

Il coraggio dell'altrove e il coraggio del restare: retoriche, ambiguità e contraddizioni nei programmi AVRR dell'OIM e nei ritorni migranti a Vélingara (Senegal)

The courage to pursue the elsewhere and the courage to stay: rhetorics, ambiguities and contradictions in IOM's AVRR programmes and unsuccessful migrant return trajectories in Vélingara (Senegal)

Gabriele Maria Masi

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa", Università degli Studi di Milano
Bicocca

Abstract

Ethnographic fieldwork conducted in the southern Senegalese city of Vélingara examines the Assisted Voluntary Return and Reintegration (AVRR) programmes promoted by the International Organization for Migration (IOM) as an ostensibly replicable model of mobility management (*modèle voyageur*). These programmes function as propaganda mechanisms that discredit the image of the "irregular" migrant while simultaneously valorizing the local, community-rooted micro-entrepreneur. Central to this process is the "deportation twist": AVRR interventions reframe forced return as a positive, even empowering experience. However, this rhetoric often obscures the persistence, upon return, of the very economic and social challenges that drove the initial migration.

In Vélingara, institutional discourses on reintegration, which propose the ideal of the "rooted entrepreneur," intersect with the narratives of returned migrants who emphasize the courage required for the migration "adventure." The myth of "sedentarized happiness" that the IOM has promoted in Senegal since 2016 acts as a form of "enforced rootedness" that places the full responsibility for failed mobility attempts onto individuals, thereby obscuring the structural inequalities that initially compelled them to move. The "deportation twist" ultimately exposes a deeper injustice: the pursuit of happiness is recognized as legitimate, but only when it does not involve a free and human-centered form of mobility. Ultimately, the AVRR model promotes a consensus-driven narrative rather than genuinely challenging the inequalities that drive mobility.

Keywords: OIM; AVRR; deportation twist; Senegal; return migration.

Nel caldo di una sala prefabbricata nel centro di Vélingara, una cittadina rurale di più di ventimila abitanti nel sud del Senegal, una ventina di giovani provenienti dai villaggi circostanti siede attorno a un lungo tavolo rettangolare. Sul muro, un proiettore diffonde immagini di uomini e donne alle prese con la sofferenza, la lotta e il riscatto, accompagnate da un voice-over in lingua francese che sprona l'ascoltatore a non arrendersi. Davanti a loro, un facilitatore locale

dell'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM) sta per interrompere il filmato. Sulla sua maglietta spicca la scritta «*Je m'accomplis ici!*» («Io mi realizzo qui!»).

Questo quadro ritrae un momento delle sessioni di formazione organizzate tra il 2019 e il 2020 per i migranti rimpatriati dall'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM) dalla Libia nell'ambito del programma di *Assisted Voluntary Return and Reintegration* (AVRR). È un'istantanea significativa che mostra il legame odierno tra i programmi di assistenza al rimpatrio, quelli di contenimento della mobilità africana e quelli volti alla promozione di un ideale di imprenditorialità e microimpresa locale. L'intreccio rappresenta una nuova fase delle politiche di esternalizzazione dei confini da parte del Nord Globale [Stock et al. 2019; Van Dessel 2023], che propone a coloro che hanno fallito nel raggiungerlo una traiettoria ideale di “reinserzione” fondata su uno specifico modello narrativo. Tale modello mira a screditare il mito del guerriero [Bredeloup 2013] capace di superare le difficoltà delle rotte migratorie informali per costruire per sé e per la propria rete sociale un futuro migliore [Schmitz 2008], contrapponendogli l'eroizzazione della figura del “micro-imprenditore” capace, invece, di vedere e sfruttare le opportunità del contesto locale [Lenoël, Oelgemöller 2024]. La figura dell'avventuriero ormai sconfitto viene riconfigurata all'interno di una contro-narrazione istituzionale che ne rovescia il significato: da soggetto che ha fallito nel progetto migratorio a risorsa simbolica funzionale alla promozione del ritorno e della sedentarizzazione. In questo modo, i migranti di ritorno vengono trasformati in attori chiave nei dispositivi di controllo della mobilità sub-sahariana. Come ha notato Pécoud [2023] campagne informative e programmi di ritorno assistito (AVRR) operano come strumenti complementari di governo della mobilità: da un lato diffondendo messaggi negativi e tatticamente orientati al controllo, dall'altro presentando argomentazioni razionali e moralizzanti che mirano ad aumentare l'accettabilità delle politiche migratorie e delle scelte di sedentarizzazione.

Il mito di una “felicità stanziata” fondata sulla micro-imprenditorialità locale si iscrive in una traiettoria di lungo periodo nella gestione della mobilità senegalese, che ha visto dapprima programmi volti a promuovere la diaspora e i migranti di “successo” come agenti di sviluppo locale [Sinatti 2015; Dimé 2015; Sinatti 2019] e, successivamente, con l'introduzione dei programmi AVRR, l'estensione di questa stessa retorica anche a coloro che hanno dovuto interrompere il proprio progetto migratorio. Attraverso un dispositivo discorsivo che Fine e Walters [2021] hanno definito *deportation twist*, il ritorno forzato viene così riformulato e legittimato, assumendo una connotazione positiva mediante immagini, narrazioni visive e retoriche del potenziamento individuale. Questo tentativo di “re-immaginazione” collettiva, è stato operazionalizzato attraverso alcuni dispositivi – paghetta per il ritorno a casa, video motivazionali, piano imprenditoriale, lettere di accordo *proforma* per i fornitori – che costituiscono la “teoria operativa” di uno specifico “modello viaggiante” (*modèle voyageur*), che Olivier de Sardan ha definito come interventi standardizzati di ingegneria sociale, elaborati da esperti e accompagnati da una forte componente narrativa ed estetica. Questi modelli, però, hanno il limite di «un sistema di causalità su cui gli esperti fondano l'efficacia postulata del modello» [Olivier de Sardan 2021, 33-34] che replica categorie concettuali estranee al contesto di intervento, rinunciando a comprendere e a dialogare con i saperi già presenti nella realtà locale. L'approccio utilizzato dall'OIM, adottato nelle campagne di informazione contro quelle che, da una prospettiva eurocentrica, vengono definite partenze verso la “migrazione irregolare”, produce significative difficoltà nel generare effetti concreti [Cham, Trauner 2022; Morgenstern 2024]. Ciò avviene sia

per la presenza di contro-narrazioni veicolate da reti informali e dai social network [Trauner et al. 2024], sia perché – come emerge dall’analisi qui presentata – i discorsi e i messaggi prodotti da organizzazioni come l’OIM risultano ambigui quando vengono letti attraverso le cornici di senso e di interpretazione proprie dei contesti locali.

