

“RI-APPROPRIAZIONI POSTCOLONIALI. GENEALOGIA AL
FEMMINILE E RI-COSTRUZIONE DEL PASSATO TRA
CORNO D’AFRICA E ITALIA: LE SCRITTURE DI DELL’ORO,
FAZEL, ALI FARAH, SCEGO E GHERMANDI.”

By
Giuseppina Di Filippo

A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy

(Italian)

at the
UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON
2013

Date of final oral examination: 10/10/12

The dissertation is approved by the following members of the Final
Oral Committee:

Grazia Menechella, Associate Professor, French and Italian

Patrick Rumble, Professor, French and Italian

Ernesto Livorni, Professor, French and Italian

Jelena Todorovic, Assistant Professor, French and Italian

Teresa Fiore, Associate Professor, Spanish and Italian, Monclair
State University

Copyright Page

© Copyright by Giuseppina Di Filippo 2013 All Rights Reserved

INDICE

Ringraziamenti	ii
----------------	----

INTRODUZIONE	1
---------------------	---

CAPITOLO I

Letteratura postcoloniale italiana: ri-appropriazioni storiche, identitarie e letterarie	17
---	----

CAPITOLO II

Abbandonarsi al proprio destino: <i>L'abbandono</i> di Erminia Dell'Oro e <i>Nuvole sull'Equatore</i> di Shirin Ramzanali Fazel	55
---	----

CAPITOLO III

Sconfinare nella visibilità: <i>Madre piccola</i> di Cristina Ali Farah e <i>La mia casa è dove sono</i> di Igiaba Scego	131
--	-----

CAPITOLO IV

Prendere di petto la storia: <i>Regina di fiori e di perle</i> di Gabriella Ghermandi	202
--	-----

BIBLIOGRAFIA	259
---------------------	-----

Ringraziamenti

Questo lavoro rappresenta il frutto dei miei anni di dottorato all'Università del Wisconsin-Madison, dove grazie al fruttuoso scambio intellettuale con i professori e i colleghi ho potuto approfondire i miei interessi nel campo dell'italianistica. Il mio primo ringraziamento va alla professoressa e relatrice di questa tesi, Grazia Menechella, che mi ha seguito con professionalità ed entusiasmo. La sua intelligenza e la sua pazienza sono incomparabili. Questo lavoro ha beneficiato dei suoi commenti, ma quanto a imprecisioni, ipotesi azzardate e forzature, posso garantire che sono interamente da addebitarsi a chi scrive. Ringrazio i professori del Dipartimento di Italiano Stefani Buccini, Patrick Rumble, Ernesto Livorni, Kristin Phillips-Court, Jelena Todorovic e Thomas Cravens per il supporto e la professionalità durante gli anni del dottorato. Un sentito ringraziamento va anche al comitato di tesi per la disponibilità ad esserne parte e, in particolare, a Teresa Fiore che si è resa disponibile nonostante insegni e abiti a New York.

Ringrazio la Mellon Foundation che mi ha supportato durante l'ultimo periodo di scrittura di questa tesi e mi ha garantito, in tal modo, un periodo di esclusivo *otium* letterario.

Ringrazio Laura Di Michele che mi ha introdotta, negli anni universitari in Italia, allo studio del postcoloniale e dei *Cultural Studies* e mi ha tenuta per mano anche durante la scrittura di questa tesi con i suoi insegnamenti. Ringrazio le professoresses dei miei corsi del *Minor* in *Gender and Women's Studies* e, in particolare, Susan Stanford Friedman per lo stimolo costante alla riflessione e alla discussione durante i suoi corsi, e

Anne McClintock per l'inestimabile contributo alle mie riflessioni sul postcoloniale italiano.

Ringrazio mio padre e mia madre che mi sostengono sempre, in qualsiasi parte del mondo mi trovi, con impareggiabile generosità d'animo. Ringrazio, infine, Cosma, mio compagno di vita e marito straordinario che mi ha sempre incoraggiata in questo difficile percorso. Questo lavoro è dedicato a lui, al mio piccolo grande tesoro Noah, che è nato durante la stesura di questa tesi e ai miei genitori, Adele e Alfredo.

Introduzione

Mentre ascoltavo Anne McClintock, durante uno dei suoi corsi tenuti all'università del Wisconsin-Madison, parlare dei territori posseduti dalla Gran Bretagna e discutere alcune importanti tematiche legate alla questione coloniale e postcoloniale, mi ha sorpreso il pensiero che se lei, per caso, mi avesse chiesto qualcosa sul colonialismo italiano, nonostante la mia passione per la storia, avrei saputo riferire soltanto alcuni fatti salienti: la sconfitta di Adua (come non ricordarsela, impressa nella memoria fin dalle elementari), lo scatolone di sabbia, l'impero di carta con il duce, la battaglia di Amba Radam in Etiopia, rievocata dalla parola ambaradam, tuttora in uso. Insomma, se Anne McClintock avesse voluto andare più in fondo alla questione, avrebbe scoperto un vuoto, per così dire, nella conoscenza della questione coloniale italiana. Tuttavia, se la studiosa avesse voluto andare ancora più in fondo alla vicenda, avrebbe scoperto che tale vuoto non era da attribuirsi a una serie di capitoli, che io, per incuria, avevo saltato nel manuale di storia contemporanea, ma piuttosto a un'operazione di rimozione collettiva che si protraeva ai danni di noi tutti da diversi anni. Dopo la dissoluzione dell'impero fascista d'Africa e la perdita delle colonie a seguito della seconda guerra mondiale, l'Italia ha liquidato, di fatto, il colonialismo senza alcun dibattito critico. L'Italia repubblicana, decisa a chiudere con la propaganda coloniale del regime fascista e aiutata anche da un clima internazionale favorevole, non ha celebrato i processi ai criminali di guerra fascisti, ma al contrario ha trasformato alcuni di questi personaggi in eroi (Badoglio, per esempio). All'interno della narrativa della nazione il colonialismo ha assunto la fisionomia di

un'avventura in Africa innocua, contraria all'indole degli italiani,¹ voluta prima dall'Italia liberale e poi dal regime fascista. D'altro lato, a tale grossolane mistificazioni è corrisposto il mantenimento di una memoria coloniale repressa cui Sandra Ponzanesi attribuisce la definizione di "incoscio postcoloniale," (24) e una conseguente mancata decolonizzazione della memoria (Labanca 431). Tuttavia, secondo il parere di Andall e Duncan non ci sarebbe stato un processo di "rimozione" quanto piuttosto una forma di disseminazione ignorata ma capillare di ricordi privati e di memorie di singoli. Si tratta di memorie sommerse, giacenti nelle nicchie della Storia, che concorrono a complicare la questione. Possiamo affermare, dunque, sulla scorta delle osservazioni degli studiosi citati, che la memoria che ha caratterizzato la vicenda italiana è stata sospesa tra un'amnesia storica conclamata nella sfera pubblica e una disseminata consapevolezza nella sfera privata che non è mai riuscita a diventare patrimonio di quello che Pavone definisce il "senso comune storico." (9)

L'unico modo per sollevarmi da una situazione che sentivo imbarazzante è stato cominciare a leggere di quella storia. L'ho fatto: ho letteralmente divorato i libri di Del Boca, Labanca, Calchi Novati, Triulzi, ma non mi bastava. Volevo sapere che cosa dicevano dall'"altra parte," quali altre storie avevano da raccontare, quali altri interstizi avevano da colmare e più di ogni cosa volevo sapere quali erano state le conseguenze di scelte efferate come quelle dettate dal colonialismo, ma anche dal (neo)colonialismo. Volevo, insomma, ascoltare molte voci che potessero permettermi di penetrare la

¹ Per una trattazione generale sull'argomento si veda Del Boca 2002. Per una trattazione particolareggiata del mancato dibattito sul colonialismo si veda nello stesso volume in particolare il capitolo "Il mancato dibattito sul colonialismo italiano," 111-125.

complessità di una vicenda che è materia del passato, del presente e può diventare materia del futuro se decidiamo di dare un peso politico – e qui l’aggettivo politico è inteso come ciò che riguarda tutti, la comunità dei cittadini e le istituzioni - oltre che storico, al nostro passato nel nostro presente, come sottolineato da Ubax Cristina Ali Farah: “Iscrivere il passato nel presente è una questione politica ancor più che storica, dalla quale dipende il nostro futuro comune.”²

Mi sono allora rivolta alle opere in circolazione affinché mi raccontassero del nostro presente e del nostro passato, inestricabilmente congiunti. Ho scoperto così un universo sconosciuto: accanto ai nudi fatti e i misfatti raccontati dagli storici, riempiti e umanizzati dalle vite di tanti personaggi, soprattutto femminili, ho scoperto vicende delle quali anche gli storici si sono occupati poco (non per inettitudine: gli archivi non sono ancora consultabili), come quelle degli italosomali deportati in Italia dopo la fine dell’Amministrazione Fiduciaria. È stato così che la letteratura postcoloniale italiana mi ha scelto e io, in un certo senso, ho scelto lei. All’iniziale impeto conoscitivo è poi succeduto un momento di selezione dei testi, analisi, domande, individuazione di un percorso di ricerca. Le letterature postcoloniali³ mi interessavano moltissimo, ma ancor più quelle scritte da donne mi incuriosivano per diversi motivi. In primo luogo, le letterature postcoloniali italiane si presentano essenzialmente come una produzione prevalentemente di donne. In secondo luogo, l’alterità femminile è stata spesso accostata alla subalternità coloniale e le scrittrici postcoloniali, in quanto donne, sperimentano e

² Ali Farah, Cristina Ubax. “Misfatti vostri.” Italosomali.blogspot.com, 28/11/2008. Web. 13/03/2012.

³ Per la spiegazione dell’uso del plurale rimando al capitolo primo, in particolare al paragrafo intitolato “letteratura/e postcoloniale/i.”

hanno sperimentato dislocazioni multiple che si sono tradotte in duplice o triplice esclusione dal momento che sono state subordinate per sesso, classe e razza. In terzo luogo, la scrittura postcoloniale di donne è insieme femminile e postcoloniale e da ciò derivano almeno due conseguenze importanti. La prima consiste nel fatto che da un punto di vista squisitamente letterario, in entrambi i casi – sia per la scrittura femminile, che per le letterature postcoloniali italiane – esse sono oggetto di un’opera di rimozione e di esclusione da parte del canone italiano. Inoltre, sia le letterature femminili che le letterature postcoloniali italiane dilatano i confini “canonici” e impongono una nuova logica che incrina i rapporti di potere fra i testi vigenti nel sistema editoriale. In questa prospettiva, scrivere per queste scrittrici significa uscire da una concezione che privilegia la geografia culturale “canonica” della letteratura italiana. La seconda conseguenza consiste nel fatto che le scrittrici postcoloniali prendono parte a un processo di contaminazione che sporca la storia “fabbricata” e “lattificata” delle vicende coloniali impiegando una nuova lente focale capace di scardinare la narrativa storica e culturale precedente. Infine, il fatto che a scrivere siano donne e diano voce spesso a vicende di donne scardina da un punto visto anche simbolico il rapporto tra generi che si perpetua all’interno della dicotomia di antica forgia coloniale articolata, appunto, sulla categoria maschile del conquistatore e su quella femminile della terra da conquistare che si reduplica a cascata in diversi ambiti.

Gayatri Spivak afferma che nei documenti, nei testi o negli archivi storici è impossibile trovare le “tracce” del subalterno proprio in quanto “altro” e “subalterno” è rimasto un (s)oggetto silenzioso. (1998:28) Ciò che la narrativa dei romanzi prescelti

riempe sono i luoghi d'assenza della donna nell'ambito delle narrazioni e delle rappresentazioni della Storia esistente. Le opere letterarie diventano allora il luogo stesso della possibilità delle ri-costruzioni e delle ri-appropriazioni dal momento che individuano un territorio nel quale la donna, sia scrittrice che personaggio, riesce ad agire e quindi a muoversi, a parlare, a gettare il proprio sguardo sul mondo. Questa prospettiva permette di sviluppare, per la prima volta nel contesto culturale italiano, i presupposti per un discorso postcoloniale, in cui la Storia ufficiale e l'incontro tra due mondi che condividono una parte importante della loro storia appunto, vengano rielaborati da una pluralità di voci femminili che si ri-appropriano e permettono a noi lettori di riappropriarci del passato, del presente e del futuro e, nel contempo, inaugurano un dialogo secondo un'ottica che privilegia il punto di vista proprio *con* quello degli altri.

All'interno delle letterature postcoloniali femminili ha destato il mio interesse non soltanto la ri-narrazione delle storie coloniali, ma anche il recupero di molte storie di donne – personaggi storici, guerriere, ma anche donne che hanno nutrito i loro giorni della più totale ordinarità – e come tale ri-appropriazione sia stata trasposta nella forma letteraria. In tal senso, in alcuni testi più che in altri mi è sembrato inscindibile il rapporto tra la ri-cognizione storica e il recupero di una genealogia al femminile. Tale considerazione costituisce la motivazione della scelta dei testi analizzati in questo lavoro.

La mia ricerca è stata guidata dai seguenti interrogativi: è possibile individuare un orientamento comune nei testi prescelti che possiamo definire genealogia al femminile? Se sì, che significato diamo a tale termine? Come si coniuga con la ricerca di una ri-narrazione del passato coloniale che giace a volte come scenografia prepotente altre volte

come protagonista principale nei romanzi? È possibile raggruppare i testi scelti nei termini di un rapporto diverso che intercorre nel testo tra genealogia femminile e storia coloniale? Se sì, in che modo?

