵ G. M. MASI, *Fallire la migrazione. Esperienze senegalesi di ritorno dalla rotta centrale mediterranea*, Salerno 2024.

ni insormontabili, «un veleno che corrompe tutto quello che stiamo cercando di fare qui, insieme, creando divisioni assurde nelle camere da letto, nel dormitorio, in classe e nello studio, rendendo la convivenza a Zeytun impossibile» (Santosh, intervista, 23/10/23). Per mantenere coesione e unità di intenti, in modo non dissimile, a Zeytun si impiegano inglese e *hindi* come lingue veicolari, ci si conosce con il nome proprio evitando i ‘cognomi’ da cui si può risalire alla casta di provenienza: «è come nella storia, per aprire i nostri *wine shops* in Armenia dobbiamo tirare dritto senza curarci delle divisioni o il passato si ripresenterà» (*ibid.*).

Il conflitto religioso, tuttavia, ha infiammato la comunità di Zeytun quando al disincanto professato dai più si è contrapposto il rinnovato ‘coinvolgimento’ religioso di alcune componenti minoritarie ma organizzate. È il caso di quei gruppi di cristiani, evangelici e cattolici, che in migrazione si sono ‘radicalizzati’ estroflettendo e irrigidendo la propria identità religiosa, fondando gruppi di preghiera e di proselitismo. «Tutto è cambiato con i primi gruppi di preghiera, è merito loro se adesso abbiamo le nostre organizzazioni cristiane e siamo un gruppo unito e distinto, come è successo agli altri con l’ambasciata e le attività in città. Non ero così religioso in India, lo sono diventato poi» (Mar, intervista, 24/10/22). Lo stesso è accaduto per quei fedeli induisti che, attraverso le iniziative promosse dall’ambasciata e dalle ONG indiane di Yerevan, sono entrati in stretto contatto con le politiche culturali nazionaliste del *Bharatiya Janata Party* (BJP), al governo in India, formando una base ‘autorizzata’ per l’aggregazione di stampo etnico-religioso e per rivendicare il controllo della rappresentanza studentesca: secondo molti l’ambasciata finanzia direttamente gli studenti ‘allineati’, attraverso premi e concorsi. In entrambi i casi è stata la capacità di intessere legami con ‘il mondo oltre il dormitorio’, sviluppata con la frequentazione delle chiese cristiane armene o delle organizzazioni armeno-indiane, a fornire legittimità ai tentativi di distinzione all’interno di Zeytun. L’appartenenza religiosa, all’opposto di quanto descritto precedentemente, veniva da questi gruppi mobilitata come pietra angolare dell’identità, tanto da divenire chiave di volta nei processi di *home-making* e di ancoramento nel *setting* migratorio, sviluppando una religiosità più attiva, rigida e intollerante di quella incorporata in passato,

per far fronte all'incertezza, allo spaesamento e alla fatica della migrazione⁴⁶.

Il culmine delle conflittualità tra fautori di *engagement* e *detachment* è stato raggiunto nell'autunno del 2022, quando la sala di preghiera comune del dormitorio ha preso fuoco. La natura dubbia dell'incendio, che secondo alcuni sarebbe partito accidentalmente da una candela rimasta accesa in occasione delle celebrazioni del *Diwali*, non ha arrestato l'*escalation* e le reciproche accuse di dolo, minando l'unità della comunità e trasladosi in altre sfere della vita quotidiana, cosicché anche le pratiche per il rinnovo dei visti, le forme di coabitazione negli spazi comuni e le relazioni con i *broker* educativi cominciavano a essere regolate secondo logiche contrastive e di filiazione religiosa.