Sul piano discorsivo, l’avventura migratoria attraverso il Mediterraneo può infatti essere inscritta nell’orizzonte individualista promosso dai programmi di sviluppo, fondato sul diritto di perseguire la propria felicità. Sul piano politico, tuttavia, la stessa esperienza si scontra con i confini di ciò che è considerato legittimo o illegittimo all’interno di un’asimmetria di potere che stabilisce chi può spostarsi, in quali modi e a quali costi. Anche il “modello viaggiante” dell’AVRR si fonda su una distinzione normativa tra modi “corretti” e “scorretti” di lottare per la propria felicità e si iscrive in un discorso egemonico che mira anzitutto a produrre consenso, secondo una visione condivisa, e profondamente asimmetrica, dell’ordine del mondo [Ciavolella 2017]. Sebbene questo saggio si concentri principalmente sulla dimensione narrativa, è necessario formulare un’avvertenza: tali programmi producono effetti “collaterali” molto concreti nei contesti in cui vengono implementati, finendo spesso, anche non intenzionalmente, per riprodurre le stesse condizioni economiche, sociali e materiali che sono alla base delle partenze che essi stessi intendono scoraggiare [Masi 2023; 2024].

Contesto e nota metodologica

I dati che presento derivano da una ricerca etnografica di dieci mesi condotta nel dipartimento di Vélingara (Senegal) tra ottobre 2019 e ottobre 2021, incentrata sui ritorni dalla Rotta Centrale Mediterranea e basata su interviste e osservazioni che hanno coinvolto circa 300 persone. Le interviste, realizzate in francese e in pulaar con la mediazione di Mama Samba Diao (all’epoca vicepresidente del *Conseil de la Jeunesse* di Vélingara), hanno adottato formati strutturati e non strutturati, individuali e collettivi, includendo avventurieri di ritorno, ma anche famiglie, attori istituzionali locali, donne leader comunitarie, giovani non migranti, anziani e artisti, sia nel centro urbano di Vélingara sia nei villaggi del circondario. L’analisi dell’AVRR si basa sull’osservazione diretta delle sessioni di formazione e su interviste di *follow-up* sui progetti finanziati, ed è stata integrata da un confronto con altri programmi di cooperazione internazionale come *Réussir au Sénégal* organizzato nel 2017 – poi ripreso tra il 2021 e il 2025 – e da una ricostruzione storica dei progetti di cooperazione internazionale nella regione fondata su documenti e ulteriori interviste.

L’intervento dell’OIM nel contesto della mobilità umana a Vélingara

Lanciato nel dicembre 2016 nell’ambito della *EU-IOM Joint Initiative for the Protection and Reintegration of Migrants in the Sahel and Lake Chad*, e finanziato dall’EU Emergency Trust Fund for Africa, il programma AVRR dell’OIM in Senegal si propone di favorire il rimpatrio “volontario, sicuro e dignitoso” dei migranti che si trovano nei Paesi di transito, in particolare in Libia e Niger.¹ Tra il 2017 e giugno 2022, 8.761 cittadini senegalesi hanno fatto ritorno

¹ L’OIM [2019] definisce la reintegrazione dei migranti di ritorno come un processo multidimensionale che comprende tre ambiti principali: la reintegrazione sociale, la reintegrazione psicosociale e la reintegrazione economica. Una definizione etnograficamente più rilevante è stata proposta da Marie-Lawrence Flahaux [2021] che la descrive come un

grazie ai programmi AVRR e VHR [IOM 2022], con una netta prevalenza di uomini (93%) e un'età media di 27 anni. La regione di Kolda, di cui fa parte il dipartimento di Vélingara, è la principale regione di origine dei migranti intercettati (28%), seguita da Dakar (26%) e Tambacounda (13%) [IOM 2022].

Questo dato ha una profonda continuità e ragione storica. Vélingara – e il suo dipartimento – fin dalla nascita si è sviluppata in un contesto profondamente caratterizzato da una complessa mobilità umana che continua a costituire una componente fondamentale delle dinamiche economiche, sociali e culturali del territorio. Le radici delle mobilità odierne vanno rintracciate nell'ideale contrapposizione tra villaggio (*wuro*) e savana (*ladde*) tipica delle culture *fulbe* [Riesman 2015] – che vede lo spazio esterno al villaggio come il luogo di una possibile realizzazione personale al di là del controllo e delle regole comunitarie – e nel periodo della colonizzazione francese, quando la parola “mobilità transnazionale” entrò nel lessico e nelle abitudini locali. Un punto di svolta si ebbe poi negli anni Settanta quando il ritorno dei primi *Sarakulleebe* cercatori di diamanti creò l'immaginario di un “altrove” indefinito come luogo dove poter ottenere grandi fortune impossibili da ottenere restando sul posto [Bellagamba 2016], e quando i progetti di sviluppo – dalla coltivazione del cotone prima, e successivamente del riso – e la nascita dei mercati settimanali locali (*luumo*) liberarono a poco a poco la regione dal suo isolamento [Fanchette 2011; Masi 2024]. Da allora, il rapporto con l'altrove si è radicato nel paesaggio e nella vita quotidiana locale, ed è chiaramente visibile nelle costruzioni di nuove case, nelle auto con targhe gambiane, nei film, nelle partite di calcio europee trasmesse in TV, così come nei ritorni periodici di persone native che si sono stabilite all'estero. Questi viaggiatori transnazionali hanno contribuito alla costruzione di uno spazio di liberalismo economico dove il denaro è diventato mezzo di bracconaggio sociale [N'Gaïde 2003], uno strumento, cioè, in grado di ridefinire gli storici meccanismi di stratificazione sociale [Bellagamba 2017], scavalcando la genealogia e il lignaggio, e fondandosi sulla dimostrazione pubblica di una differenza di potere economico e di libertà di movimento transnazionale.

Dal 2011 alla pandemia di COVID-19, Vélingara è stata coinvolta nelle dinamiche successive alla caduta del regime di Gheddafi in Libia, un evento significativo per le dinamiche della mobilità subsahariana che ha trasformato nella percezione di molti giovani un paese di transito e di destinazione in una porta aperta verso l'Europa.

In questo periodo la *laawol ley* – come vengono chiamate localmente le rotte migratorie che passano per le vie terrestri – ha finito per coincidere con la Rotta Centrale Mediterranea, attirando moltissimi giovani uomini, prevalentemente tra i 20 e i 30 anni, spesso poco scolarizzati, provenienti soprattutto dal settore dell'agricoltura e dell'allevamento, e non sposati [GERM 2018] che sono partiti sfruttando i percorsi già battuti dagli *avventurieri* nel decennio precedente e con in mente il tristemente famoso motto *Barça walla Barzakh* (Barcellona o il l'aldilà) che aveva reso mediaticamente famose le partenze verso le Canarie nel 2006 [Riccio, Degli Uberti, 2017].

Nel corso degli anni 2010, però, le traiettorie migratorie si sono fatte più complesse. Ciò è dovuto alle sempre maggiori restrizioni della mobilità transnazionale, soprattutto verso l'Europa, ma anche a infrastrutture di mobilità che facilitano gli spostamenti, come le linee stradali di autobus che collegano settimanalmente Vélingara al Niger, a nuovi sistemi di telecomunicazioni

processo valutato in base alla percezione soggettiva dei migranti di ritorno riguardo alla loro situazione post-ritorno, misurata attraverso la soddisfazione espressa dagli individui.

one che permettono di gestire diversamente il viaggio [Stremlau, Tsalapatanis, 2021], così come a vere e proprie “industrie di illegalità” [Andersson 2014] che si sono costituite in Libia e nel Nord Africa e che offrono alternative spesso fraudolente e rischiose per superare la sempre più capillare esternalizzazione dei confini europei [Faist 2019].