Nel contesto della produzione letteraria postcoloniale analizzata si evidenzia una duplice/triplice ricostruzione: quella di una genealogia al femminile delle protagoniste, in alcuni casi quella dell'autobiografia propria, in altri casi l'autobiografia – se così possiamo chiamarla – storica e culturale del proprio paese di appartenenza, di quella che Igiaba Scego (2005:21) ha definito la *matria*.⁴

Nel saggio “Il corpo a corpo con la madre,” scritto nel 1980 e contenuto in *Sessi e Genealogie* Luce Irigaray scrive:

È necessario ... se non vogliamo essere complici dell'uccisione della madre, che esista una genealogia di donne. C'è una genealogia di donne nella nostra famiglia: abbiamo una madre, una nonna, una bisnonna materne e delle figlie. Di questa

⁴ Igiaba Scego nel racconto “Dismatria” (2005) definisce i somali “dismatriati” vale a dire sradicati dalla matria, declinando in tal modo il concetto di patria al femminile. Non si tratta, tuttavia, di un neologismo, come evidenziato da Silvia Contarini che, in relazione al romanzo di Wu Ming, Timira, traccia un percorso della parola matria mettendone in evidenza le radici e l'uso: “Il caso vuole che tra le mie letture estive ci fosse un articolo di Carlo Ginzburg sulla microstoria, in cui si accenna alla “matria history” (storia del mondo femminile che ruota attorno alla madre, alla famiglia, al villaggio) elaborata agli inizi degli anni settanta dallo storico messicano Luis Gonzalez. Nella mia immensa ignoranza, credevo che matria fosse un neologismo! Consulto allora internet e scopro, su wikipedia spagnolo, che matria è anche concetto di matrice femminista usato per proporre una lettura nuova di concetti vecchi come identità, razza, lingua, religione, tradizione, sesso (linea della madre, opposta a linea del padre/patriarcato). Anche in italiano, scopro ancora, matria è lungi dall'essere un neologismo, è anzi una nozione tornata in auge di recente, ma in un senso diverso. Nel 1978, uscì un libro di Sergio Salvi a difesa delle lingue minoritarie intitolato *Patria e matria. Dalla Catalogna al Friuli, dal Paese Basco alla Sardegna: il principio di nazionalità nell'Europa occidentale contemporanea*; sulla scia, la rubrica “patria e matria” consultabile sul sito www.eleaml.org, a difesa di cultura e lingua del Meridione (versus Italia unita: colonialismo interno...). E Rigoni Stern avrebbe detto: “è *patria*, cioè terra dei padri, la Nazione; ma la terra più dolce, la terra madre o *matria*, è quella delle proprie origini”. Infine, le celebrazioni dell'Unità italiana hanno ispirato al filosofo Massimo Cacciari la riflessione seguente: la sua devozione va non alla Patria, ma alla Matria. Gli fa eco Tullio De Mauro, in un'intervista all'*Unità* intitolata “Dalla Patria alla matria. Ecco perché è la lingua che ci ha fatto italiani” (intervista disponibile sul sito del Partito Democratico).” (23 agosto 2012)

genealogia di donne, dato il nostro esilio nella famiglia del padre-marito, tendiamo a dimenticarne la singolarità e perfino a rinnegarla. Cerchiamo di situarci in questa genealogia femminile per conquistare e custodire la nostra identità. Non dimentichiamo nemmeno che abbiamo già una storia, che certe donne, anche se era culturalmente difficile, hanno segnato la storia, e che troppo spesso noi non ne abbiamo conoscenza. (234)

Nei romanzi prescelti la genealogia femminile assume i lineamenti di una genealogia che possiamo definire come una “genealogia al femminile trasfigurata” nella quale le madri, le nonne e le bisnonne citate da Irigaray vengono trasfigurate e hanno il volto delle protagoniste femminili dei romanzi che a loro volta emblemizzano le storie di tante donne diverse per generazione, età e *status sociale* che hanno variamente subito, sopportato o cercato di avversare la Storia che si imponeva su di loro. In tal senso, la ricerca non riguarda solo la conoscenza storica della propria genealogia familiare dal lato materno, ma coinvolge appieno il recupero di molte storie, evidenziando le tracce della permanenza delle donne nelle storie interstiziali, in quelle che vorrei definire le “nicchie” della Storia. Il percorso a ritroso che caratterizza il recupero genealogico come un movimento di risalita verso un’origine si fa ancora più pregnante dal momento che quell’origine coincide nei testi con la storia coloniale, e alla ricerca di una genealogia al femminile si sovrappone inevitabilmente la volontà di non uccidere la madre, come suggerito da Irigaray, che in questo caso possiamo definire anche come la matria, insieme alle sue tante storie e alla sua cultura. Tale orientamento si traduce nella ricognizione di un passato coloniale poco conosciuto oppure di un presente nel quale si vivono le

conseguenze di quel passato.

I testi prescelti declinano il concetto di genealogia al femminile in modo diverso e nonostante la genealogia al femminile intrattenga un rapporto imprescindibile con la ricognizione del passato coloniale, tale relazione si articola in essi in modo piuttosto vario. I romanzi inclusi nel secondo capitolo (*L'abbandono* di Erminia Dell'Oro e *Nuvole Sull'Equatore* di Shirin Ramzanali Fazel) ripercorrono la genealogia dell'incontro e dell'abbandono delle protagoniste femminili da parte dell'Altro, sia in un contesto esplicitamente coloniale sia in quello che si proponeva nelle vesti rassicuranti dell'Amministrazione Fiduciaria della Somalia, e mettono essenzialmente in evidenza come il passato coloniale si ripeta e di reduplichi in una dimensione neocoloniale. Il recupero di quella genealogia femminile che abbiamo definito trasfigurata nei romanzi coincide anche con la volontà da parte delle protagoniste meticce di recuperare una genealogia che sia anche paterna, ma che per una serie di circostanze si rivela inattingibile. I romanzi inclusi nel terzo capitolo (*Madre Piccola* di Cristina Ali Farah e *La mia casa è dove sono* di Igiaba Scego) ri-costruiscono una genealogia al femminile che si nutre essenzialmente del proprio presente sofferente e diasporato caratterizzato dalla rappresentazione dell'importanza dei confini variamente interpretati e dei rapporti con il colonialismo, cui fa da controcanto la cristallizzazione del proprio passato nella lontana patria. In *Madre Piccola*, si avverte sullo sfondo la soverchiante presenza di un passato coloniale che è parte in causa del presente sofferto dalle protagoniste, sebbene sembra che incomba da lontano. In *La mia casa è dove sono*, invece, il passato coloniale rappresenta un confronto continuo che dà senso e misura al proprio presente. Nel

romanzo incluso nel quarto capitolo (*Regina di fiori e di perle* di Gabriella Ghermandi), la ricerca di una genealogia al femminile si articola da una parte nei termini di un'archeologia di storie al femminile che fa riemergere le storie di donne (madri e nonne trasfigurate) che mai, altrimenti, sarebbero state conosciute dal momento, e dall'altra si articola nell'urgenza del racconto di tali storie. La genealogia, inoltre, evidenzia nei confronti della ri-cognizione storica non soltanto un rapporto improntato all'aspetto particolarmente importante nel romanzo della ri-scrittura in varia forma della Storia, alla volontà di far sentire la propria voce, ma anche alla necessità di creare le premesse per la condivisione di un pezzo di storie che è appartenuto, malgrado tutto, sia agli italiani che agli etiopi.

Rispetto agli studiosi (Gnisci, Sinopoli, Parati) che hanno preso in considerazione con estrema attenzione la letteratura della migrazione nella sua interessante complessità, il mio approccio differisce soprattutto nel fatto che considero la specificità delle letterature postcoloniali all'interno della letteratura della migrazione e dunque considero il rapporto storico tra l'Italia e le sue ex colonie come un elemento essenziale nella considerazione e nell'analisi delle opere postcoloniali. Sotto tale profilo, sono in buona compagnia di un certo numero di studiose e studiosi (Benvenuti, Chambers, Comberiati, Contarini, Curti, Derobertis, Pezzarossa, Ponzanesi, Quaquarelli, tra gli altri) che hanno prediletto nella loro interpretazione critica gli aspetti tematici e formali dei testi non soltanto alla luce delle questioni relative alla migrazione, alla diaspora, alle problematiche identitarie, ma anche alla luce dell'inestricabile rapporto tra il presente postcoloniale e il passato coloniale. In tale direzione gli studiosi si sono orientati

ad analizzare il tema della ri-cognizione e della ri-costruzione delle identità, delle questioni di genere, delle storie, delle spazialità per così dire risemantizzate, delle genealogie intese come ri-costruzioni e come un ulteriore momento di ri-appropriazione nelle produzioni postcoloniali. Tuttavia, se da una parte è stata sottolineata l'importanza del recupero delle storie del colonialismo e della genealogia delle storie nei testi della letteratura postcoloniale italiana (Ponzanesi, "Genere, generazioni e genealogie nella letteratura italiana" 2011), il rapporto tra una genealogia al femminile e la relazione osmotica con la ri-cognizione storica merita ancora un maggiore approfondimento. È tale preciso ambito che questo lavoro intende investigare e approfondire. Da un punto di vista teorico, inoltre, alcuni critici affrontano lo studio delle letterature postcoloniali italiane alla luce degli studi mediterannei (Curti, Chambers) e altri (Caterina Romeo riprende la definizione di mappa di Bill Ashcroft nel suo articolo "Spazio coloniale e rappresentazione di genere," 2012) sfiorano solo tangenzialmente il campo della geografia. In questo lavoro mostro come la geografia può rappresentare una campo teorico cui attingere in modo proficuo soprattutto in riferimento ai concetti di territorio, mappe e mappature.

Questo lavoro si pone a cavallo tra diversi ambiti disciplinari. Alcuni recenti studi storici che guardano alla letteratura postcoloniale femminile come un elemento imprescindibile della ricostruzione storica (Gabriele Proglia. *Memorie oltre confine. La letteratura postcoloniale in prospettiva storica*, 2012) mettono in evidenza come sia vero anche il contrario. I testi presi in considerazione non possono che giovare dell'analisi di uno spettro di discipline vario che risulta in un approccio interdisciplinare che non attinge

soltanto agli studi letterari e comparatistici, ma anche a quelli storici, geografici e antropologici. In *Writing Outside the Nation*, Azadeh Seyhan articola il bisogno di strategie di analisi flessibili nello studiare: “Narratives that originate at border crossings since they cannot be bound by national borders, languages, and literary and critical traditions.” (4) La studiosa osserva che tali narrative sono: “precariously positioned at the interstice of different spaces, histories, and languages, they seek to name and configure cultural and literary production in their own terms and to enter novel forms of inter/transcultural dialogue.” (4) La conseguenza che ne deriva risiede nel fatto che il modo in cui si analizzano tali narrative deve riflettere uno spirito tanto eterogeneo. Per tali motivazioni, in questo studio ho attinto alle teorie degli studi postcoloniali, a quelle degli studi sulla diaspora e sul Mediterraneo, degli studi storici, geografici e antropologici. Ho fatto riferimento agli studi storici, in particolare, di Barrera, Del Boca, Labanca, Calchi Novati, Triulzi, Palma e agli studi sociologici di Sòrgoni, grazie ai quali vengono presi in considerazione le particolari vicende storiche che caratterizzano i singoli territori del Corno d’Africa, cercando di evitare, in tal modo, di omogeneizzare le diverse espressioni letterarie delle scrittrici del Corno d’Africa. Ho fatto riferimento agli studi postcoloniali privilegiando le teorie riguardanti un nuovo modo di raccontare la storia del passato che oppone alla monofonia della storiografia occidentale le storie polifoniche emergenti. Inoltre, ho attinto alla visione alternativa fondata su una concezione etico-politica di identità deboli, ibride, subalterne, diasporiche e multisituate attraverso le riflessioni dei principali teorici postcoloniali, Edward Said, Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak. Tali studiosi hanno formulato all’interno delle loro elaborazioni teoriche,

delle filosofie dell'identità che, con le dovute differenze, hanno come obiettivo fondamentale quello della decostruzione dei principi e delle nozioni che stanno alla base dell'identità moderna occidentale. In riferimento agli studi sulla diaspora ho privilegiato le teorie riguardanti un nuovo concetto di identità multipla e di casa attingendo ad Anzaldúa, Hall, Clifford, Brah; rispetto agli studi sul Mediterraneo ho privilegiato quelli che guardano a un Mediterraneo non solidificato che ri-afferma la liquidità degli spostamenti veri e metaforici (Chambers, Cacciari, Cassano). Infine, ho attinto alle teorie di Farinelli e Rabasa in riferimento ai concetti di mappe, territori, mappature. Nel posizionare tale lavoro in una “zona teoretica intestiziale” tra diversi campi di indagine, mi propongo di dimostrare come lo studio delle opere delle scrittrici prese in considerazione possa allargare le conoscenze relative alla letteratura postcoloniale attraverso quella categoria che abbiamo definito “genealogia al femminile trasfigurata.”

Il principio del raggruppamento delle opere ha obbedito a motivi eminentemente cronologici e tematici insieme. I romanzi tracciano una sorta di cronologia tematica, appunto: dopo il primo capitolo nel quale si affrontano tematiche legate alle questioni teoriche delle letterature postcoloniali femminili, alla situazione italiana di letargica amnesia rispetto al passato coloniale, nel secondo capitolo sono raggruppati i romanzi (*L'abbandono* di Dell'Oro e *Nuvole sull'equatore* di Fazel) che descrivono l'incontro coloniale e (neo)coloniale con l'Altro. Nel terzo capitolo sono stati raggruppati il romanzo *Madre Piccola* di Ali Farah e il *memoir* *La mia casa è dove sono* di Scego che descrivono la situazione delle protagoniste in diaspora. Nel quarto capitolo è stato analizzato il romanzo *Regina di fiori e di perle* che descrive non soltanto un percorso di

riappropriazione di una miriade di storie sconosciute, ma anche nuove segnaletiche per un viaggio di consapevolezza che apre alla speranza di un dialogo rinnovato e proficuo.

Questo lavoro è suddiviso in quattro capitoli. Il primo capitolo discute delle tematiche aperte che animano il dibattito contemporaneo sulla vicenda italiana della storia coloniale e sulla memoria sommersa degli italiani, sui motivi di una definizione al plurale delle letterature postcoloniali in grado di accogliere la specificità e insieme la varietà di suddette letterature. Inoltre, si discute l'uso che nell'analisi si è fatto dello strumento critico del postcoloniale, sul posizionamento delle letterature postcoloniali all'interno della cultura italiana e il suo potenziale di "capacità trasformativa" della consapevolezza dei lettori e, infine, il valore attribuito alla letteratura postcoloniale femminile.

Nel secondo capitolo si analizzano i romanzi *L'abbandono* di Erminia Dell'Oro e *Nuvole Sull'Equatore* di Shirin Ramzanali Fazel che ripercorrono la genealogia dell'incontro e dell'abbandono delle protagoniste femminili da parte dell'Altro sia in un contesto esplicitamente coloniale sia in quello dell'Amministrazione Fiduciaria della Somalia. La motivazione della scelta di analizzare in modo contrastivo questi due romanzi nasce dall'osservazione del fatto che le vicende delle protagoniste narrate nei due romanzi è come se fossero in un rapporto dialogico e cronologico tra loro. In particolare, la circostanza per la quale Sellass e Marianna (protagoniste di *L'abbandono*) vivono le loro vicende nel periodo coloniale e Amina e Giulia (protagoniste di *Nuvole sull'Equatore*) nel periodo dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana mette in evidenza alcune costanti del complicato rapporto tra colonizzatori, ex colonizzatori, colonizzati e

popolazioni libere e come il passato coloniale si ripeta e di reduplichi in una dimensione neocoloniale, nonostante alcune differenze dettate, appunto, dai tempi diversi in cui le vicende si svolgono. L'analisi del capitolo fa riferimento al rapporto che intercorre nei testi tra genealogia al femminile e ri-cognizione storica e, in particolare, al ruolo delle madri africane e delle figlie meticce in relazione al recupero di quella genealogia femminile che diventa ri-appropriazione privata delle storie della conquista e dell'Altro colonizzatore. Dall'altra parte, si analizza la volontà da parte delle protagoniste meticce di recuperare una genealogia che sia anche paterna, ma che significativamente non può essere recuperata e, dunque, riappropriata.