Conclusioni

Unità e accordo sono troppo importanti per gli studenti indiani di medicina di Zeytun – una comunità teleologica proiettata verso il futuro e verso il completamento di un complesso progetto migratorio dal finale aperto e che comporta enormi sacrifici – per potervi abdicare. Tuttavia, il processo di pacificazione dei conflitti religiosi intrapreso dalla maggioranza della comunità rimane parziale e 'di parte'. Come prime contropartite ha avuto, da un lato, la concessione dell'isolamento residenziale ad alcuni gruppi cristiani e induisti che continuano a distinguersi su base etnico-religiosa e che abitano, oggi, settori separati o interi *dorms*, privati e non, riservati alle *élite*. Dall'altro, la decisione di provare a importare in Armenia l'ordinamento gerarchico vigente in molte università in India e basato sull'autorità di un *senior*, uno studente più grande ma anche un migrante che ben conosce il contesto ospitante, nei confronti di diverse matricole, *freshmen*, così da evitare il riproporsi di logiche 'tribalistiche' mitigando al contempo il ruolo dei *broker*, l'influenza delle istituzioni religiose e politiche della diaspora. L'obiettivo dichiarato è di scongiurare, in futuro, il ripresentarsi di quei

⁴⁶ M. FREDERIKS - D. NAGY, *Religion, Migration and Identity. Methodological and Theological Explorations*, Leiden 2016.

conflitti religiosi, potenzialmente in grado di vanificare ogni possibilità di successo della migrazione educativa transnazionale, che sono stati traslati, simboleggiati e sublimati in ‘quel racconto di vino e intolleranza’ attraverso cui, dal punto di vista dell’antropologo, ho cercato di descrivere idiograficamente il caso particolare di Zeytun, l’emergere di due modi antitetici, simultanei e in attrito di rimodellare ‘dal basso’ pratiche e identità in migrazione, secondo confliggenti posture di *engagement* e *detachment* religiosi. Ancora, si tratta di un racconto che permette di delineare teoricamente la forza polisemica della religione nel plasmare le esperienze contemporanee di mobilità, per vie sempre contestuali e dissonanti: attraverso l’espandersi o il ritrarsi della religiosità dei migranti, attraverso il riaccendersi di conflittualità ‘importate’, reinventate e che acquisiscono nuova pregnanza, attraverso la realizzazione di forme nuove di convivenza religiosa mobilitate in relazione al mutare delle coordinate esistenziali ‘in migrazione’, a specifiche strategie di appiattamento e al perseguimento di un progetto migratorio collettivo.

A Zeytun, periferia-dormitorio dove vivono gli studenti indiani che si spostano per studiare medicina a Yerevan, capitale dell'Armenia, l'esperienza religiosa oscilla tra due polarità in conflitto: *engagement* e *detachment*. In una comunità internamente differenziata per provenienza, etnia e soprattutto credo, la pratica religiosa viene da alcuni considerata, in migrazione, un ostacolo alla convivenza, all'appaesamento nel nuovo contesto e al compimento del progetto migratorio, e perciò dismessa o confinata alla sfera privata. Al contrario, per altri essa diviene pietra angolare dell'identità collettiva, importante strumento di ancoramento e di distinzione. L'attrito tra i due antitetici modi di incorporare la religione, di riconoscerne la forza nel plasmare le traiettorie migratorie, ha condotto a tensioni crescenti collettivamente codificate in «un racconto di vino e intolleranza».

In Zeytun, the peripheral dormitory inhabited by Indian medical students migrating to Yerevan, Armenia, religious experience oscillates between two conflicting polarities: 'engagement' and 'detachment'. Religion is thus seen, by some and within an Indian community internally differentiated by background, ethnicity and especially religious belief, as an obstacle to cohabitation, inclusion in the new context and fulfillment of the migratory project, and therefore divested or confined to the private sphere. Conversely, for others, it becomes during migration the cornerstone of public and collective identity, an important form of anchorage and social distinction. The conflict between these two antithetical ways of incorporating and conceiving religion, of legitimising its power in shaping migratory trajectories, has led to rising tensions between Christians, Hindus and Muslims, gathered and codified in «a tale of wine and intolerance».

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5180