A partire dal 2017, ciò che ha segnato in modo più profondo questa lunga storia di mobilità è stato l'elevato numero di persone scomparse o decedute lungo la *laawol ley*, così come il crescente numero di migranti rientrati senza risorse, spesso dopo aver dilapidato gran parte del capitale familiare. Queste dinamiche hanno prodotto un forte impatto su un contesto sociale ed economico che si era strutturato in relazione a un “altrove” percepito come fonte di reddito, valvola di sfogo delle tensioni familiari e strumento di riscatto sociale.

A ciò si aggiunge una trasformazione continua del contesto locale di Vélingara, determinata sia da fattori endogeni, come l'aumento dei tassi di scolarizzazione, sia da processi di portata globale, in particolare gli effetti del cambiamento climatico, che si manifestano in stagioni delle piogge sempre più imprevedibili, temperature in aumento, nuove patologie del bestiame e una progressiva diminuzione della pesca e della produttività del suolo [Wade et al. 2017].

Il programma AVRR dell'OIM spesso semplifica questo complesso contesto storico-culturale, concentrandosi solo su un'idea di reintegrazione come un processo verso una «autonomia economica, stabilità sociale e benessere psicosociale» in modo da rendere eventuali nuove migrazioni una scelta e non una necessità [IOM 2018, 6]. Questa retorica della necessità ignora, per esempio, elementi importanti come il legame tra aspirazione e capacità migratoria [Carling, Collins 2018; Carling, Schewel 2018; de Haas 2021], l'importanza del desiderio come spazio immaginario in cui concepire un futuro possibile come alternativa al proprio presente [Schiffauer 2018], così come fattori non tangibili come:

il ruolo della cultura nel processo decisionale relativo alla migrazione, l'influenza delle norme e delle aspettative familiari, l'influenza delle pratiche spirituali, le credenze fatalistiche, il ruolo di valori, norme e convinzioni, così come le emozioni [...], l'influenza del pensiero della predestinazione [Cham 2024].

La parte del programma AVRR dedicata alla reinserzione a cui ho assistito si svolgeva a distanza di molto tempo dall'assistenza al rientro a casa (nella maggior parte dei casi dopo oltre un anno) e trovava il suo momento centrale in una settimana di confronto e formazione. Durante questa fase, l'OIM offriva ai partecipanti la possibilità di finanziare un'attività micro-imprenditoriale a scelta attraverso un contributo di 650.000 CFA (circa 1.000 euro), erogabile previa elaborazione e approvazione di un piano imprenditoriale. Questa somma, costituiva tutto l'apporto economico del programma AVRR, dimostrando gli stessi difetti di diversi progetti sull'imprenditorialità: il limitarsi perlopiù a brevi corsi pratici (curriculum, piano imprenditoriale), piccole formazioni su aspetti legali e finanziari e un modesto aiuto economico [Oelgemöller 2023]; la formazione non adeguata al contesto locale – e comunque insufficiente a trasformare migranti privi di qualifiche in imprenditori in grado di gestire autonomamente un'attività economica; un monitoraggio che si esaurisce in un arco temporale troppo breve per garantire una reale sostenibilità dei progetti avviati [Flahaux 2017].

Un intervento “narrativo”

Alla limitatezza dell’apporto economico a livello individuale si affianca, tuttavia, un intenso lavoro retorico-narrativo che da tempo caratterizza i progetti dell’OIM nella regione. Facendo riferimento all’ampia letteratura che ha analizzato la pluralità di parole e atti comunicativi che definiscono l’esperienza migratoria, è possibile osservare come l’OIM faccia ricorso sia a narrazioni *dei* migranti – vale a dire i racconti che i soggetti in movimento elaborano intorno alle proprie esperienze, valori, appartenenze e visioni del mondo – sia a narrazioni *sui* migranti orientate a parlare “dei” migranti o progettate con finalità performative, come scoraggiare le partenze o promuovere modelli di “integrazione” predefiniti [Fina, Tseng 2017; Boswell et al. 2021].

Alla prima categoria appartiene il progetto di *Migrants as Messengers*, con cui l’OIM dal 2017 al 2019 ha utilizzato e promosso le narrazioni di “prima mano” da parte dei migranti di ritorno per dissuadere la popolazione locale dal tentare la rotta migratoria irregolare [Vammen 2021; IOM 2024; Glyniadaki et al. 2025]. Alla seconda, invece, appartengono iniziative come *CinemArena*, svoltosi tra il 2019 e il 2020, un «cinema itinerante» lanciato con «l’obiettivo di sensibilizzare i potenziali migranti delle aree rurali dell’Africa occidentale sui rischi legati alla migrazione irregolare» e di «fornire informazioni sulle alternative sicure alla migrazione irregolare, comprese le opportunità disponibili nei loro paesi d’origine» [OIM 2020].

Il progetto AVRR si colloca nel mezzo: utilizza delle narrazioni “dei” migranti e cerca di rinarrarle attraverso il proprio racconto sui “migranti” e sul loro reinserimento, allo scopo di influenzare il modo di rappresentare sé stessi, le proprie scelte [Brekke, Thorbjørnsrud 2018; Squire et al. 2021] e nuove traiettorie di vita future ideali. Nel fare questo, presenta le stesse problematiche evidenziate in *Migrants as Messengers* e *CinemArena*: la trasformazione della narrazione migratoria in un dispositivo regolativo che opera attraverso una selezione di voci “legittimate”; la mobilitazione mirata delle emozioni in una cornice moralizzante che vuole orientare il pubblico verso interpretazioni e giudizi già predefiniti; la ricezione da parte dei destinatari in termini di violenza emotiva e di stigmatizzazione [Marino et al. 2024; Schenetti 2025]. Questo porta spesso i partecipanti, come ha evidenziato Schenetti [2025], a contribuire allo spazio affettivo della campagna, ma in senso contrario, mobilitando un registro emotivo alternativo costituito da messaggi di protesta che evidenzia l’ipocrisia degli interventi, rispetto alla più reale e urgente necessità di cambiamenti strutturali in nome della giustizia sociale.

Anche il programma AVRR, attraverso un consueto uso di un linguaggio semplificato [Stock et al. 2019], cerca di sfruttare una forte enfasi emotiva. Un esempio emblematico è costituito dai video motivazionali mostrati durante i primi due giorni del programma di formazione. Si tratta di video in lingua francese, facilmente reperibili sul canale YouTube *MotivationH5*², che presentano immagini di persone in contesti di sofferenza o di difficoltà emotiva, spesso attraverso spezzoni di film interpretati da attori famosi. Le sequenze sono raccordate dal discorso motivazionale di una voce narrante, che guida l’interpretazione delle immagini.