Nel terzo capitolo si analizzano i romanzi *Madre Piccola* di Uba Cristina Ali Farah e *La mia casa è dove sono* di Igiaba Scego. In questo capitolo si analizza come i romanzi raccontino e si confrontino in modo diverso con il recupero di una genealogia al femminile e con una delle conseguenze più dirette della storia coloniale, vale a dire l'”invenzione” occidentale del territorio somalo. La motivazione della scelta di analizzare in modo contrastivo questi due romanzi nasce dall'osservazione del fatto che le vicende delle protagoniste narrate nei due romanzi è come se fossero in un rapporto di complementarità tra loro. In particolare, mentre in *Madre Piccola* di Ali Farah il passato coloniale - concausa del presente sofferto dalle protagoniste - rappresenta il rumore di sottofondo alla vite delle protagoniste le quali, attraversate da mille vicende, cercano di stare in equilibrio sulla fitta matassa di fili della diaspora. In *La mia casa è dove sono* di Scego, il passato coloniale rappresenta nella vita della voce narrante e della sua famiglia l'altro termine della propria esistenza da interrogare, recuperare e fare proprio in modo da

dare più senso al proprio presente. L'analisi dei testi permette di evidenziare come proprio attraverso il fenomeno della diaspora e dell'attraversamento dei confini degli stati nazionali siano possibili genealogie al femminile e anche una genealogia del proprio paese, del proprio "spicchio di terra" poste variamente in dialogo con il passato coloniale, rendendo in tal modo possibile recuperare alle protagoniste - paradossalmente in uno stato di invisibilità sancito dalla diaspora - uno stato di visibilità a se stesse.

Nel quarto capitolo si analizza il romanzo *Regina di fiori e di perle* di Gabriella Ghermandi. Nel romanzo l'argomento della storia coloniale etiope rappresenta l'ossatura di tutta l'opera intorno alla quale si dispongono le vicende narrate nel romanzo. In questo capitolo si analizza come il recupero di una genealogia al femminile corrisponda a un lavoro di archeologia delle memoria e del ricordo da parte di Mahlet (la giovane protagonista investita del ruolo di portavoce delle storie ai tempi degli italiani), che si traduce, come conseguenza, nell'articolazione di una riscrittura della Storia sia da un punto di fattuale che simbolico. Inoltre, viene preso in esame come la genealogia, alla stregua della ri-cognizione storica, non soltanto intrattenga con la ri-appropriazione della genealogia un rapporto orientato all'aspetto della ri-scrittura in varia forma della Storia e alla volontà di far sentire la propria voce, ma anche alla necessità di creare le premesse per la condivisione di un pezzo di storie che è appartenuto, malgrado tutto, sia agli italiani che agli etiopi. A differenza degli altri testi presi in analisi, la narrazione o l'accento alla storia coloniale non si realizza attraverso una contrapposizione dicotomica tra un *noi* e un *voi*, ma piuttosto attraverso la dimostrazione che entrambi i popoli sono stati vittime di un processo di amnesia. La diretta conseguenza consiste nel

riconoscimento del fatto che qualsiasi sia stata la politica culturale, per esempio attuata dalle alte sfere in Italia, oppure l'attitudine etiope e rimuovere la storia coloniale, ciò che importa consiste nel preparare un terreno comune di consapevolezza che apra la strada alla condivisione della propria storia.

Questo lavoro vuole approfondire il rapporto variamente declinato tra genealogia al femminile e ri-cognizione storica che nei testi analizzati coincide con un percorso di ri-appropriazione di se stesse e delle proprie storie private e collettive da parte delle protagoniste, ma anche da parte delle autrici. Nei testi analizzati il recupero delle genealogie al femminile si intreccia con la ricognizione e la riscrittura della storia che assumono il ruolo di momento fondante per una riappropriazione di un'identità individuale e collettiva che il dominio occidentale ha usurpato, negato e ridotto a una condizione di subalternità. In tal modo, viene attribuito alla letteratura - un territorio dell'immaginario non ancora intaccato dall'invasione epistemica dei colonizzatori - una funzione privilegiata. In particolare, le scrittrici sovvertono la natura dei rapporti egemonici attribuendo alla letteratura un preciso ruolo, vale a dire quello di colmare una storia fatta di cancellazioni (De Chiara 79) e di buchi vortiginosi. La letteratura dunque si innesta nelle nicchie della storia e si fa portavoce di volontà politiche di cambiamento che articolano una necessità di ridare voce al non-detto, di far parlare quelle storie di subalternità femminile che l'egemonia occidentale ha da sempre negato, e che ora, più che mai, vogliono ascoltarsi ed essere ascoltate.

Capitolo I

Letteratura postcoloniale italiana: ri-appropriazioni storiche, identitarie e letterarie

“Lei non è del castello, lei non è del paese, lei non è nulla. Eppure anche lei è qualcosa, sventuratamente, è un forestiero, uno che è sempre di troppo e sempre tra i piedi!”

Franz Kafka

Passato coloniale e “memoria anfibia”

Era il 1987, quando la Digos bloccò in un cinema di Trento la proiezione de *Il leone del deserto*, il kolossal girato nel 1981 dal regista e produttore di origine siriana Moustapha Akkad, e incentrato sull’eroe della resistenza libica, Omar al-Mukhtar, il leone del deserto appunto, che fu catturato e impiccato dai fascisti nel 1931. All’epoca il film fu considerato “lesivo della dignità nazionale” e fu accusato di “vilipendio delle Forze Armate.” Ancor prima, nel 1982 ne era stata censurata la distribuzione in Italia. Il film ebbe diffusione in alcuni festival del cinema, ma di fatto non poté essere proiettato fino all’11 giugno 2009. La data prescelta non è priva di significato. I mutati rapporti italo-libici che incoronarono ufficialmente Gheddafi come il “repressore della tratta illegale degli africani,” permisero che all’arrivo del dittatore il 10 giugno a Roma, ad accoglierlo non fosse soltanto tutto l’apparato di governo, ma anche e, volutamente, il

film che raccontava cosa c'era dietro la foto del “leone del deserto,” che il presidente libico, quel giorno, portava al petto, sopra la sua alta uniforme nera.¹

Solo a soffermarsi su questo episodio, si evince che parlare di storia coloniale italiana è, nel nostro Paese, ancora molto spesso complicato. E non tanto – o non solo – per l'oggettiva complessità dell'argomento, ma anche per le particolari vicende che hanno condotto alla fine del colonialismo italiano e al silenzio nella fase postcoloniale sui rapporti tra l'Italia e i suoi ex possedimenti in Africa. Dopo la dissoluzione dell'impero fascista d'Africa e la perdita delle colonie a seguito della seconda guerra mondiale, l'Italia liquida, di fatto, il colonialismo senza alcun dibattito critico. L'Italia repubblicana, decisa a chiudere con la propaganda coloniale del regime fascista e aiutata anche da un clima internazionale favorevole² non ha celebrato i processi ai criminali di guerra fascisti,

¹ La censura verso “materiali compromettenti” a larga diffusione, ha investito anche il documentario *Fascist legacy* (1989). Nel 1989 la BBC ha prodotto tale documentario diretto da Ken Kirby dedicato agli stermini condotti dagli italiani in Etiopia e Jugoslavia e all'impunità che i 1283 criminali di guerra italiani godettero una volta cessate le ostilità. Il documentario è stato acquistato all'inizio degli anni Novanta dalla RAI e mai messo in onda, nonostante i numerosi articoli usciti sulla stampa italiana per denunciare la situazione. Secondo i dirigenti della BBC interpellati dal quotidiano britannico *The Guardian* (Rory Carroll, 25 giugno 2001), questo è l'unico caso di un programma acquistato da una rete televisiva straniera e non trasmesso. Nei primi mesi del 2003, tuttavia, *Fascist legacy*, è stato trasmesso da La 7 nella trasmissione “L'altra storia,” con il commento di storici quali Giorgio Rochat e Angelo Del Boca. Si ricordino anche il documentario del 1998 *Adwa: An African Victory* (1998) di Hailé Gerima sulla battaglia di Adua vista dal punto di vista degli africani che in Italia ha ricevuto dei premi, ma non è circolato nelle sale ed è stato trasmesso in TV solo a tarda notte. Il film *Teza* (2008), dello stesso autore - una complessa rivisitazione della storia dell'Etiopia contemporanea, - premiato a Venezia, è stato elogiato dalle recensioni in Italia senza che, tuttavia, quelle recensioni segnalassero i punti del film in cui sono presenti riferimenti all'occupazione italiana.

² Il già citato documentario *Fascist Legacy*, (1989) basandosi principalmente sui documenti della Commissione ONU per i crimini di guerra istituita nel 1943, ricostruisce come Stati Uniti e Gran Bretagna al termine del conflitto appoggiarono deliberatamente i tentativi di chi in Italia voleva disattendere le richieste di processare quei criminali di guerra italiani che la stessa commissione ONU riconosceva come tali. Testimoni dell'epoca, come il membro della Commissione ONU Marian Mushkat, l'allora ministro degli esteri jugoslavo Leo Mattes, storici come David Ellwood e Claudio Pavone, affiancano la documentazione fornita da Palumbo nel far luce sulla motivazione fondamentale di questo insabbiamento: condannare i criminali fascisti avrebbe messo in moto in Italia un processo di epurazione che avrebbe indebolito il fronte anticomunista, ritenuto essenziale nella logica della Guerra Fredda.

ma al contrario, ha trasformato alcuni di questi personaggi in eroi (basti pensare ai funerali di stato che vennero tributati a Badoglio). Se nessuno condannava nessuno, allora significava che non c'era nulla di veramente condannabile e il dialogo - contenuto nel romanzo di Flaiano *Tempo di uccidere* - tra un ex ascaro e il tenente italiano che ruba la verginità a una ragazza africana e la uccide per paura, lo illustra in modo icastico: “Dobbiamo andarcene”. Poi aggiunti: “Mi sembra inutile parlare di delitti, visto che nessuno mi cerca” “Sì” rispose, “proprio inutile”. “Se nessuno mi cerca”, insistei, “possiamo andarcene” “Tranquillamente.” (255) Come notato da Sandra Ponzanesi sebbene *Tempo di Uccidere* rimanga il testo fondamentale nel quale vengono descritti i sentimenti contraddittori che animano l'esperienza italiana in Africa, altri romanzi hanno avuto il loro ruolo di voci dissonanti nel periodo fascista: “Dissonant voices started to appear that described the Italian enterprise in Africa in all its unpleasent and dehumanizing aspects. Already in 1923, with his novel *Kif Tebbi: Romanzo Africano* (Milano: Treves, 1923), Luciano Zuccoli manifested the desire to eliminate the exotic component in the colonial literature in order to show more interest in the indigenous people. Similarly, other works such as Mario Tobino's *Il deserto della Libia* (1952), Riccardo Bacchelli's *Mal d'Africa. Romanzo Storico* (1934, reprinted in 1990 by Rizzoli), and Enrico Emmanuelli's *Settimana Nera* (Milano: Mondadori, 1966) continue to sketch the “other” face of the Italian colonial literature.” (134)

Nel solco di tale clima d'impunità, si perseguirono due obiettivi: da una parte, la pretesa di ricostruire “storicamente” le vicende della colonizzazione, dall'altra e più pervicacemente, una politica culturale tesa alla formazione di un “senso comune storico,”

(Pavone 9) vale a dire lo sfondo storico che i più considerano come “dato per scontato.” (9),³ orientato a una versione autoassolutoria.

La classe politica italiana cercò di mettersi in salvo dalle proprie pesanti responsabilità attraverso un’opera in cinquanta volumi dal titolo fintamente neutrale di “L’Italia in Africa,” allo scopo di un presunto bilancio esaustivo della presenza italiana nelle colonie dell’Africa orientale e settentrionale. Tuttavia, sostiene Del Boca, “Si tratta di un bilancio truccato, anche rozzamente e con impudenza, con il solo scopo di porre in evidenza i meriti della colonizzazione italiana e anche la ‘diversità’ e ‘eccezionalità,’ se confrontata con i colonialismi coevi.” (114). La composizione dei “savi” chiamati a redigere l’opera monumentale è anch’essa molto significativa: “Quindici membri su ventiquattro erano ex governatori di colonia o alti funzionari dell’amministrazione coloniale, mentre gli altri, con l’eccezione di Mario Toscano, erano africanisti di indubbia fede colonialista.” (Del Boca 115).

Se tale ricostruzione storica non ha avuto molto impatto sull’opinione pubblica, il “senso comune storico” (Pavone 9) viene comunque nutrito, a sua volta, da una serie di narrative che hanno avuto lo scopo di forgiare il sentire comune rispetto al colonialismo attraverso quella che Ricoeur definisce “manipolazione ideologica della memoria.” (45) Tale concetto fa riferimento all’uso di quelle narrazioni che costruiscono il sentimento di appartenenza collettiva alla Nazione descritte da Benedictine Anderson in *Imagined*

³ Si veda Pavone 2004. D’altro lato, l’imperialismo coloniale non aveva potuto fare a meno di un sistema “culturale” di giustificazioni ideologiche e politiche – il famoso “modello culturale imperiale” descritto da Said in *Culture and Imperialism* - per cui i concetti di “immaginario coloniale”, “ incontro coloniale”, “coscienza e discorso coloniale” diventano i temi in cui si articola e contestualizza il complesso sistema culturale, sul quale il colonialismo italiano si è fondato.