Partendo dal concetto di fallimento della rotta come un momento di grande scacco esistenziale e senso di sconfitta – sentimento che è confermato dalle interviste etnografiche – la

² H5 Motivation Les 6 minutes qui vont transformer votre vie! <https://www.youtube.com/watch?v=RzakMIZJ OYI &list=PLN6QJkqfNO2XSsjyusli8Du29u799I1> (17/12/2025).

visione dei video è concepita come un dispositivo per spronare una reazione proattiva. Tuttavia, come ho fatto notare già in altri lavori [Masi 2023; Masi 2024] le parole pronunciate dalla voce narrante in diversi video – ad esempio, «la prima azione contro la tua sofferenza deve venire da te», «se qualcuno lo ha fatto prima di te, puoi farlo anche tu», «se dovrai fallire, fallirai con dignità» – ricalcano sorprendentemente le stesse retoriche che i migranti di ritorno utilizzano per giustificare la loro decisione di intraprendere la *laawol ley*:

C'era chi mi diceva che attraversare la Libia non era facile, ma questo è il nostro problema: quando uno che è andato ed è arrivato in Europa ti parla dicendo: "Ah fratello mio, la strada non è buona. Non ci devi andare!", pensi solo che non voglia che tu abbia quello che ha lui. Lui è lì, ma non ha un cuore più forte di me, non ha più forza di me, non ha più intelligenza di me. Allora ti dici: "Io ci vado!" (Ousmane, ottobre 2019, Vélingara).³

Questa sovrapposizione rivela una continuità discorsiva tra l'elogio del coraggio individuale promosso dai programmi di reintegrazione e la visione espressa dal motto *Barça walla Barzakh* (Barcellona o l'aldilà), emerso durante le partenze verso le Canarie nel 2006 e divenuto nel tempo un riferimento condiviso tra gli "avventurieri" delle rotte africane. D'altronde, la rotta migratoria stessa si fonda su un ideale di ricerca della felicità perseguito anche a costo della marginalità, del rischio di morte e della necessità di sfidare la propria sorte pur di sottrarsi a una condizione percepita come bloccata [Maher 2016]. In questo senso, la figura del migrante della *laawol ley*, proprio nel momento in cui si tenta di delegittimarla, emerge in tutta la sua ambiguità. Da un lato, essa incarna le retoriche dell'individuo artefice del proprio destino, disposto ad affrontare fatica e sofferenza per perseguire la propria felicità; dall'altro, si scontra con regimi di mobilità che ne svalutano l'impresa e ne ridefiniscono il significato politico e morale. Come osserva Collins, infatti, «la migrazione è chiaramente inscritta nelle norme del capitalismo contemporaneo e nella valorizzazione dei poteri economici, sociali e culturali che si producono attraverso questo assemblaggio» [Collins 2020], nonostante venga frequentemente rappresentata come una forma di disadattamento all'economia contemporanea.

L'ambiguità si nota nella risemantizzazione, spesso involontaria, di alcuni concetti già presenti nelle narrazioni "dei" migranti. In un passaggio di un video, per esempio, si dice:

Non perdo mai: o vinco, o imparo, ma non perdo mai. A un certo punto della tua vita, cadrai, dovrai affrontare il fallimento, avrai l'impressione di essere un miserabile. Più in basso di così non si può, un perdente, un nulla. Arriverai a odiare tutto e tutti. Ma quando cadrai, voglio che tu ti ricordi di questo: dei re sono caduti prima di te, dei campioni sono caduti prima di te, delle leggende sono cadute prima di te. Non è perché cadi che perdi. Perdi quando decidi di abbandonare la lotta [H5 Motivation, traduzione dell'autore].

Il fallimento viene presentato non come una sconfitta definitiva, bensì una tappa necessaria in un percorso di apprendimento e di autorealizzazione. L'accento è posto sulla continuità tra la caduta e la possibilità di riscatto, legittimata attraverso il richiamo a figure esemplari, re, campioni, leggende, che hanno sperimentato la sconfitta prima di affermarsi. Un concetto simile è espresso dal ritornello di una delle canzoni più ascoltate nelle radio locali durante il mio lavoro sul campo, *Baasal Wéla* di Mokoba, uno dei numerosi rapper che caratterizzano la vivace scena

³ Ousmane è un giovane di 29 anni, rientrato in Senegal dopo un'esperienza migratoria tra il 2016 e il 2018. Incontrato durante una settimana di formazione del programma di reintegrazione dell'OIM a novembre 2019, dopo il ritorno lavorava in una piccola officina di pneumatici all'ingresso di Vélingara, dove è avvenuta questa intervista.

rap della regione di Kolda: «*Yana himmo, jom galle yana himmo / jom galle baasal bimbi yana himmo / sabu goDDum alaa ande, yana himmo / ayi baasal de ko yana himmo*»⁴.

“Sapere cadere e sempre rialzarsi”, resistere, soffrire e perseverare rappresentano qualità morali fondamentali del vero *jom galle*, il capofamiglia, un ruolo che tutti gli uomini adulti sono chiamati ad assumere. Il discorso motivazionale promosso nelle sessioni di formazione dell’OIM finisce così per riprodurre regimi discorsivi di mascolinità egemonica che non solo definiscono le traiettorie di vita ideali dei giovani uomini, ma li spingono anche a cercare fortuna nella migrazione. Come mostra Prothmann [2017] per il contesto di Pikine (Dakar), è proprio attraverso la partenza verso destinazioni sconosciute, il superamento delle difficoltà e la speranza di un ritorno con uno status sociale più elevato che i giovani uomini tentano di consolidare e riscrivere la propria identità maschile. L’importanza di questa dimensione nei ritorni emerge anche da Strijbosch et al. [2023], che evidenziano come i migranti senegalesi in area wolof mettano in scena il ritorno a mani vuote in risposta alle aspettative sociali legate al loro ruolo di uomini. Centrale è il concetto di *sutura*, inteso come discrezione, modestia e riservatezza, valori morali islamici che distinguono tra onore e disonore e contribuiscono a preservare una vita considerata rispettabile all’interno della comunità.

Nel mio contributo sul contesto Fulakunda di Vélingara [Masi 2024] ho messo in evidenza il concetto analogo di *hersa*, un atteggiamento di modestia, discrezione, senso di vergogna e di autocontrollo che diventa particolarmente acuto nel momento del ritorno. Come la *sutura*, la *hersa* protegge l’onore attraverso il silenzio e la riservatezza domestica, manifestandosi come una pressione interna ed esterna a dimostrare di possedere qualità morali – come la pazienza e il coraggio – che il fallimento migratorio sembra aver messo in discussione. Come dimostrano queste parole tratte da un’intervista etnografica, la vergogna e il pudore (*hersa*), così come “l’onore” (*dimoyya*)⁵ sono concetti applicabili sia alle partenze, sia ai ritorni:

Ritornare e mantenere la propria dignità sono cose strettamente legate. Avevamo dignità prima di partire e l’abbiamo conservata. Siamo partiti per salvare il nostro onore, ma poiché la sorte non ci è stata favorevole, dobbiamo comunque preservare la nostra dignità, anche se avremmo voluto essere più autonomi nella vita. Ma siamo ancora *dimo* perché non mentiamo a nessuno, non rubiamo, non chiediamo l’elemosina (Assane, gennaio 2020, Saré Sukande)⁶.