Communities, per evidenziare l'uso strategico della funzione selettiva del racconto che fa perno sulle strategie dell'oblio e della rimemorazione. Possiamo servirci della definizione dello studioso per affermare che nella vicenda italiana vi è stata una manipolazione ideologica della memoria che ha incluso il passato coloniale nella strategia dell'oblio e le narrative autoassolutorie nella strategia della rimemorazione:

L'ideologia della memoria è resa possibile dalle risorse di variazione fornite dal lavoro di configurazione del racconto. Ogni racconto è selettivo. Non si racconta tutto, ma solo i momenti salienti dell'azione che permettono la costruzione dell'intreccio. ... È questa funzione selettiva del racconto a fornire alla manipolazione l'occasione e i mezzi d'una strategia scaltra, che consiste nello stesso tempo tanto di una *strategia dell'oblio* quanto di una della *rimemorazione*.”
(enfasi mia) (45)

Alla strategia di rimemorazione è corrisposto, in primo luogo, il rinvigorismento del mito di un colonialismo italiano innocuo, “all'acqua di rose” (Paola Tabet VII), contrario all'indole degli italiani,⁴ (costruzione nata agli albori della vicenda coloniale – come documentato da Del Boca) che cancella la violenza dell'aggressione italiana in Africa. In secondo luogo, l'associazione *tout court* dell'avventura del posto al sole in Africa con il regime fascista ha neutralizzato l'evenienza di ogni eventuale dibattito

⁴ Per una trattazione generale sull'argomento si veda Del Boca 2002. Per una trattazione particolareggiata del mancato dibattito sul colonialismo si veda nello stesso volume in particolare il capitolo “Il mancato dibattito sul colonialismo italiano,” 111-125.

sull'accaduto. D'altro lato, alla strategia dell'oblio è corrisposto il mantenimento di una memoria coloniale repressa cui Sandra Ponzanesi attribuisce la ormai nota definizione di "incoscio postcoloniale" (24) e una conseguente mancata decolonizzazione della memoria (Labanca 431).⁵

Tuttavia, ad un'analisi più dettagliata emerge che l'assenza di un dibattito pubblico riguardante il passato coloniale e la sua assenza da quella che Jedlowski definisce "memoria pubblica,"⁶ non ha significato che il colonialismo sia stato rimosso totalmente dalla memoria intellettuale e collettiva degli italiani. Alla luce delle osservazioni di Jacqueline Andall e Derek Duncan e di Daniela Baratieri e servendomi delle distinzioni di Jedlowski in termini di memoria vorrei proporre una distinzione che mi sembra importante sottolineare: l'amnesia riguardò la "memoria pubblica," ma non una porzione di memoria che si profila insieme come "memoria collettiva" e "memoria

⁵ Le vicende controverse riguardanti l'annosa questione della restituzione della stele di Axum all'Etiopia da parte dell'Italia diventa a suo modo simbolica dell'incapacità dell'Italia di fare i conti con il proprio passato coloniale. Nel dopoguerra, una volta ristabilite le relazioni diplomatiche con l'Etiopia, furono avviate le trattative per la restituzione. Secondo quello che diventerà un costume della repubblica italiana, furono istituite commissioni, si chiamò qualche esperto per la spedizione, assicurandosi, in tal modo, di far stagnare la questione per oltre quarant'anni. Neanche il 1996, nonostante la promessa di una restituzione a breve termine, coincise con l'anno del ritorno delle stele in Etiopia. Nel 2002 la stele fu smontata e rimase impachettata per più di un anno in un anonimo magazzino romano (alla Farnesina si era anche ventilata la proposta di un diverso utilizzo dei fondi). Nel 2005, l'annosa vicenda si concluse con il ritorno delle stele ad Axum. Tuttavia, quello che era un obbligo dello stato italiano nei riguardi dell'Etiopia (sancito dall'articolo 37 del trattato di Pace di Parigi), venne trasformato, dall'allora governo Berlusconi in carica, in un "dono" al popolo etiope. Definire "dono" la restituzione di un oggetto trafugato non era solo una bizzarra diplomatica, ma era anche spia e sintomo della pervicace negazione di un passato coloniale e delle sue colpe.

⁶ Jedlowski, sulla scorta di definizione della sfera pubblica di Habermas, definisce la memoria della sfera pubblica come "l'insieme delle immagini del passato che circolano nella sfera pubblica. Non si tratta solo dei discorsi prodotti dalle istituzioni, ma anche di quelli attraverso cui sono i cittadini a interagire. Comprende libri, film, programmi televisivi e via dicendo: testi accessibili pubblicamente che vengono ripresi, commentati, formano nel complesso i quadri entro cui il passato viene compreso. Questa memoria svolge diverse funzioni: la più importante è quella di definire mano a mano la rilevanza di certi aspetti del passato o certi altri." Si veda Jedlowski 2011. Sulla memoria pubblica si veda Jedlowski 2002.

sociale.”⁷ Secondo Andall e Duncan il “passato coloniale italiano è rimasto ignorato ma presente,” (13) “insieme ricordato e dimenticato” (15) e la conseguenza immediata risiederebbe nel fatto che “l’eredità del colonialismo continua ad avere un impatto sui temi contemporanei sia in Italia sia nell’Africa italiana.” (15) A parere dei due studiosi, dunque, non ci sarebbe stato un processo di “rimozione” quanto piuttosto una forma di disseminazione ignorata, ma capillare di ricordi privati e di memorie di singoli che Jedlowski chiamerebbe “memoria comune” (ovvero l’insieme dei ricordi che più individui condividono per essere stati esposti agli stessi ambienti, pur senza averli necessariamente fatti oggetto di un’elaborazione comune) o di gruppi che Jedlowski chiamerebbe “memoria collettiva” (ovvero la memoria di una collettività determinata, la rappresentazione del passato che un certo gruppo elabora e custodisce), che non hanno avuto voce nel discorso pubblico. Anche Daniela Baratieri mette in evidenza come il silenzio sul colonialismo italiano sia stato un silenzio relativo, caratterizzato da narrazioni modellate dal fascismo e non decostruite nei decenni successivi alla caduta del regime. La conclusione elaborata dalla storica mette l’accento sull’impossibilità dell’elaborazione di una storia postcoloniale in Italia senza una riflessione postfascista.⁸ La situazione fin qui descritta, evidenzia una memoria che è appartenuta insieme al mondo della rimozione

⁷ Così intesa, la memoria pubblica è distinguibile dalla memoria “sociale” (la società non si esaurisce infatti nella sfera pubblica, ed esistono infinite forme di memoria sociale - come i costumi, le tecniche del corpo, le tradizioni alimentari e così via - che non fanno ingresso nell’ambito discorsivo della sfera pubblica, se non in casi particolari). È distinguibile inoltre dalla memoria “collettiva” (che è la memoria di una collettività determinata, la rappresentazione del passato che un certo gruppo elabora e custodisce). Ed è diversa anche dalla memoria “comune” (se con questa intendiamo l’insieme dei ricordi che più individui condividono per essere stati esposti agli stessi ambienti, pur senza averli necessariamente fatti oggetto di un’elaborazione comune). Per l’insieme di queste distinzioni si veda sempre Jedlowski 2002.

⁸ Si veda Baratieri 2010.

e a quello della parziale emersione in una sfera a cavallo tra memoria comune e memoria collettiva e, proprio in riferimento a tale caratteristica, vorrei proporre la definizione di “memoria anfibia.” La memoria, è di per se stessa anfibia, soggetta a selezioni individuali e collettive, in alcuni casi sapientemente manipolate. Tuttavia, ciò che questa definizione vuole sottolineare consiste nel fatto che il passato coloniale non è stato totalmente rimosso da tutte le sfere della memoria comune e collettiva, ma al contrario, ha resistito pervicacemente, annidandosi latente negli interstizi delle memorie, pronto ad essere riattivato nei momenti di confronto con l’Altro.

Il risultato di una memoria anfibia del passato coloniale è stata l’incrostazione di un atteggiamento coloniale diffuso che non è mai stato messo in discussione e che ha avuto il suo pieno rigurgito in occasione delle ondate migratorie in Italia. Il nuovo fenomeno dell’immigrazione in Italia a partire dal 1980 ha attivato un “sistema percettivo razzista” di lunga costruzione (Tabet), alimentato da pregiudizi di derivazione coloniale. Il periodo della conquista, secondo Labanca ha costituito: “un inestinguibile serbatoio della memoria collettiva: un magazzino dove dispositivi ideologici sono stati accantonati, per ritornare in azione – in contesti nuovi e diversi – ma non meno efficaci.” (468) Ne fornisce un’eloquente testimonianza il fatto che nonostante la popolazione migrante proveniente dalle ex colonie rappresenti una percentuale minima rispetto al fenomeno dell’immigrazione, l’incontro tra gli italiani e quelli che sono variamente definiti Altri, ha determinato la riesumazione *ad hoc* di un repertorio di stereotipi,

immagini e frasi attraverso i quali i nuovi arrivati sono stati percepiti,⁹ innescando un uso pubblico degli immaginari elaborati durante il periodo delle conquiste coloniali. La situazione fin qui descritta mette in evidenza l'importanza fondamentale che gli studi storici e la letteratura postcoloniale hanno avuto nel proporre ai lettori non soltanto altre storie sugli Altri, ma anche altre storie su se stessi. L'appello di Labanca a riconoscere la storia coloniale "A un livello più generale che quello della storiografia," chiama direttamente in causa il ruolo svolto dalla letteratura postcoloniale in Italia che verrà approfondito di seguito. La letteratura postcoloniale italiana può essere considerata come quella straordinaria dimensione culturale nella quale i numerosi e diversificati legami tra l'Italia e l'Africa hanno rifiutato di essere cancellati e, inoltre, come quello spazio nel quale il passato coloniale e il presente postcoloniale sono stati impegnati, per almeno due decenni, in un dialogo fruttuoso e gravido di conseguenze. Inoltre, il ruolo della letteratura postcoloniale si fa ancora più importante non soltanto perché fa riemergere alcuni pezzi della "memoria anfibia" italiana, ma anche perché permette in molti casi di accompagnare anche la "memoria anfibia" degli ex colonizzati verso l'emersione.

Sul versante degli studi storici, la possibilità di accedere ai documenti degli archivi a lungo interdetti agli studiosi,¹⁰ ha determinato la fioritura di numerose

⁹ Si pensi, per esempio, al campionario di frasi pronunciate da esponenti del governo italiano e delle amministrazioni locali, tutti appartenenti alle fila della Lega Nord, raccolti dal giornalista Gian Antonio Stella nel libro *Negri, froci, giudei & co.* (2009) Si tratta di inviti a imbracciare le armi contro gli immigrati, richiami all'utilità dei forni crematori nei confronti dei "marocchini," insulti ed epiteti spregiativi. In proposito il giornalista commenta: "... la stolta leggerezza con cui i leghisti chiamano i neri Bingo Bongo è ... lontana dalle atrocità del nostro colonialismo, dalle leggi razziali fasciste e dall'apartheid che gli italiani inventarono in Africa ... Ma è figlia della pressoché assoluta ignoranza di cosa fu il nostro colonialismo. E dell'assenza di ogni senso colpa per il razzismo italiano fascista." (67)

¹⁰ Angelo Del Boca dice a riguardo: "Fino al 1976 in Italia era impossibile fare ricerca storica, perché gli archivi o erano chiusi o erano aperti solo per alcuni studiosi, come ad esempio coloro che stavano

pubblicazioni sull'argomento. Come conseguenza, pur faticando ad affermarsi nel dibattito pubblico, che spesso ignora completamente o ha un'immagine fortemente parziale di questo capitolo della nostra storia, il discorso postcoloniale ha conosciuto un grande impulso nel dibattito accademico. Le prime pubblicazioni ad opera di studiosi come Angelo del Boca,¹¹ Giorgio Rochat e Nicola Labanca, hanno portato alla luce molte verità taciute (si pensi all'uso dell'iprite nella guerra d'Etiopia) e hanno evidenziato che *noi* compimmo i nostri misfatti, alla stregua degli altri colonizzatori.

Un'ulteriore testimonianza dell'interesse per il passato coloniale riguarda anche la fioritura di romanzi, gialli e fumetti nel panorama culturale italiano contemporaneo che vede una netta prevalenza di produzioni letterarie e culturali al maschile. Ad osservare le vicende editoriali degli ultimi anni, è possibile rintracciare un vero e proprio filo rosso che va dalla metà degli anni Duemila fino al presente. Nel 2006 viene pubblicato il volume di Alessandro Spina (pseudonimo di un maronita di famiglia siriana vissuto fra Africa e Italia) *I confini dell'ombra* che raccoglie dodici libri fra romanzi e raccolte di racconti. Sullo sfondo della Cirenaica, l'autore racconta dalla conquista italiana del 1911 fino all'età del petrolio. Nel 2007 debutta la miniserie a fumetti *Volto Nascosto*, scritta e concepita da Gianfranco Manfredi. La storia è ambientata tra il 1889 e il 1896, tra Roma

concludendo i famosi 50 volumi della serie L'Italia in Africa, opera elogiativa e in parte anche di scarso valore scientifico. Nel 1976 è arrivato alla direzione dell'Archivio del Ministero degli Affari Esteri un partigiano, il prof. Enrico Serra, che finalmente ha aperto a tutti l'Archivio e, cosa assai importante, ha provveduto all'inventariazione della documentazione. Credo che dopo Serra ci sia stata una involuzione. In generale gli archivi italiani sono ricchissimi: la verità c'è, bisogna solo saper cercare e aver fortuna." *La Rinascita della sinistra* del 19/04/07. Sulla difficoltà di accesso e lo stato di trascuratezza degli archivi coloniali italiani, si veda Pellegrini, Bertinelli 1994: 91-102.

¹¹ L'opera di questi storici, in particolare di Del Boca, hanno creato le premesse per una proposta di legge del 2006 che intende istituire un Giorno della memoria in ricordo degli oltre 500.000 africani morti nel corso dell'occupazione italiana delle colonie.

e le colonie italiane in Africa Orientale. A novembre dello stesso anno, Matteo Casali e Giuseppe Camuncoli presentano a Lucca Comics, *Quattro Sassi nel Fuoco*, settimo episodio de *Gli Scorpioni del Deserto*, la serie avviata da Hugo Pratt e dedicata ai luoghi della sua adolescenza e alla Seconda Guerra Mondiale in Somalia e Abissinia. Nel gennaio 2008 viene pubblicato il giallo *Morire è un attimo. L'indagine del maggiore Aldo Morosini nell'Eritrea italiana* - il primo di un vero e proprio ciclo narrativo poliziesco ambientato in Africa Orientale - del giornalista de La Stampa Giorgio Ballario. Nel marzo 2008 esce per Einaudi *L'ottava vibrazione* di Carlo Lucarelli che parla dell'Eritrea italiana, nel 1896. A maggio, 2008 viene pubblicato *Razza Partigiana*, biografia di Giorgio Marincola, partigiano meticcio, nero, italo-somalo, morto a guerra ormai finita, in un'imboscata tedesca vicino a Cavalese. Il 6 maggio 2008 arriva in libreria *L'inattesa piega degli eventi*, nuovo romanzo di Enrico Brizzi, ambientato tra Roma, L'Etiopia e l'Eritrea in un 1960 ucronico e fantapolitico, dove il fascismo è ancora al potere e ha mantenuto intatti i possedimenti coloniali. Nell'ottobre del 2009 viene pubblicato il secondo giallo di Giorgio Ballario: *Una donna di troppo. La seconda indagine del maggiore Aldo Morosini nell'Africa Italiana*. Margaret Mazzantini, invece, si occupa in *Mare al Mattino* pubblicato nel novembre 2011, degli italiani spinti in Africa dal Fascismo e cacciati nel 1970, fino alle migrazioni imposte dalla guerra recente. Nel marzo del 2012 viene pubblicato il terzo romanzo di Ballario: *Le rose di Axum. Un'indagine del maggiore Morosini*. Alla fine di maggio 2012 viene pubblicato *Timira* di Wu Ming 2 e Antar Mohamed (un testo appartenente al *New Italian Realism*, secondo Renato Barilli) che racconta le avventure di Isabella Marincola dal 1925, anno della

nascita, fino al 2010, anno della morte, attraverso vividi frammenti, documentando quasi in presa diretta la nostra e la loro storia.