Nonostante oggi abbia assunto un significato più ampio e meno vincolato a una precisa posizione sociale, in passato essere *dimo* equivaleva a rispettare pubblicamente un insieme codificato di valori e comportamenti morali, come il rispetto per sé stessi; la capacità di mantenere sangue freddo nei momenti critici e di esercitare autocontrollo su parole e azioni; il coraggio, l’integrità, l’affidabilità e una generosità altruista, unita alla discrezione e al rispetto per la vulnerabilità altrui. Molto esplicitiva era l’espressione *jeyaal hoore mun* – letteralmente “avere la propria testa” – che esprimeva questo principio di indipendenza e controllo personale, ed era, un tratto distintivo degli uomini nati liberi [Bellagamba 2017, 72]. Ancora oggi, ai bambini

⁴ Lui cade e si rialza, il capofamiglia cade e si rialza / quando si rialza nella povertà, cade e si rialza / perché oggi non c’è niente, cade e si rialza / perché anche la povertà può cadere e tornare di nuovo.

⁵ Per una trattazione critica e più approfondita del concetto, vedi [Masi 2024].

⁶ Intervista non strutturata realizzata in contesto rurale, insieme ad altri tre giovani tra i 25 e i 35 anni rientrati dalla rotta migratoria del Mediterraneo centrale tra il 2018 e il 2019.

maschi è richiesto di imparare subito a gestire le proprie emozioni e azioni: uno dei rimproveri più comuni è “*Règle hoore ma!*”, ovvero “Controlla la testa!”. Un concetto che appare simile a quello espresso nei video emozionali usati dall’OIM:

I tuoi sogni esistono perché tu possa diventare più grande, perché tu possa essere migliore di quanto lo eri ieri. È per questo che da oggi in poi sognerai più in grande, più in grande di quanto tu sia. I tuoi sogni sono stelle: devi avere i piedi per terra e la testa fra le stelle. È così che diventerai una persona importante [H5 Motivation, traduzione dell’autore].

La *hersa* e la *dimoyya* quindi regolano l’agire nella dimensione pubblica, ed è proprio la possibilità di fuggire alla costante pressione dello sguardo collettivo che rende la rotta un percorso appetibile di emancipazione e che rende più difficoltosa una “reinserzione immobile”. In aggiunta, i sogni “più grandi” sono quelli che nella vita quotidiana sono a disposizione spesso solo dei migranti, o le famiglie con un solido legame con l’altrove, come la possibilità di una libera circolazione transnazionale, privilegio dei cittadini del Nord Globale. “Rialzarsi” decidendo di rinunciare alla rotta, rimanendo a Vélingara, non è il più delle volte “un sogno che serve a essere più grande”, ma un’accettazione della propria fortuna o della volontà di Dio:

È solo una questione di fortuna. Quando parti, se hai fortuna, guadagnerai soldi e avrai successo. Devi avere la volontà di riuscire, ma i Fulbe dicono “*Seria kollabitari*”: quando hai provato una, due, tre volte e non hai avuto fortuna, devi accettare e devi smettere (Kamara, ottobre 2019, Mballacounda Thierno)⁷.

Il micro-imprenditore: una nuova figura narrativa

Nonostante la grande maggioranza dei giovani incontrati durante l’analisi etnografica lamentassero l’assenza di opportunità e di mezzi nel contesto locale, i documenti e gli agenti di sviluppo dipingevano sempre il dipartimento di Vélingara come un luogo pieno di “tesori nascosti”⁸.

Acquisire la capacità di riconoscere e utilizzare in modo razionale le risorse disponibili costituisce l’obiettivo dichiarato dell’elaborazione, da parte di ciascun beneficiario, di un piano imprenditoriale. Questo strumento, più di ogni altro, opera la trasformazione del discorso *dei* migranti – ossia la descrizione soggettiva dell’attività che intendono intraprendere – in un discorso *sui* migranti, vale a dire nel linguaggio burocratico dell’organizzazione internazionale che definisce come tale attività dovrebbe essere concepita e realizzata. La compilazione di questi documenti avviene nell’ambito di un colloquio individuale tra un formatore dell’OIM e il migrante di ritorno.

Per accedere al finanziamento, il progetto deve apparire credibile e ben strutturato agli occhi degli uffici competenti, dimostrando attenzione a elementi quali l’esperienza pregressa, le strategie di marketing, la concorrenza, i rischi e la distribuzione del budget. Poiché molti candidati

⁷ Intervista individuale realizzata presso l’abitazione in contesto rurale. Uomo sposato, padre di tre figli, era registrato presso il *Conseil de la Jeunesse* come richiedente di un progetto finanziato da un’agenzia internazionale per sostenere la ripartenza dopo il suo rientro dalla rotta migratoria nel 2018.

⁸ Questa espressione era utilizzata soprattutto nelle iniziative di finanziamento di altre ONG rivolte ai gruppi di piccola imprenditoria femminile per indicare le attività di allevamento del pollame. Le donne di Vélingara hanno beneficiato negli ultimi vent’anni di numerosi progetti che ne hanno sostenuto l’autonomia economica, l’alfabetizzazione e l’inclusione sociale [Masi 2024].

sono privi di competenze tecniche, le loro idee vengono tradotte e riformulate all'interno di un modello standardizzato. In concreto, il piano imprenditoriale veniva spesso redatto direttamente dal formatore sul proprio computer, a partire da testi precompilati e già ritenuti "approvabili". Così, ad esempio, nel caso di un progetto di allevamento, il formatore apriva un modello predefinito e adattava le dichiarazioni del candidato secondo una forma linguistica e strutturale considerata più convincente per l'ente finanziatore.

Allo scopo della trattazione, userò una traduzione di alcune parti di un modello di piano imprenditoriale frequentemente utilizzato con i beneficiari interessati ad avviare un allevamento bovino mettendolo, osservato nella sua compilazione e trascritto durante una sessione di formazione dell'OIM nel novembre 2019, mettendolo a confronto con le parole di Boubacar, un giovane tornato a Vélingara, non dopo un'esperienza di mobilità internazionale, ma in seguito agli studi all'università agraria di Dakar.

Intervistato alla fine di gennaio 2020, Boubacar rientra nel profilo di giovani del dipartimento che, dopo esperienze di studio universitario o di lavoro in altre aree agricole del paese, tornano per avviare attività di imprenditoria agricola. Questi nuovi *agrobusinessmen*, come si definiscono, assumono come modelli connazionali emigrati o nati all'estero che hanno investito nel paese d'origine; tra quelli citati da Boubacar figurano due senegalo-americani, il rapper Akon e Thiore Niang, figura di rilievo nella campagna di Barack Obama del 2008. Giovani come Boubacar si concepiscono come portatori di un cambiamento identitario volto a rovesciare il "complesso di inferiorità" nei confronti dell'Europa e a proiettare l'Africa come spazio del futuro. La figura dell'imprenditore non è dunque promossa esclusivamente dall'OIM o dalle agenzie di sviluppo, ma occupa una posizione sempre più centrale anche nell'immaginario locale, pur restando segnata, nel caso di Boubacar, da una tensione persistente tra aspirazioni di professionalizzazione e vincoli sociali, nonché da un accesso limitato alle risorse.

Partiamo nell'analisi dalla parte del business plan dedicata all'esposizione dell'esperienza pregressa e delle competenze:

Hai esperienza nella gestione di un'attività simile?

Provenendo da una famiglia di allevatori, ho un'esperienza informale di circa dieci anni nel settore. Dal mio ritorno dalla Libia, acquisto regolarmente uno o due capi per allevarli e poi rivenderli dopo 7 o 8 mesi.

Nei business plan raccolti dall'OIM, la competenza imprenditoriale viene spesso collegata a un'eredità familiare, una conoscenza informale radicata nell'esperienza («provengo da una famiglia di allevatori [...]»), che limita la necessità di ulteriori processi formativi. Al contrario, Boubacar rivendica esplicitamente la dimensione innovativa del proprio percorso, sottolineando come in passato, «l'agricoltura non era praticata come un'attività commerciale ed era destinata al consumo della famiglia» e individuando nella capacità di introdurre la *contre-saison* (la coltivazione durante la stagione secca), il *packaging* e l'*e-commerce* i veri indicatori di professionalità e distinzione rispetto alle generazioni precedenti. Questa dinamica riflette, più in generale, la trasformazione del significato di "imprenditorialità" nei progetti che uniscono sviluppo e lotta alla migrazione: un concetto tradizionalmente legato alla capacità di innovare e di assumersi rischi viene mobilitato come strumento di reinserzione di popolazioni percepite come marginali o "devianti" [Lenoël, Oelgemöller 2024, 77]. Il termine "auto-imprenditoria" appare dunque come un'iperbole,

una forma di sopravvalutazione simbolica volta a stuzzicare immaginari e aspirazioni prettamente maschili. Una divergenza altrettanto rilevante riguarda i modelli organizzativi e, più in generale, la relazione tra lavoro e famiglia. Alla domanda «Descrivi le tue risorse umane», il piano imprenditoriale preso in esame risponde: «Lavorerò con i miei fratelli per gestire al meglio il progetto».

La retorica istituzionale dell'OIM tende a normalizzare la collaborazione familiare, che viene presentata come una risorsa importante. Questa rappresentazione omette, però, di considerare le tensioni e i conflitti che Boubacar, al contrario, sottolinea. Per lui, infatti, «la famiglia è un problema [...] se è un membro della famiglia, posso dargli degli ordini ma quando sono suo fratello o cugino non li ascolterà» (Boubacar 28/01/2020, Vélingara). La conseguenza, spiega, è un continuo rallentamento dell'impresa: «finisci per fare un passo avanti e due indietro» (Boubacar 28/01/2020, Vélingara). Boubacar evidenzia, quindi, l'importanza di stabilire rapporti esclusivamente professionali, riconoscendo la tensione tra l'obbligo morale della reciprocità familiare e l'esigenza di autonomia gestionale. Spesso, inoltre, i rapporti di dipendenza reciproca con parenti emigrati sono percepiti come una minaccia alla dignità personale: «non ho chiesto ai miei fratelli che sono in Europa di aiutarmi, perché qui in Africa hanno la tendenza, quando fanno qualcosa per te, se domani funziona, a rinfacciartelo [...] questo va a intaccare la tua dignità» (Boubacar 28/01/2020, Vélingara).

Un ulteriore punto di ambiguità riguarda l'analisi dei rischi:

Quali sono i rischi che dovrai affrontare avviando la tua attività?

I rischi principali sono il furto di bestiame e le epizootie.

Come pensi di affrontarli?

Metterò in atto un recinto sicuro e ben illuminato per evitare i furti. Mi avvarò dei servizi di un veterinario per il monitoraggio e rispetterò scrupolosamente il protocollo di profilassi. Infine, costituirò scorte sufficienti di foraggio.

La visione dell'OIM appare orientata a una lettura del rischio che analizza esclusivamente nella condotta del candidato, finendo per sorvolare sui rischi derivanti dalla struttura stessa del proprio operato, come la mancanza di una continuità di finanziamento, di accesso al credito o a un sistema assicurativo per gestire le problematiche qui elencate (illuminazione, monitoraggio e profilassi), e per garantire quell'aspetto di "innovazione" che viene raccontato essere la chiave per farsi strada tra la concorrenza locale:

Chi sono i principali concorrenti della tua attività?

L'allevamento tradizionale è praticato da molte persone nel mio villaggio, ma questa attività non rispetta i requisiti per quanto riguarda la profilassi e la cura.

Quali saranno i vantaggi della tua attività rispetto a quelli dei concorrenti?

Il mio vantaggio sarà la qualità dei capi che metterò sul mercato. A differenza degli altri, i miei avranno un certificato medico che attesta la loro buona salute.

Senza questi strumenti economici, i progetti appaiono anche ai destinatari come mere infrastrutture narrativo-retoriche: «sono venuti qui tanti progetti, abbiamo fatto tante formazioni, ma quello che mancano sono i mezzi (*les moyens*)» (Bala⁹, novembre 2019). In-

⁹ Proprietario di una piccola officina meccanica a Vélingara, Bala era rientrato dalla rotta nel 2018 e si presentava al

oltre, esiste una dimensione profondamente sociale e simbolica del rischio. Come racconta Boubacar, «molti non guardano con favore i giovani che tornano per lavorare la terra», e «l'immagine di un giovane che ritorna a fare agricoltura è collegata spesso al fallimento». Per questo, ammette: «Se non avessi la testa dura, me ne sarei già andato» (Boubacar 28/01/2020, Vélingara). L'OIM, però, non tiene conto di quella che può essere la stigmatizzazione sociale di alcune attività che sceglie di finanziare. La scelta dei candidati non costituisce quindi la realizzazione di un sogno, ma un punto di partenza per una ideale strategia di diversificazione. Questo fa emergere una contraddizione «senza dubbio più fondamentale» che «riguarda l'idea stessa che l'imprenditorialità sia un'opzione altamente attrattiva agli occhi dei giovani a cui questi interventi si rivolgono» [Lenoël, Oelgemöller 2023, 93]. Mentre la comunicazione delle organizzazioni è molto ampiamente incentrata sulla valorizzazione dell'imprenditorialità, «nella pratica, la preferenza per l'auto-impiego non è affatto scontata» [Lenoël, Oelgemöller 2023, 93].

Inoltre, la scelta di finanziare tanti diversi progetti individuali – piuttosto che la creazione di attività in grado di fornire un impiego salariato da cui ripartire come base per la scelta autonoma di un proprio futuro – sostituisce «l'incertezza della “certezza” di arrivare in Europa» con la «certezza dell'incertezza» [Masi 2023] della “società dell'arrangiarsi” senegalese [Diop 2008, 364] in cui coloro che ritornano da progetti migratori abortiti, devono imparare a navigare socialmente non in modo molto diverso da prima della loro partenza.

La visione del successo da parte dell'OIM e di Boubacar è anch'essa molto diversa. I progetti OIM presentano come obiettivo sufficiente il raggiungimento di una forma di “sostenibilità” locale, senza alcuna esplicita ambizione di scalabilità o di riconoscimento simbolico. Boubacar, invece, affermando che il suo obiettivo è «creare un'impresa conosciuta a livello internazionale» si colloca in un orizzonte più vasto e più ambizioso che si paragona con nuove fonti di legittimazione date dai social media, dalla possibilità di confrontarsi con modelli di successo africani e dal desiderio di emancipazione da una concezione di inferiorità. Il desiderio che emerge anche dalle interviste etnografiche ai “migranti di ritorno” è quello di riuscire a permettersi l'altrove e quello che solo l'altrove sembra ancora potersi permettere.