Letteratura/e postcoloniale/i italiana/e

La letteratura postcoloniale è emersa più lentamente in Italia che negli altri paesi colonizzatori, (per una serie di ragioni, prima fra tutte per il fatto che l'Italia, a differenza degli altri paesi, non ha vissuto il momento della decolonizzazione)¹² e anche rispetto alla letteratura migrante.¹³ Si tratta di opere scritte in italiano da scrittrici/scrittori dell'ex-Africa Orientale Italiana, che insieme al disagio di essere italiani “in un altro modo,” all'esperienza della doppia appartenenza, della doppia cultura e della doppia lingua, descrivono l'esperienza (quasi mai vissuta in prima persona) del passato coloniale italiano e mostrano come sia inestricabile il rapporto tra il proprio paese d'origine e l'Italia. Concordo con la periodizzazione di Sandra Ponzanesi, la quale individua due momenti nella produzione postcoloniale italiana e indica quali prime scrittrici

¹² L'Italia ha perso le colonie in seguito alla sconfitta della Seconda Guerra Mondiale, mentre altri paesi hanno vissuto le guerre d'indipendenza. Si pensi alle guerre sanguinose in Algeria e in Angola rispettivamente per la Francia e per il Portogallo, che hanno sollecitato l'opinione pubblica e gli intellettuali a rileggere la storia e consapevolizzare le colpe dell'Occidente.

¹³ Accolgo qui la definizione di Armando Gnisci che attraverso la sospensione di un participio presente sostantivato sottolinea il carattere ibrido, transitorio, nomade e mai definito di questi testi, nonostante il rischio di unica chiave di lettura che la parola migrazione potrebbe rappresentare per una produzione letteraria molto vasta ed estremamente eterogenea. Il termine ‘letteratura migrante,’ è spesso in conflitto con altre terminologie come letteratura italoфона (Graziella Parati) – che sottolinea l'identità linguistica del testo, ma anche il suo carattere postcoloniale e correlative alla letteratura francoфона, letteratura diasporica italoфона (Lidia Curti), letteratura creola, scritture afro-italiane. La terminologia usata dai mass-media è quella di letteratura della migrazione, tuttavia tanti critici letterari hanno rifiutato di usare questo termine a motivo del fatto che implica solo una testimonianza d'immigrazione e nega il carattere letterario delle opere degli autori migrati.

postcoloniali Maria Abbebu Viarengo (*Andiamo a spasso?* 1990 – titolo originale *Scirscir'n Demma*), Shirin Razanali Fazel (*Lontano da Mogadiscio*, 1994); Ribka Sibhata (*Aulò. Canto-poesia dall'Eritrea*, 1993); Sirad Hassan (*Sette gocce di sangue: due donne somale*, 1996). A questo gruppo aggiungerei, tuttavia, Erminia Dell'Oro (*L'abbandono. Una storia eritrea*, 1991). Ponzanesi, in seguito, individua “un nuovo sviluppo della letteratura postcoloniale in senso stretto” riferibile ai romanzi di Igiaba Scego, Gabriella Ghermandi, Cristina Uba Ali Farah e aggiungerei Garane Garane e Kaha Mohamed Aden. Credo, tuttavia, che tale utile periodizzazione di massima dovrebbe tener conto delle differenze fra le autrici appartenenti a famiglie miste (Ali Farah, Ghermandi), a famiglie italiane (Dell'Oro) o a famiglie africane (Scego) dal momento che tali differenze si riflettono nelle opere e nel linguaggio usati nelle loro opere.

Le opere delle scrittrici prese in esame sono spesso costituite da complesse storie narrative che in molti casi sono di tipo corale (si tratta di una coralità frammentata, incrociata, realizzata da molte voci) e si caratterizzano per la sperimentazione di vari stili e generi letterari. Viene data, inoltre, una particolare rilevanza alle questioni di genere e alla complessità di vivere l'esperienza di essere donna, madre, figlia, amante “tra” diversi mondi e “tra” diverse generazioni. A livello linguistico, parole non tradotte dell'Altra lingua fanno parte del tessuto narrativo e spesso un glossario accompagna i testi. Cristina Farah inizia *Madre Piccola* (2007) con un ritornello in somalo; Ghermandi dissemina termini amarici nella trama di *Regine di fiori e di perle* (2007), trasponendo nel testo anche una lettera in alfabeto amarico che non viene tradotta alla lettera con lo scopo di riprodurre, su piano strettamente grafico e visuale, l'incontro con un'altra cultura. Igiaba

Scego nei romanzi *Rhoda* (2004), *Oltre Babilonia* (2008), *La mia casa è dove sono* (2010), invece, sceglie il plurilinguismo come tratto proprio del suo stile. La scelta di tali ibridazioni linguistiche sottolinea almeno tre aspetti. In primo luogo, si richiama una certa mescolanza appartenuta al passato coloniale nel quale la pretesa superiorità della lingua dei dominatori s'infrangeva nell'accoglimento di alcune parole ed espressioni delle diverse lingue dei dominatori. In secondo luogo, si rievoca la ricchezza dell'uso congiunto delle due lingue, come dimostrato anni prima dalla scrittrice Viarengo, nella sua opera di ibridazione linguistica *Scirscir'n Demma*. Infine, si sottolinea il limite della lingua dei dominatori che si rivela incapace di tradurre *tout court* l'essere "tra" due lingue, due culture e due mondi.

Pur riconoscendo le molte coincidenze politico-ideologiche e le molte affinità tematiche e stilistiche tra la letteratura postcoloniale italiana e la letteratura migrante sono concorde con critici come Sandra Ponzanesi e Daniele Comberiati i quali affermano, pur con sfumature diverse, che il termine "letteratura postcoloniale italiana" descriva in modo più puntuale l'unicità dei testi letterari scritti da autori e autrici nelle cui opere affrontano tematiche relative alla vicenda coloniale italiana. Nonostante il rischio di una definizione che individuando un "campo letterario," tende inevitabilmente verso un'implicita canonizzazione ordinatrice, accogliere la definizione di letteratura postcoloniale all'interno della letteratura migrante, significa riconoscere che la letteratura postcoloniale è portatrice di una sua specificità che non deve e non può essere diluita in un'etichetta come quella di letteratura migrante, che si presta a scolorirne le differenze e le

peculiarità.¹⁴

Sandra Ponzanesi, nell'articolo intitolato "Letteratura postcoloniale. Figlie dell'impero e letteratura meticcias," (2004) afferma che nel contesto italiano l'etichetta di letteratura postcoloniale può essere applicata in senso stretto alle letterature emergenti dalle colonie italiane o come letteratura opposizionale che mira alla destabilizzazione del canone tradizionale, e dei regimi di rappresentazione tra l'essere italiano e essere altro, a tutte le varie scritture migranti in lingua italiana.¹⁵ Tuttavia, nell'articolo "Generi, generazioni e genealogie" (2011) opera comunque una distinzione e si riferisce alla letteratura prodotta da scrittori e scrittrici provenienti dal Corno d'Africa, come alla "letteratura postcoloniale in senso stretto." (144) In linea con Ponzanesi, Daniele Comberiati nell'articolo intitolato "La letteratura postcoloniale: definizioni, problemi, mappatura" (2010) propone di considerare una nuova letteratura italiana postcoloniale che includa nuovi autori senza creare ghetti geografici e coloniali, in modo da includere sia la prima che la seconda generazione, sia autori strettamente provenienti dalle colonie italiane che autori interessati ad esplorare il cambiamento nella relazione tra l'Italia e l'Altro, tra la cultura canonica e i nuovi linguaggi. La postcolonialità italiana, secondo Comberiati, dovrebbe includere il Mediterraneo dal Sud all'Oriente e spingersi fino

¹⁴ Per una ricostruzione attenta del panorama letterario della letteratura migrante si veda Comberiati 2010.

¹⁵ La studiosa un anno prima in *Paradoxes of Postcolonial Cultures* (2004) inserisce la letteratura afro-italiana nella cornice di una letteratura minore, rispetto al *mainstream* delle altre letterature post-coloniali, e di quella anglo-indiana in particolare. L'elemento di continuità tra le autrici trattate (le afro-italiane Chora, Hassan, Sibhatu, Viarengo, e le anglo-indiane Alexander, Gupta, Mukherejee, Suleri) è rappresentato dalla comune esperienza della diaspora, che è analizzata come una concreta condizione sociale ed economica, ma funziona anche come un tropo che connette popoli di differenti origini e nazionalità, portando le varie periferie/margini al centro. Ciò consente alle differenti forme di marginalità di entrare in dialogo le une con le altre, e di evitare il processo di ricolonizzazione e di canonizzazione.

all'Oceano Indiano. La letteratura postcoloniale italiana, in tal modo, includerebbe narrazione di autori e autrici anche senza contatti diretti con il passato coloniale italiano, ma con un sentire postcoloniale. In tal senso la letteratura propone non soltanto un ripensamento della storia coloniale italiana, narrata secondo nuove prospettive e tradizioni letterarie, ma anche una ri-visitazione dei concetti d'identità, appartenenza, cittadinanza.

Tuttavia, non è pericoloso, per le vicende “negazioniste” e autoassolutorie associate al nostro passato coloniale, diluire le categorie e le appartenenze, consentendo ai lettori di scivolare tra i confini e le storie per non riconoscere più, in definitiva, la specificità del *nostro* e del *loro* passato? Rinunciando a individuare quella fetta di storia e quella fetta di letteratura sotto un'etichetta che le accomuni a passata e futura memoria, non rinunciamo anche un po' a fare i conti proprio con quel passato specifico?

Riconoscere la specificità di tali letterature, con il rischio di ingabbiarle in una definizione, è un rischio che forse dobbiamo correre, ma del quale dobbiamo essere sempre coscienti. Il rischio della creazione di una categoria che vuole far emergere la ricchezza di una produzione letteraria nuova nel seno della letteratura italiana, consiste nel fatto che essa può diventare un luogo chiuso, un'etichetta ghehettizzante come per alcuni scrittori e scrittrici è stata l'etichetta di letteratura migrante.¹⁶ In tal modo, gli

¹⁶ Si pensi alle proteste di Igiaba Scego che come scrittrice non vuole essere “ingabbiata” dalle sue origini: “La mia più grossa paura è di essere ingabbiata in una etichetta, ossia ‘scrittrice migrante’. Lo sono e non lo sono. Non mi piacciono le etichettature, perché quando penso alla scrittura migrante io penso a una scrittura che parla di immigrazione, ma non vorrei limitarmi a questo. Credo che gli autori migranti – di prima, seconda, incerta generazione -, che provengono da altre parti del mondo, non vogliano limitarsi a scrivere soltanto di immigrazione. Trovo che a volte parlare di migrazione possa diventare una gabbia. Personalmente vorrei parlare sia di migrazione, ma anche d'altro ... a volte purtroppo noi autori di nascita non italiana siamo ingabbiati dalle nostre origini. Questa limitazione è molto forte, anche le case

scrittori e le scrittrici postcoloniali potrebbero diventare di nuovo l'Altro al quale noi chiediamo di rappresentare sulla scena quello che a noi piace o interessa vedere. Dalla volontà di accogliere e di agire in modo interculturale, si potrebbe finire, dunque, per costruire dispositivi di sguardo dominante sulle pratiche di chi appartiene al mondo delle culture che sono state dominate.

L'uso della pluralizzazione "letterature," potrebbe ovviare all'apparente costrizione terminologica. Benché sia spesso più semplice e immediato impiegare la definizione singolare di "letteratura" postcoloniale, e benché le opere sotto questa definizione possiedano certe caratteristiche in comune, la definizione di letterature postcoloniali si rivela più accogliente a recuperare la pluralità di voci e storie che attribuiscono alla vicenda coloniale un ruolo essenziale nella narrazione. Il pericolo che si può correre nell'impiegare la definizione singolare è infatti quello di replicare una delle strategie che furono messe in atto dalle potenze colonizzatrici nel rapportarsi ai territori e ai popoli colonizzati e nelle rappresentazioni che di essi scaturirono: l'omogeneizzazione derivante dall'appiattimento delle differenze. In tal senso, accogliamo il monito di Ania Loomba a "situare" – direbbe Donna Haraway – l'attributo postcoloniale nel suo proprio contesto storico, economico e sociale e locale: "[Postcolonial] is useful in indicating a general process with some shared features across the globe. But if it is uprooted from specific locations, [it] cannot be meaningfully investigated, and, instead, the term begins to obscure the very relations of domination that it seeks to uncover." (19) Per tale

editrici che si avvicinano a noi, sono case editrici che si occupano di intercultura. Anch'io parlo spesso di immigrazione nei miei scritti, ma spesso mi ritaglio isole dove parlo di hobby, per esempio nel giornale Carta ho pubblicato dei mini-raccontini per raccontare l'amore per un hobby ai lettori ... gli argomenti da me toccati sono stati vari: amore, solitudine, dilemma o favole per ragazzi." (2004)

motivazione, si è cercato di illustrare anche la specificità storico-culturale che forma l'*humus* delle opera analizzate. Si è voluto, in altre parole, tenere presente la specificità del paese di appartenenza dal momento che ogni territorio controllato dalla dominazione italiana ha avuto una sua singolare storia e ha stabilito con l'Italia relazioni giuridiche, economiche, politiche, sociali e culturali peculiari e distintive.

Il postcoloniale

Da un punto di vista storico, il postcolonialismo coincide con una nuova consapevolezza rispetto all'identità storica e culturale emersa dopo la colonizzazione negli ex paesi assoggettati. Tale consapevolezza ha prodotto lo sforzo di ispirarsi - in modi diversi dal momento che diverse erano le situazioni storiche e economiche dei singoli paesi, i linguaggi imposti, le aree geografiche interessate, - a politiche spesso orientate alla rivendicazione piuttosto che all'assimilazione neocoloniale di tipo culturale, economico e linguistico ai paesi occidentali.

Da un punto di vista teorico, l'acceso dibattito critico sulla definizione, le implicazioni e le possibili accezioni del "postcoloniale"¹⁷ - avvenuto tra gli anni '80

¹⁷ Basti ricordare le plurime posizioni critiche rispetto al suffisso post (con o senza trattino). Secondo Young il termine va scritto con il trattino che segue il prefisso e lo distacca dall'aggettivo mettendo in risalto la triplice accezione del post di "in seguito a", "in conseguenza di" e "in risposta a." Secondo Stuart Hall l'accezione del termine presenterebbe un valore euristico di tipo "indicativo," consistente nell'"identificare le nuove relazioni e disposizioni di potere che stanno emergendo nella congiuntura presente" caratterizzate da un processo di affrancamento dalla sindrome coloniale. La studiosa Ania Loomba sottolinea come il prefisso "post-" renda la questione oltremodo complessa perché implica una consequenzialità in due sensi: temporale, nel senso di "venire dopo", e ideologica, nel senso di "prendere il posto." Ann McIntock critica notoriamente il suffisso post in quanto connesso implicitamente a una concezione lineare del tempo che a sua volta dà per scontata l'idea omogeneizzante di sviluppo e progresso senza prendere in conto peraltro le varie differenze storiche, sociali ed economiche.

e '90 del Novecento – rende evidente come il campo degli studi postcoloniali sia caratterizzato dalla vivacità dei dibattiti e dei confronti dialettici. L'intenzione, tuttavia, in questa sede non è quella di tracciare un'introduzione complessiva ed esaustiva delle teorie postcoloniali – impresa che si rivelerebbe ardua e poco proficua per gli scopi prefissati, e per la quale rimando ad una serie di opere introduttive che assolvono pienamente ed in modo critico a questo compito.¹⁸ L'obiettivo, piuttosto, è rendere manifesto l'uso che in questo lavoro si fa dello strumento interpretativo del postcoloniale e di introdurre una serie di temi e di problematiche elaborate dai teorici postcoloniali che costituiscono gli strumenti teorici per l'analisi delle opere prese in considerazione. Tuttavia, ancora prima preme fare alcune considerazioni di carattere generale.

Vale la pena ricordare che in ambito italiano la critica postcoloniale ha visto un suo riconoscimento soltanto recentemente. Risale al 2004 l'uscita di un numero monografico di “Quaderni del '900” sulla Letteratura postcoloniale italiana che ha inaugurato le pubblicazioni sul postcoloniale in Italia. Ha accolto al suo interno l'analisi storica, letteraria e sociologica delle migrazioni con quella del colonialismo, con una prevalenza d'interventi che facevano diretto riferimento alla letteratura critica di provenienza anglofona. Effettivamente, sono stati gli studi di anglistica¹⁹ i primi ad

¹⁸ Sugli studi postcoloniali si vedano Young 2003; Chambers 1994; Loomba 1998. Sulla genealogia degli studi postcoloniali si veda lo studio di Miguel Mellino 2005. Sulle divergenze all'interno della critica postcoloniale si veda Ponzanesi 2004: 37-47.

¹⁹ In particolare Iain Chambers e Lidia Curti all'Orientale di Napoli e il “gruppo” di accademici che a partire dal 1972, sotto la guida di Fernando Ferrara, nelle sedi dell'Orientale di Napoli e dell'Università dell'Aquila, aveva coltivato i *Cultural Studies* britannici (anche questi studi pionieristici in Italia ai loro tempi). Tra i primi lavori sul postcoloniale, riguardante, tuttavia, l'ambito anglistico, si segnala Chambers, Curti 1997. Si tratta della traduzione di un'edizione uscita un anno prima in inglese.

introdurre in Italia gli studi postcoloniali, con grande ritardo rispetto allo sviluppo di questi studi nel mondo anglofono. Mentre negli anni Novanta, tale operazione veniva ancora recepita da molti studiosi come una forzata sovrapposizione di modelli anglosassoni al particolare contesto italiano, studiosi che molto spesso non appartengono all'italianistica - ammesso che abbia senso una categorizzazione del genere - come Armando Gnisci (comparatista) Sandro Mezzadra (studioso di scienze politiche), Lidia Curti (anglista), Iain Chambers (anglista) tra gli altri, hanno dato un loro prezioso contributo di riflessione agli studi postcoloniali in Italia.

A livello di contributi teorici è utile fare delle distinzioni di massima. Da una parte, possiamo annoverare proposte di lettura teoriche – che sostanzialmente attuano una critica d'ispirazione poststrutturalista all'epistemologia occidentale il cui obiettivo fondamentale è rappresentato dalla decostruzione dei principi e delle nozioni che stanno alla base dell'identità moderna occidentale, per proporre invece una visione alternativa fondata su una concezione etico-politica delle identità deboli, ibride, subalterne, diasporiche e multisituate, come strategia di lotta contro ogni visione essenzialista, differenzialista e razzista dell'identità.²⁰ Dall'altra, altri studi abbracciano le filosofie di ispirazione marxista e sono caratterizzati da un'interpretazione storica e materialista volta al recupero delle istanze politiche e antagoniste dei movimenti anticoloniali.²¹

²⁰ Said 1978, 1993, 2000; Trinh T Minh-ha 1989; Bhabha 1990, 1994; Gilroy 1987, 1993, 2000; Goodyear Suleri 1995; Hall 1997, 2001; McClintock 1997; Spivak 1988, 1993, 1999; Loomba 1998, Young 1990, 1995; Huggan 2001; Fraser: 2000.

²¹ Appiah 1992, Ahmad 1992, Mohanty 1991, Jameson 1991; Gyan Prakash 1995; Dirlik 1997; Gandhi Leela 1998; Elleke Boehmer 1995; Hardt e Negri 2000.

Attingendo alle varie anime della teoria postcoloniale, in questo studio s'intende usare il postcoloniale come uno strumento analitico per interpretare le identità multisituate delle protagoniste delle opere prese in considerazione, secondo una prospettiva di genere. Congiuntamente si vuole usare il postcoloniale come strumento che permetta di analizzare la *agency* discorsiva alla luce di quella che può essere considerata un'innata qualità politica dei testi analizzati rispetto al particolare contesto italiano che ha, come già detto, narrativizzato l'esperienza coloniale servendosi di una "manipolazione ideologica della memoria" (Ricoeur) e codificandola in una "memoria anfibia." In tal modo, si spera di dimostrare anche come sia possibile usare gli strumenti interpretativi della teoria postcoloniale per ancorarsi ad un'analisi che non prescinde dai luoghi specifici (la cosiddetta "*location*"), dalle istituzioni e dalle dinamiche collettive, sociali, economiche e materiali, contrariamente alle critiche che accusano, appunto, la teoria postcoloniale di spostare tutta l'attenzione sugli individui e sulle loro soggettività.

È a questo punto indispensabile introdurre i temi e le problematiche che saranno al centro del nostro percorso, o meglio, che riemergeranno in continuazione da differenti angolature. Gli studi postcoloniali hanno riesumato il colonialismo in quanto fenomeno chiave del presente, mettendo in evidenza, da una parte, che il presente di cui tutti noi siamo figli non può essere compreso senza riflettere e analizzare il colonialismo e, dall'altra, mettendo in evidenza il ruolo fondamentale che il passato coloniale riveste nella dimensione del futuro. Da tale contesto emerge, in primo luogo, l'importanza di un nuovo modo di raccontare la storia del passato che oppone alla monofonia della storiografia occidentale le storie polifoniche emergenti. Inoltre, dalla continua

contrapposizione si evidenzia l'importanza delle storie che gli Altri, i soggetti "silenziosi" e "silenziati" dall'Occidente riscrivono, come uno dei più complessi progetti di "trasformazione" postcoloniale. Sostiene Ashcroft in *On Post-Colonial Futures: Transformations of Colonial Culture* (2001): "The story of the past is critical because it is the story of *what* is real and *how* it is real. History has effected its regulatory function in all forms of colonial control, and the post-colonial response to history remains one of the most complex projects of transformations." (424) (enfasi originale) Il dichiarato desiderio delle scrittrici e delle loro opere scelte in questo studio consiste nel riprendersi la propria voce e di ricollocarsi come soggetti al centro della propria narrazione e scardinare il sistema ideologico-discorsivo dominante. Inoltre, un'altro intento consiste non soltanto nel ri-narrare e ri-memorare le Altre storie, ma anche nel "trasformare" la realtà nei termini, soprattutto, di una consapevolezza diffusa dei lettori che dovrebbe stratificarsi, nel tempo, nella memoria pubblica e diventare, per dirla ancora con Claudio Pavone, "senso comune storico." (9) Il presupposto di tale visione risiede nella considerazione della letteratura come risorsa e deposito di storie non ancora piegate a interessi imperialistici, quindi ancora capaci di produrre una contraddizione, una rottura nel processo storico tradizionale, visto come naturale espressione di volontà egemoniche.

L'obiettivo, dunque, non è quello di reinserire questo passato nella Storia, ma di "trasformare" la Storia ufficiale per dare corpo a una verità non centripeta, espressione di una pluralità di voci e di storie. In *Regina di fiori e di perle* Ghermandi tematizza tale urgenza nel ruolo di Mahlet cantora delle storie avvenute ai tempi degli italiani. In tal modo, la protagonista, donna e doppiamente subalterna, direbbe Spivak, in quanto tutti

hanno potuto parlare per lei tranne se stessa, alla fine del suo percorso di apprendistato da cantora, si riprende non soltanto uno spazio discorsivo, ma anche quello della parola scritta. Alla fine del romanzo, si evince che la protagonista, Mahlet, investita di tale compito dalla sua gente, rappresenterà le *loro* e le *nostre* storie attraverso la scrittura. Ghermandi fa in modo che la parola scritta, dunque, non avalli più la funzione coercitiva della Storia che aspira a essere un ricordo scientifico di eventi che abbiano un valore storico (Ashcroft), ma viene ri-usata per dare forma a una narrazione che si propone di trasformare la consapevolezza degli italiani.

Sottesa al livello del passato che informa il presente è la consapevolezza che, come afferma Ashcroft, la storia ha un ruolo fondamentale, non soltanto in relazione al passato, ma soprattutto nel determinare il futuro. Secondo Ashcroft, 'interpolando' la storiografia nella letteratura, lo scrittore postcoloniale avvia un processo trasformativo le cui risonanze vanno proiettate nel futuro: "It is in the attitude to history, the 'interpolation' of historiography conducted by literary writers, that some of the most resonant transformations occur. No other discourse has such an investment in a particular kind of future." (129) Tale interpolazione attuata nei testi presi in considerazione, rafforza, ancora di più, quella che vorrei definire la "forza trasformativa" delle letterature postcoloniali italiane.

Un altro degli interessi principali della teoria postcoloniale riguarda il problema dell'identità culturale in società sconvolte nella loro continuità storica dall'irruzione del colonialismo e quindi della modernità occidentale. Questo, per esempio, risulta essere il campo principale di riflessione dei principali teorici postcoloniali, da Edward Said a

Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak i quali hanno formulato all'interno delle loro elaborazioni teoriche, delle filosofie dell'identità che, con le dovute differenze, hanno come obiettivo fondamentale quello della decostruzione dei principi e delle nozioni che stanno alla base dell'identità moderna occidentale, per proporre invece una visione alternativa fondata su una concezione etico-politica delle identità deboli, ibride, subalterne, diasporiche e multisituate, come strategia di lotta contro ogni visione essenzialista, differenzialista e razzista dell'identità. L'ibridismo, dunque, presentato come pericolo nella situazione coloniale e allo stesso tempo cifra dell'esotico e dell'esteticamente pregevole, diventa una delle caratteristiche delle diverse identità contemporanee.

Tale strumento analitico è stato usato per leggere in modo critico il confronto tra i colonizzatori e gli Altri attraverso una prospettiva di genere nel caso di Sellas, protagonista di *L'abbandono* di Dell'Oro e di Amina, protagonista di *Nuvole sull'equatore*, e nelle conseguenze che derivano alla progenie meticcias, "contaminata" e sospesa nell'*in-between* dell'emarginazione. Inoltre, tale strumento è stato usato anche per le identità diasporate, ibridate, meticcie protagoniste dei romanzi *Madre Piccola* di Ali Farah e *La mia casa è dove sono* di Scego che rivendicano la loro identità multipla e multisituata.

In linea con una concezione fluida dell'identità, gli studi postcoloniali, soprattutto verso la fine degli anni Novanta, hanno sottolineato la complessità del concetto e dell'esperienza diasporica come una condizione di sradicamento fisico e identitario condivisa da numerosissime culture. Un contributo importante in tale direzione è stato

quello di Avtar Brah la quale ha esteso il concetto di diaspora al femminismo cosiddetto transnazionalista e attraverso le sue *cartographies of intersectionality* ha individuato la diaspora come imprescindibile dall'intersezione di razza, genere, classe e generazione. Riconoscere la diaspora come una condizione comune a molti soggetti inaugura un nuovo modo di guardare alla condizione diasporica che consente di rileggere la storia della schiavitù, del colonialismo, delle realtà postcoloniali, dell'emigrazione e globalizzazione contemporanee in modo più articolato. Le protagoniste delle opere di Ali Farah e Scego sono caratterizzate da identità diasporate che emergono come cifra di una nuova geografia esistenziale e politica. Tale condizione apre ad una serie di dialoghi critici che frantumano le nozioni occidentali di cultura e identificazione nazionale immergendole anche in una mediterraneità che si traduce in una dimensione altrettanto fluida e comunicante. Al mare solidificato sul quale è stata tatuata una logica di potere che articola le relazioni di potere nei termini geografici di un Nord e di un Sud del Mediterraneo, si oppone il recupero della tradizione mediterranea che, come sottolineato da Cassano e Chambers, tra gli altri, è tradizione polifonica, multiculturale e plurireligiosa. Si tratta di quelle complessità di "territori sovrapposti e storie intrecciate" di cui parlava Edward Said che incidono sulla figurazione del passato e sull'articolazione del presente. Quell'Altro Mediterraneo, un Mediterraneo multidimensionale e meticcio sfida l'assetto politico-culturale attuale che mette in crisi una nozione di cultura compatta e monolitica come quella presupposta all'idea di Occidente. Una conseguenza di tale consapevolezza è la ricerca di un nuovo concetto di cittadinanza che esprime in vario

modo l'importanza di trovare un senso di appartenenza “non nazionalistico” che prescinda da *limites* artificiali e artificiosi.