Conclusioni: cosa significa “io mi realizzo qui” dalla prospettiva locale?

L'analisi del programma AVRR dell'OIM a Vélingara mostra chiaramente la tensione tra la retorica istituzionale della reintegrazione e le traiettorie di senso locali. Da un lato, il programma AVRR si basa su una narrazione per cui la micro-imprenditorialità può guidare il proprio riscatto, attraverso il recupero dell'autonomia economica. Dall'altro, la ricerca etnografica evidenzia come questi discorsi si scontrino con vincoli strutturali e un tessuto di aspettative culturali che raramente possono essere rimodellati da una retorica standardizzata e da risorse economiche limitate.

Sicuramente, dover gestire una propria attività, individualmente, costituisce un vincolo alla mobilità, richiedendo una presenza e un impegno costante, spesso difficilmente sostenibile: «Lascio questo negozio solo un'ora al giorno, quando vado a casa dei miei genitori a mangiare: mio pa-

Conseil de la Jeunesse come presidente informale dell'associazione dei migranti di ritorno. Quando l'associazione è stata ufficializzata nel 2022, ne è diventato vicepresidente.

dre allora viene qui e si ferma al mio posto» (Ibrahima, settembre 2021, Vélingara)¹⁰. Le parole di Ibrahima invitano a riflettere su come una retorica auto-imprenditoriale possa in realtà riprodurre dure condizioni di lavoro, talvolta sfociando anche nello sfruttamento della manodopera minorile e non retribuita, come avviene localmente in diverse attività commerciali, compreso diversi negozi di sartoria e riparazione meccanica finanziate dai programmi AVRR, il cui impiego viene spesso giustificato con la scusa di “insegnare un mestiere” e dalla mancanza di sufficienti entrate e capitali.

Appare anche da questo aspetto l'evidenza che il modello auto-imprenditoriale non riesce a scardinare le condizioni materiali di precarietà che alimentano il desiderio di partire.

La fatica (*tampere*) non è soltanto una condizione fisica o psicologica, ma il tentativo quotidiano di una collettività familiare di non precipitare nella *baasal*, quella estrema condizione di indigenza che priva di rispetto e rende impossibile il possedere la propria testa. E questa lotta quotidiana è stata da sempre affrontata localmente attraverso la pianificazione familiare o le strategie individuali di mobilità, che siano a livello regionale, nazionale o transnazionale, in modo diametralmente opposto agli obiettivi di “un'economia di immobilità”. Una lotta che a volte porta a sacrificare il proprio progetto, come dimostra il fallimento dell'attività di taxi-moto di un altro Boubacar. La perdita del padre e il fatto di essere il fratello maggiore lo hanno spinto a rinunciare al corso per la patente e a tornare a lavorare come muratore in un cantiere nel vicino Gambia per finanziare gli studi del fratello più giovane.

Siamo cinque fratelli qui a casa mia, e io sono il più grande. Uno lavora anche lui nell'edilizia, uno alleva pecore, un altro è insegnante e l'ultimo si è appena laureato. [...] Alla fine, non ho preso la patente. Ho dovuto sospendere il corso perché non avevo abbastanza soldi. Non ho chiesto aiuto ai miei fratelli perché anche loro fanno fatica come me. Tutti gli sforzi che faccio adesso servono per permettere a mio fratello più piccolo di studiare (Boubacar, settembre 2021, Vélingara)¹¹.

In questo senso, la scritta sulla maglietta dei facilitatori OIM – “*Je m'accomplis ici!*” – acquista un significato meno lineare di quanto appaia. “Realizzarsi” non rimanda soltanto alla possibilità di guadagnare un reddito o di avviare un'attività, ma nella prospettiva locale, richiama il concetto di *heptaare* che delinea l'aspirazione alla conquista di una condizione di indipendenza dal bisogno e dall'assoggettamento. *Heptaare* è la libertà dalla fatica di vivere [Masi 2024], ed è il significato di quella felicità propugnata dall'OIM, calata nella filosofia pratica di Vélingara. L'imprenditore che rimane e l'avventuriero che parte non sono contrapposti, ma due facce di una stessa modernità: una modernità che, nel Senegal post-aggiustamento strutturale dagli anni 1990 ha visto svanire le promesse di una società più giusta e inclusiva, sostituita da quella necessità dell'arrangiarsi che ora viene declinata nel termine più accattivante “*businessman*”. L'indipendenza non è, in ultima analisi, una questione retorica ma una questione materiale. Finché le condizioni economiche e sociali che generano la *tampere* non cambiano, la promessa di *heptaare* rischia di rimanere, per molti, un orizzonte sempre sfuggente.

¹⁰ Ibrahima, intervistato una prima volta nel 2020 all'avvio della sua attività e nuovamente nel settembre 2021, è uno dei beneficiari di un progetto di reintegrazione finanziato dall'OIM, la cui traiettoria ho seguito attraverso visite e colloqui nel tempo.

¹¹ Boubacar, incontrato una prima volta durante una sessione di formazione dell'OIM e nuovamente nel settembre 2021, aveva avviato un'attività di mototaxi che però è durata solo pochi mesi. A causa della natura più difficile da seguire etnograficamente, non è stato possibile monitorarne la traiettoria con continuità.

Bibliografia

- Adam I., Brekke J.-P., Cham O. N., Thorbjørnsrud K., Trauner F. 2024, 'It's not about the information, it's about the situation': understanding the misalignment between EU deterrence messaging and migrants' narratives, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 50 (14): 3379-3395.
- Andersson R. 2014, *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Oakland: University of California Press.
- Aziz F. 2014, *Quand les hommes haalpulaar se plaignent de la migration: la question de la précarité masculine au coeur des problématiques migratoires dans la vallée du fleuve Sénégal*, in Canut C., Mazauric C. (eds.) 2014, *La migration prise aux mots*, Paris: Le Cavalier Bleu, 209-224.
- Bellagamba A. 2016, *Solo Darboe, former diamond dealer: Transnational connections and home politics in the twentieth-century Gambia*, in Knorr J., Kohl C. (eds.) 2016, *The Upper Guinea Coast in Global Perspective*, New York: Berghahn Books, 280-298.
- 2017, *Legacies of Slavery and Popular Traditions of Freedom in Southern Senegal (1860-1960)*, «Journal of Global Slavery», 2: 72-99.
- Bellagamba A., Toro V. (2017), «*LAAWOL LEY*» – «*La route en bas*»: *Frontiere, Migrazione e Sviluppo Locale: una ricerca storico-antropologica*, Rapporto finale del progetto Ripartire Restando, «Azioni di contrasto alla dinamica migratoria sul corridoio Senegal – Guinea-Bissau, Regioni di Kolda e di Gabu», AICS, Iniziativa di emergenza AID 10733 (dernière consultation 30 janvier 2025 : https://www.acra.it/images/allegati/cosa_allegati/paesi/senegal/Ripartire_restando_Report_finale_Bicocca.pdf).
- Black R. et al. 2022, *Migration drivers and migration choice: interrogating responses to migration and development interventions in West Africa*, «Comparative Migration Studies», 10, art. 10.
- Bredeloup S. 2013, *The figure of the adventurer as an African migrant*, «Journal of African Cultural Studies», 25 (2): 170-182.
- Brekke J.-P., Thorbjørnsrud K. 2018, *Communicating Borders-Governments Deterring Asylum Seekers through Social Media Campaigns*, «Migration Studies», 8 (1): 43-65.
- Carling J., Collins F. 2018, *Aspiration, desire and drivers of migration*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 44 (6): 909-926.
- Carling J., Schewel K. 2018, *Revisiting aspiration and ability in international migration*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 44 (6): 945-963.
- Cham O. N. 2023, *Migration Information Campaigns. How to Analyse their Impact?*, «International Migration», 61 (6): 47-57.
- 2024, "Even if I am going to die, I must go": Understanding the influence of predestination thinking on migration decision-making in the Gambia, «International Migration», 62 (6): 45-58.
- Ciavolella R. 2017, *Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne*, «International Gramsci Journal», 2: 174-207.
- Collins F. L. 2020, *Desire as a theory for migration studies: temporality, assemblage and becoming in the narratives of migrants*, in Collins F. L., Carling J. (eds.) 2020, *Aspiration, Desire and the Drivers of Migration*, London-New York: Routledge.