Situare le letterature postcoloniali italiane nella cultura contemporanea

Vorrei attingere al mondo della fotografia, che tanto aveva affascinato lo sguardo e l'occhio occidentale ai tempi della conquista dei nuovi territori, per stabilire dei paralleli con il ruolo decisivo svolto dalle letterature postcoloniali nella cultura contemporanea italiana, dove, come più volte ricordato, è stata una “memoria anfibia,” a riscrivere, con la propria potenza azzeratrice, gli anni della presenza italiana in colonia. I fatti e le persone coinvolte nel processo di colonizzazione, schiacciati come figurine dalla “manipolazione ideologica della memoria,” possono paragonarsi a quelle che in fotografia vengono definite delle “immagini latenti,” – e qui la parola latente ha anche un forte significato simbolico - vale a dire il potenziale di immagini visibili che si rivela soltanto dopo il trattamento chimico di sviluppo. Il negativo, d'altro lato, memorizza le informazioni sull'immagine latente con i valori tonali invertiti rispetto al soggetto inquadrato. A voler interpretare i valori tonali invertiti alla stregua di una vera e propria deformazione, possiamo interpretare l'operazione culturale di silenziamento totale e parziale dell'avventura coloniale, intrapresa in Italia, come un racconto in “negativo” nel quale le immagini latenti “deformate” permangono volutamente sulla carta come immagini in potenza. Spetta dunque, moltissimi anni dopo, alle letterature postcoloniali italiane intervenire su quelle immagini latenti e, alla stregua dello sviluppo fotografico,

riprodurre l’“immagine positiva” (che qui, si badi bene, non ha alcun valore di merito) sulla stampa del fotogramma e a rimettere i valori tonali nella giusta posizione.

Ma in quale modo, le letterature postcoloniali riescono a “sviluppare i negativi”? A livello letterario, secondo Albertazzi è possibile ricondurre a tre elementi in particolare la caratteristica distintiva delle letterature postcoloniali: l’attenzione alla metanarrativa, la revisione della storia e la riscrittura di classici del canone occidentale (1999). Ad eccezione dell’attenzione alla metanarrativa che non è predominante, le opere prese in esame, e non in modo sorprendente, hanno prediletto l’aspetto della ri-costruzione storiografica su quello della riscrittura. La letteratura assume, dunque, la funzione privilegiata di aiutare a colmare i buchi, le omissioni, i silenzi e le dimenticanze della storia. Scrive De Chiara interpretando Spivak: “Usare la letteratura per forzare le ragioni della storia significa infatti ridare ritmo e respiro a una storia fatta di cancellazioni.” (43) Se è dunque nei silenzi della storia che la letteratura deve innestarsi e farsi portavoce di volontà politiche di cambiamento, di qui si comprende la possibilità, per la parola scritta, di muoversi liberamente tra passato e presente e di mostrare come, al di là di ogni logica finalizzata a far prevalere le verità sulla Verità, vi sia innanzitutto una necessità di ridare voce al non-detto, di far parlare quelle storie di subalternità che l’egemonia occidentale ha da sempre negato, e che ora, più che mai, reclamano il loro posto nella storia.

Un elemento importante nel panorama italiano consiste, a mio avviso, nel fatto che le letterature postcoloniali italiane hanno realizzato quel racconto “in positivo” delle storie accadute anche e in parallelo all’opera degli storici e delle storiche e degli antropologi e delle antropologhe restituendo un effetto di profondità delle vicende e

mostrando anche la ricchezza che emerge dallo “sguardo incrociato,” che elimina ogni rischio eventuale di dominio tra centro e periferia, tra soggetto e oggetto della narrazione. Da un lato, dunque, i lavori degli storici e anche degli antropologi hanno raccontato i fatti, documentando le colpe degli italiani ai danni della popolazione, dall'altra gli scritti postcoloniali hanno portato alla luce le zone dell'esperienza umana trascurate dagli storici, destabilizzando le certezze, le visioni precostituite del mondo e, infine, esplorando l'altra faccia, il negativo dell'immagine che la nostra società dà di se stessa.

Per quanto concerne la riscrittura, nel panorama italiano il romanzo di Gabriella Ghermandi *Regina di fiori e di perle* riscrive soltanto un episodio contenuto nel romanzo *Tempo di Uccidere* di Flaiano, qualificandosi come “vero romanzo postcoloniale” (Ponzanesi 148) L'operazione di Ghermandi appare molto importante. In primo luogo, per le motivazioni addotte da Said il quale in *Culture and Imperialism* indica la riscrittura come riscoperta e proiezione verso il futuro del significato aperto di canone, concepito come svincolato da condizionamenti ideologici autoritari che si presumono assoluti e universali, e simultaneamente momento di vera e propria produzione creativa originale, in una fase di decolonizzazione culturale in cui pluralità e ibridismo sono parole chiavi. In secondo luogo, e ancora più significativamente, la riscrittura attinge al patrimonio letterario italiano instaurando un legame di natura “letteraria” con l'Italia che, a differenza di altri imperi, nelle colonie, mai aveva fatto ricorso alla diffusione del canone letterario come strumento di mantenimento dell'autorità colonizzatrice sul soggetto

colonizzato.²² In tal senso, la ‘riscrittura’ di Ghermandi è un atto sovversivo, ma di diversa natura rispetto ai testi di riscrittura dei “classici” del mondo anglofono e francofono, che vale la pena sottolineare. La scrittrice, infatti, irrompe nell’universo letterario italiano, ma non canonico, si appropria e fagocita un brandello della storia dell’incontro coloniale contenuta in *Tempo di Uccidere*, la ri-racconta e dimostra che anche un romanzo come quello di Flaiano che viene etichettato come dissonante rispetto al canone, lo era soltanto rispetto a una prospettiva occidentale e italiana.

In conclusione, possiamo affermare, dunque, che in un contesto nel quale la storia del colonialismo non è appartenuta alla memoria pubblica, la “trasformazione” della Storia tramite le Altre storie, lo sviluppo dei negativi in immagini positive, si configura con l’urgenza di un atto letterario e insieme “politico” che ha la finalità di trasformare la consapevolezza dei lettori e dunque la società cui appartengono.

²² La diretta conseguenza, in ambito anglofono, è stata la riscrittura integrale da un punto di vista periferico di quelle opere che sono considerate come dei classici emblemi dell’incontro coloniale, ribaltandone la portata ideologica. La commedia shakespeariana che, insieme a *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, è riconosciuta come progenitrice di ogni testo coloniale, viene riletta e riscritta in chiave linguistica in ambito caraibico da George Lamming che in *The Pleasures of Exile* identifica in Calibano il colonizzato delle Indie Occidentali e fornisce inoltre una riscrittura in chiave romanzata delle sue teorie; sempre in ambito caraibico le due riscritture di Fernandez Retamar e la versione poetica di Edward Braithwaite sono un’allegoria della rivoluzione cubana. Nel contesto africano vanno ricordate le riscritture del keniota ‘Ngugi Wa Thiong’o, del nigeriano John Pepper Clark e dello zambiano David Wallace, nonché la ripresa teatrale di Aimé Césaire. Inoltre, tanti sono gli scrittori postcoloniali impegnati nella riscrittura di altre opere del canone letterario. Per quanto riguarda la letteratura in lingua inglese, ad esempio nelle Indie Occidentali, Jean Rhys riscrive *Jane Eyre* della Brontë, V. S. Naipaul, in *Guerrillas* reinterpreta la Rhys e la Brontë, Barati Mukherjee in *Jasmine* crea un gioco intertestuale che a sua volta rimanda a *Jane Eyre*; in Africa, Buchi Emecheta in *The Rape of Shavi* riprende le modalità di scrittura di George Bernard Shaw, J. M. Coetzee con *Foe* riscrive *Robinson Crusoe* di Defoe, e Nadine Gordimer in *Something Out There* analizza la presenza di Shakespeare nella rivolta di Soweto; in India, Anita Desai e Ruth Praver Jhabvala riscrivono Foster, la prima storicizzando *A Passage to India* in *Baumgartner’s Bombay*, la seconda ripolitizzando *The Hill of Devil* e le convinzioni umaniste liberali in esso espresse in *Heat and Dust*.

Femminismo postcoloniale

Il postcolonialismo e il femminismo possono presentare elementi comuni, posti in rilievo, tra gli altri, da Leela Gandhi nei termini di un percorso teoretico parallelo teso alla liberazione da parte degli Altri delle pratiche di assoggettamento basate sulle dicotomie di cui la pratica patriarcale/coloniale si nutre:

Both bodies of thought have concerned themselves with the study and defence of marginalised “Others” within repressive structures of domination and, in so doing, both have followed a remarkably similar theoretical trajectory. Feminist and postcolonial theory alike began with an attempt to simply invert prevailing hierarchies of gender/culture/race, and they have each progressively welcomed the poststructuralist invitation to refuse the binary oppositions upon which patriarchal/colonial authority construct itself (83).

Tuttavia, le riflessioni del femminismo postcoloniale ribaltano l’agenda politica del femminismo “bianco” rivendicando nella posizione marginale delle donne subalterne lo spazio epistemologico a partire dal quale ripensare il progetto critico del femminismo. La motivazione risiede nel fatto che le femministe postcoloniali (prima fra tutte Chandra Talpade Mohanty) hanno sottolineato la persistente matrice eurocentrica delle categorie conoscitive attraverso cui vengono riprodotti i rapporti asimmetrici tra Nord e Sud nel mondo globale contemporaneo. Secondo Nfah-Abbenyi: “some African women tend to see feminism as a form of imperialism with a woman’s face.” (9) e aggiunge: “It becomes problematic for African women to adopt the world “feminist” that does not adequately

“speak their experiences but those of a particular Western/privileged group of women.” (10-11) In tal senso, parlare di scritture postcoloniali in italiano, non significa parlare per o di, o in nome dell’Altra, con un gesto egemonico che continua a colonizzare la parola di un’Altra, ma richiede invece di porsi accanto e parlare con l’Altra: le storie che arrivano dall’altrove fanno anche parte di questa realtà in continua elaborazione.

In riferimento ai nostri testi, la visione delle donne che emerge contrasta quella stereotipata della “donna del terzo mondo.” Tuttavia occorre chiedersi se questo sia sufficiente per considerarli portatori di un’istanza femminista. Se, come sostiene Rita Felski in *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*: “One of the strengths of feminism has been precisely this partial reintegration of literature into the everyday communicative practices of large numbers of women by describing and commenting on women’s experiences of gender relations.” (168) In effetti, possiamo individuare nei testi analizzati l’attenzione e la sensibilità alle esperienze delle donne nei rapporti di genere. Le figure femminili e le dinamiche che esse vivono occupano spesso un ruolo centrale, rappresentano il motore della narrazione e, infine, rappresentano il punto di vista principale. Naturalmente, come afferma la scrittrice africana Ama Ata Aidoo, non basta scrivere di donne per essere femministe (Aidoo 1996, 167) sebbene sia una condizione necessaria. Riferendoci alle opere prese in considerazione, vorrei aggiungere che le scrittrici postcoloniali, non soltanto privilegiano la voce e lo sguardo femminile per un processo di immedesimazione e per far emergere i (s)oggetti silenziati, ma anche perchè la voce femminile indica che l’esperienza coloniale e postcoloniale non è neutra, e dunque la differenza di appartenenza sessuale ha un suo ruolo specifico.

Letterature postcoloniali e femminili italiane

In questo studio la scelta di analizzare soltanto testi prodotti da donne non è solo squisitamente dettata dalla vicinanza alla scrittura femminile – direbbe Lidia Curti, - ma nasce anche da una situazione piuttosto singolare che si è creata nel panorama letterario italiano. Le letterature postcoloniali italiane si presentano essenzialmente - alla stregua della letteratura migrante - come una produzione prevalentemente di donne:²³ quello che Sandra Ponzanesi ha definito “un nuovo sviluppo della letteratura postcoloniale in senso stretto” (144) include quasi tutte scrittrici femminili ad eccezione di Garane Garane. La preponderanza (più della metà) della produzione femminile nella letteratura migrante e postcoloniale risulta sorprendente. Si tratta di una percentuale enorme se si considera, come afferma Comberiati che: “nella letteratura italiana contemporanea il numero delle scrittrici non arriva al dieci per cento.” (167) Le motivazioni della predominanza femminile sia nell’ambito della letteratura migrante che in quello postcoloniale possono ascriversi in prima istanza al fatto di appartenere ad una letteratura che, in generale, si situa fuori dai dettami dell’industria culturale (nonostante il romanzo di Ghermandi sia stato pubblicato da Donzelli e quello di Ali Farah da Frassinelli). Altra ragione della forte presenza femminile è di tipo storico che s’intreccia a una di carattere psicologico: per coloro che non sono nate in Italia, sono state le donne ad emigrare per prime verso l’Italia creando pertanto una comunità a maggioranza femminile che riusciva, forse per la prima

²³ Si veda la banca dati Basili <http://www.disp.let.uniroma1.it/basili2001/> e per la percentuale delle scrittrici nella letteratura italiana contemporanea si veda Peresson 2002.

volta, a esprimere non solo le difficoltà dell'arrivo e dell'integrazione, ma anche, in alcuni casi - e qui è il carattere psicologico - l'allontanamento prospettico da quei legami oppressivi della cultura patriarcale che ha portato le scrittrici a costruirsi come soggetti attivi, e dunque a formare una propria identità, più forte e complessa.

Come conseguenza della preponderanza femminile, ritengo di non isolare, analizzare e ingabbiare una sola porzione di letteratura in modo artificioso, ma di rivolgermi a una realtà nella quale, miracolosamente dovrei dire, prevale la letteratura femminile, pur tenendo presenti le considerazioni di Friedman sui limiti della "ginocritica" e sull'importanza della concezione dell'identità come luogo di posizioni multiple del soggetto che risulta essere il prodotto di: "the different and often competing cultural formations of race, ethnicity, class, sexuality, religion, and national origin, etc., and so forth."(17)

Una seconda motivazione relativa alla scelta di produzioni femminili riguarda la considerazione che l'alterità femminile è stata spesso accostata alla subalternità coloniale e le scrittrici postcoloniali, in quanto donne, sperimentano e hanno sperimentato dislocazioni multiple (rispetto al luogo d'origine e rispetto alle culture d'arrivo) che si sono tradotte in duplice o triplice esclusione dal momento che sono state subordinate per sesso, classe e razza. Va sottolineato, tuttavia, che alcune avevano una posizione sociale privilegiata che ha permesso, per esempio, una maggiore facilità di accesso agli studi. È evidente, dunque, che ancor di più le donne, tra gli oppressi, come sottolinea Spivak, sono sicuramente le voci interrotte, la categoria oppressa, quella che non viene ascoltata né dall'oppressore né dall'oppresso maschile. In tal senso, la mente e il corpo femminile

delle soggette al colonialismo e al postcolonialismo possono essere accostate non soltanto all'immagine di un libro sul quale s'iscrivono la Storia e le storie (tema questo molto presente all'interno della narrativa postcoloniale), ma soprattutto all'immagine di un territorio della storia. Territorio è un termine mutuato dall'ambito della geografia che non deriva da terra, bensì dal latino *terrere* (esercitare il potere), da cui deriva la parola terrore. Così come la mappa è stata il simbolo fino a un passato recente di quella che Franco Farinelli definisce la "ragione cartografica," una ragione occidentale che ha applicato le proprie mappe, appunto, decise a tavolino, sui territori, obbedendo a una logica della linea retta e del confine geometrico - si pensi alla delineazione dei paesi colonizzati in Africa, - allo stesso modo i corpi e le menti delle donne, possono essere interpretati alla stregua di territori sui quali vengono tracciati confini, imposte logiche di potere, definiti ambiti di influenza. Le donne, insomma, portano su di sé i confini tracciati dalla Storia e quegli stessi confini sono diventati parti integranti del proprio corpo e del proprio sé che solo in alcuni casi, come viene raccontato anche nei romanzi considerati, perdono la loro efficacia, grazie alla forza interiore delle scrittrici e delle protagoniste delle loro opere.