- De Maria F. 2022, *The role of educational conditions in defining migratory potential: the case of the young people of the Ivory Coast*, «Form@re – Open Journal Per La Formazione in Rete», 22 (1): 279-296.
- de Haas H. 2021, *A theory of migration: the aspirations-capabilities framework*, «Comparative Migration Studies», 9: 8.
- Deshingkar P., Gueye D. 2020, *Irregular migration in Senegal: faith, dreams and human smuggling through the desert and sea*, Brighton: University of Sussex.
- Dimé M. 2015, *Flamber moins et investir utile: la promotion de l'entrepreneuriat chez des migrants de retour au Sénégal*, «Afrique et développement», XL (1): 81-97.
- 2021, «Tekki fii». *Leurres et lueurs dans les «projets de lutte contre les causes profondes de la migration irrégulière» au Sénégal*, «Revue Sénégalaise de Sociologie», 13: 71-97.
- Diop M. C. (ed.) 2008, *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris: Karthala.
- Faist T. 2019, *Contested externalisation: responses to global inequalities*, «Comparative Migration Studies», 7: 45.
- Fanchette S. 2011, *Au pays des Peuls de Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*, Paris: Karthala.
- Fine S., Walters W. 2021, *No place like home? The International Organization for Migration and the new political imaginary of deportation*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 48 (13): 3060-3077.
- Flahaux M.-L. 2017, *Home, Sweet Home?*, «Espace populations sociétés», 2017/1.
- Gaibazzi P. 2015, *The quest for luck: fate, fortune, work and the unexpected among Gambian Soninke hustlers*, «Critical African Studies», 7: 1-16.
- 2015b, *Bush Bound: Young Men and Rural Permanence in Migrant West Africa*, New York-Oxford: Berghahn.
- GERM 2018, *Déterminants économiques et socio-anthropologiques des migrations dans les régions du Sud et du Sud-Est du Sénégal: Kolda, Kédougou et Tambacounda*, Saint-Louis: Université Gaston Berger.
- Glyniadaki K., Ratzmann N., Stier J. 2025, *External migration management through information campaigns: street-level views and practices in Senegal*, «Political Research Exchange», 7 (1).
- H5 Motivation Les 6 minutes qui vont transformer votre vie! <https://www.youtube.com/watch?v=RzakMIZJ0YI&list=PLN6QJkqfNO2XSsjyusIli8Du29u799I1> (17/12/2025).
- International Organization for Migration 2019, *Glossary on Migration*, Geneva: IOM.
- 2020, *Migration in West and North Africa and across the Mediterranean*, Geneva: IOM.
- IOM 2024, *What is Migrants as Messengers?*, <https://www.migrantsasmessengers.org/about> (17/12/2025).
- Lenoël A., Oelgemöller C. 2024, *Aide au développement et lutte contre la migration par l'entrepreneuriat*, «Revue européenne des migrations internationales», 40 (4).
- Maher S. C. 2016, *Barça Ou Barzakh: The Social Elsewhere of Failed Clandestine Migration out of Senegal*, PhD thesis, University of Washington.
- Marino R., Schapendonk J., Lietaert I. 2023, *The moral economy of voice within IOM's awareness-raising industry*, «Journal of Ethnic and Migration Studies».

- Masi G. M. 2023, *Turning uncertainty into risk*, «Journal of the Anthropological Society of Oxford Online», 15 (1): 243-261.
- 2024, *Fallire la migrazione*, Arcoiris.
- Morgenstern S. 2024, *(How) do information campaigns influence migration decisions?*, «Journal of Experimental Political Science», 11 (3): 314-326.
- N'Gaïde A. 2003, Stéréotypes et imaginaires sociaux en milieu haalpulaar, «Cahiers d'Études africaines», XLIII (4): 707-738.
- Olivier de Sardan J.-P. 2021, *La revanche des contextes*, Paris: Karthala.
- Pécoud A. 2023, *Migration control as communication?*, «Journal of Borderlands Studies», 38 (6): 957-973.
- Riesman P. 1998, *Freedom in Fulani Social Life*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schenetti C. 2025, *The affective registers of migration information campaigns*, «Ethnic and Racial Studies».
- Schiffauer W. 2018, *Migration and the Structure of the Imaginary*, in Bachmann-Medick D., Kugele J. (eds.) 2018, *Migration: Changing Concepts*, Berlin: de Gruyter, 63-79.
- Sinatti G. 2015, *Return migration as a win-win-win scenario?*, «Ethnic and Racial Studies», 38 (2): 275-291.
- 2019, *Return migration, entrepreneurship and development*, «African Studies», 78 (4): 609-623.
- Squire V., Perkowski N., Stevens D., Vaughan-Williams N. 2021, Narratives of 'Crisis', in Squire V. (ed.) 2021, *Reclaiming Migration*, Manchester: Manchester University Press.
- Stock I., Üstübici A. & Schultz S.U. 2019, *Externalization at work: responses to migration policies from the Global South*, «CMS», (7)48.
- Stremlau N., Tsalapatanis A. 2021, *Social Media, Mobile Phones and Migration in Africa*, «Progress in Development Studies», 22 (1): 56-71.
- Strijbosch K., Mazzucato V., Brunotte U. 2023, *Performing return*, «Gender, Place & Culture», 30 (11): 1617-1637.
- Van Dessel J. 2023, *Externalization through 'awareness-raising'*, «Territory, Politics, Governance», 11 (4): 749-769.
- Vammen I. M. 2021, 'When Migrants Become Messengers', «Geopolitics».
- Vigh H. 2008, *Crisis and Chronicity*, «Ethnos», 73: 5-24.
- Vium C. 2014, *Icons of Becoming*, «Cahiers d'Études africaines», 213-214: 217-240.
- Wade C. T., Dimé M., Tandian A., Ehode L. S. 2017, *Etat des lieux des liens entre migration, transferts et résilience au changement climatique au Sénégal*, Dakar: IED Afrique.