Una terza motivazione riguarda la sfera simbolica. Il fatto che a scrivere siano donne e diano voce principalmente a vicende di donne permette di attuare una rivisitazione quasi *a priori* del passato coloniale che ci tiene uniti. In primo luogo, dal momento che danno voce alle storie della loro terra e a quelle che hanno scandito l'incontro coloniale con l'Italia, le protagoniste delle opere prese in esame, diventano loro medesime, in qualche modo, la metafora invertita della terra da conquistare che è sempre

stata associata alla donna e coniugata al femminile: la donna, appunto, da esplorare, penetrare e colonizzare. Inoltre, le protagoniste attraverso le loro storie invertono i termini fondanti del simbolo forgiato dalla propaganda del Ventennio di una terra da colonizzare presuntamente vuota, inabitata, nella quale rinvigorire la mascolinità e costruire una propria dimensione identitaria. Al contrario, attraverso le vicende delle protagoniste, le scrittrici raccontano le storie di una terra abitata dagli uomini e dalle donne africane che in quella terra vivevano, sovvertendo, in tal modo, i termini di quello che McClintock definisce uno “spazio anacronistico,” (40) fondato cioè sulla metafora dell’avventura coloniale come viaggio a ritroso in un momento della preistoria nel quale ai presunti preistorici autoctoni, gli italiani avevano portato il progresso. Possiamo dire che il genere delle protagoniste scardina il simbolismo del rapporto tra i generi, cioè del dominio maschile sul femminile, il potere maschile e coloniale sulle terre colonizzate e femminili e li mette, al contrario, in dialogo tra loro.

Una quarta e ultima motivazione risiede nel fatto che la scrittura presa in esame è insieme femminile e postcoloniale e si tratta di un dato che non può non offrire una serie di spunti di riflessione. Da un punto di vista squisitamente letterario, in entrambi i casi - sia per la scrittura femminile, che per la letteratura postcoloniale italiana - il punto di partenza è un’opera di rimozione e di esclusione da parte del canone italiano. In questo senso alle scrittrici postcoloniali riesce un salto che alle scrittrici - “italiane cento per cento” - non è riuscito e mette in atto una serie di dinamiche che mai si erano osservate nella letteratura italiana. La sfida è quella di riuscire non tanto a entrare nel canone italiano, quanto a dilatarne i confini e a imporre una nuova logica che incrinì i rapporti di

potere fra i testi vigenti nel sistema editoriale. In questa prospettiva, scrivere per queste scrittrici significa uscire da una concezione che privilegia la geografia culturale “canonica” della letteratura italiana. Significa anche dialogare con il centro per comprendere che la vecchia articolazione centro/periferia si ritrova oggi disarticolata.²⁴ Inoltre, le scrittrici postcoloniali prendono parte a un processo di contaminazione che sporca la storia “fabbricata” e “lattificata” delle vicende coloniali non per fare revisionismo, ma per impiegare una nuova lente focale capace di cogliere lo sviluppo di quei negativi che avevano costituito la narrativa dominante e dominatrice fino a quel momento. In tal modo, le scritture femminili e le produzioni culturali postcoloniali si propongono come un’arma dialogica: l’impiego di uno sviluppo dei negativi che costituivano la narrativa precedente si traduce nella possibilità di leggere con quella lente tanto il passato, quanto il presente e il futuro.

L’opera letteraria, in tale contesto, diventa il luogo stesso della possibilità delle ricostruzioni e delle de-costruzioni poiché definisce un territorio in cui per le donne di differenti retroterra di classe, di razza, di cultura, società, di lingua è possibile agire, muoversi, parlare, guardare e quindi trasformare la consapevolezza dei lettori facendo emergere la possibilità di una strategia sovversiva, di un potere esercitato dalla scrittura femminile e postcoloniale. Tanto più se la scrittura diventa anche una risposta a una

²⁴ Negli anni a seguire spetterà agli studiosi studiarne le evoluzioni e analizzare se succede come nell’ambito anglofono nel quale la letteratura postcoloniale è nata da principio come un fenomeno esterno al canone tradizionalmente inteso e ora si trova di fatto a operare internamente a esso (si veda Marx, J., *Postcolonial Literature and the Western Literary Canon*); oppure diventa canone dell’anti-canone (cfr. Gilroy, Paul *Cultural Capital*), o ancora diventa oggetto di mercificazione della marginalità culturale da parte dell’industria culturale globalizzata (cfr. Huggan, G., *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*) –, rischiando l’assimilazione proprio per aver contribuito a storicizzare il canone.

domanda di rappresentazione attraverso le parole delle storie degli Altri e delle Altre, degli ex coloni. A tal riguardo afferma Cristina Ali Farah:

Questo capita spesso anche a me e a Igiaba Scego, siamo continuamente sotto osservazione; dai somali, dalle donne, dagli scrittori migranti, siamo molto sollecitate. Se da una parte tutto ciò può sembrare stressante, perché ovviamente una singola voce non può essere la rappresentazione di un popolo o di un genere, dall'altra è anche molto stimolante, perché c'è qualcuno che vuole che tu rappresenti qualcosa, che tu gli dia voce. È una sorta di violenza però è anche un grande riconoscimento sapere che qualcuno si aspetta che la tua parola lo rappresenti. (65)

Dalle parole di Ali Farah emerge il carattere di rappresentatività della letteratura minore formulata da Gilles Deleuze e Felix Guattari. “De-territorializzazione” e “valore collettivo” sono secondo Deleuze e Guattari gli aspetti paradigmatici della letteratura minore: lo “spaesamento” diventa la condizione privilegiata per accedere a una visione d'insieme, capace di trascendere il dato individuale e transitorio e restituire il quadro alla sua dimensione collettiva e sociale. La responsabilità della scrittura femminile e postcoloniale che impone il passato nel presente diventa allora una responsabilità politica, non nel senso di un vero e proprio *engagement* politico, ma nella forma di una forza trasformativa della consapevolezza sociale. Scrive Cristina Ali Farah: “Iscrivere il passato nel presente è una questione politica ancor più che storica, dalla quale dipende il nostro futuro comune” e possiamo aggiungere che essa, per la particolare situazione

italiana che si è cercato di illustrare, diventa ancora di più una necessità impellente della vita quotidiana.

Capitolo II

Abbandonarsi al proprio destino: *L'abbandono* di Erminia Dell'Oro e *Nuvole sull'Equatore* di Shirin Ramzanali Fazel

“There is not simply an alternative, a counter-narrative able to replace the existing one, but, rather, a reconfiguration that precisely bring into consideration what already exists but has been persistently overlooked ignored and denied.”

Iain Chambers

Introduzione

Erminia Dell'Oro è un'italiana d'Eritrea¹ e sembrerebbe quasi fuori luogo inserire le sue opere nel contesto della letteratura postcoloniale presa in considerazione. Tuttavia, specialmente nel romanzo *L'abbandono*, la narrativa non costituisce il frutto dell'occhio

¹ Erminia Dell'Oro è nata ad Asmara, in Eritrea, da una famiglia di origine ebraica che da almeno due generazioni viveva nel Corno d'Africa: il nonno paterno vi si era stabilito da Pavia nel 1886. Ha vissuto ad Asmara fino ai vent'anni, poi si è trasferita in Italia mantenendo costanti legami con il paese d'origine. Non ha mai interrotto il suo legame con l'Eritrea e ha scritto articoli e *reportage* sulla lunga guerra di liberazione. Ha lavorato per quindici anni alla libreria Einaudi di Milano, poi ha svolto la professione di lettrice per la casa editrice Einaudi, di romanzi e saggi inediti in lingua italiana, ed inediti in lingua inglese e francese. Oltre a *L'abbandono – una storia eritrea* (1991) Dell'Oro ha scritto *Asmara Addio* (1988), *Il fiore di Merara* (1994), *Mamme al vento* (1996), *La gola del diavolo* (1999), *Dall'altra parte del mare* (2005), *Vedere ogni notte le stelle* (2010) e diversi libri per bambini.

occidentale che guarda, scandaglia, categorizza, com-prende entro i suoi parametri, ma piuttosto lo spazio reale e simbolico nel quale si costruiscono nuove identità e nuove consapevolezze. La descrizione della sorte dei meticci e la condizione delle donne eritree sfruttate dai colonizzatori italiani, rivela la funzione di mantenere la memoria degli oppressi, di dare voce ai colonizzati, svolta dalla scrittura di Erminia Dell'Oro.² La situazione, tuttavia, risulterebbe problematica e, in questa sede priva di interesse, se Dell'Oro si percepisse e fosse percepita come una scrittrice italiana che descrive l'Eritrea. Al contrario, la condizione di Erminia Dell'Oro di "essere attraverso" due paesi, due culture e due lingue, di essere insieme, come la definisce Sandra Ponzanesi "an insider/outsider" (145), la pone in una condizione di non appartenenza sia a quella che si potrebbe definire la madrepatria d'origine (che appare lontana e misconosciuta) sia al Paese colonizzato, in cui rappresenta l'estensione della nazione colonizzatrice. Come evidenziato dal saggio di Erica Johnson (2003), Dell'Oro - come le altre autrici prese in considerazione nello studio (Rhys, Duras), nate nelle colonie e prese in esame nel saggio - sviluppa una concezione di nazionalità fluida, legata più alle persone e agli affetti frequentati che ai luoghi fisici, che brucia, in tal modo, i confini tra matria/patria e il paese colonizzato. Tale condizione di divaricazione rispetto a un concetto univoco di matria/patria, le conferisce quello sguardo obliquo nei suoi romanzi che le consente di creare uno spazio di confronto tra le storie dei colonizzatori e

² Osserva a tal proposito Daniele Comberiati: "In tale ottica si può spiegare anche il grande lavoro di ricerca e riutilizzo delle fonti originali da parte della Dell'Oro e la sua discrezione nell'inserirle all'interno della narrazione: la memoria merita impegno e rispetto, sembra dire l'autrice, e la letteratura può farsene carico solo a patto di non stravolgerla." (56)

quelle degli Altri.³ Per tali motivi, attraverso un difficile lavoro interiore e artistico Dell'Oro, scrittrice italo-eritrea, è riuscita a mettere le sue capacità letterarie a disposizione dei ricordi della sua terra e non è affatto un caso che sia molto amata in Eritrea, dove viene considerata una scrittrice locale.⁴

Il romanzo *L'abbandono* narra la storia, realmente accaduta, di una giovane donna eritrea abbandonata da un militare italiano da cui aveva avuto due figli, Gianfranco e Marianna. Nella convivenza di diverse culture, di vissuti e aspettative diverse, Sellass e i suoi bambini vivono un doppio sradicamento: sono rifiutati dall'*élite* bianca e anche dalla società eritrea. Una volta abbandonata, Sellass viene considerata una "traditrice" dalle sue sorelle perché ha una relazione con un bianco, ed è dunque costretta a trasferirsi all'Asmara. I bambini, abituati agli agi e alla bella casetta di Massaua, si trovano a vivere in una catapecchia alla periferia della città. Sperimentano, fin da subito, un'invincibile solitudine (rimangono soli tutto il giorno perché la madre è costretta a lavorare) e la mancata integrazione nel quartiere (vengono picchiati dai bimbi eritrei che li scherniscono considerandoli diversi). Oltre a tale miseria materiale e morale, i bambini sperimentano anche un più drammatico abbandono, quello emotivo e affettivo di Sellass che, ferita a morte da Carlo, si concentra sul lavoro e sull'obiettivo di una casa da comprare. Quando alla

³ Inoltre, la presenza delle sue opere nel panorama letterario italiano ha permesso secondo Sandra Ponzanesi di ricongiungere il passato degli anni Trenta con l'attualità multiculturale italiana: "She has reconstructed an historical thread between the Italian political past in the 1930s and the present multicultural asset of Italy." (144)

⁴ Tuttavia, come evidenziato da Graziella Parati, la conflittualità tra il proprio essere occidentale e il proprio essere, a proprio modo eritrea pervade la scrittrice: "In my recent interview, Dell'Oro declares her inevitable "whiteness," intended as her identity as a western woman and intellectual, in her approach to the culture she has witnessed while living in Eritrea. She also stresses, however, the enthusiastic response to her books of Eritrean people and the outrage of the old Italian colonists who still live in Asmara. To be white and to speak as a white person are two concepts that must be kept separated as one must not confuse black identity with a black "voice." (199)

sera la donna torna a casa, esausta, scarica su Marianna tutta la tensione e il dolore per quello che le è capitato, aggredendola e malmenandola e non curandosi molto di Gianfranco che si chiude in un mondo tutto suo. Quando Sellass, con enormi sacrifici, riesce a comprare una bella casetta, il rapporto con Marianna è ormai compromesso. La ragazza fa in modo di essere riconosciuta come figlia da un italiano e poi parte per l'Italia in cerca di fortuna. Anche Gianfranco si allontana e Sellass rimane sola. Privata della sua casa dai militari etiopi, ritorna nel vecchio tugurio del quartiere dove aveva abitato anni prima, ma compie un atto importante: elabora il suo lutto e finalmente si libera di un macigno emotivo che le aveva impedito di vivere.

Nuvole sull'equatore di Shirin Ramzanali Fazel⁵ è prevalentemente ambientato nella Mogadiscio degli anni dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia e segue le trasformazioni della città fino alla presa del potere da parte del generale Siad Barre. Il periodo dell'Amministrazione fiduciaria italiana è caratterizzato dall'incremento delle nascite di quei ragazzi/e che vengono additati da entrambe le comunità (somala e italiana) come portatori di un forte stigma sociale. Il romanzo racconta la storia di una bambina meticcina, Giulia, figlia di un uomo italiano e di una donna somala, che vive l'esperienza dell'abbandono e che trascorre, come molte sue compagne di quell'epoca postcoloniale, una parte della sua vita nelle missioni delle suore della Consolata. La piccola Giulia viene poi

⁵ Shirin Ramzanali Fazel è nata a Mogadiscio nel 1959 da madre somala e padre pachistano. È rimasta in Somalia, dove ha frequentato le scuole italiane, fino al 1971. In quell'anno è stata costretta a trasferirsi in Italia, poiché il regime di Siad Barre perseguitava gli stranieri e il marito di Shirin era in possesso di un passaporto italiano. Shirin ha abitato a Novara per cinque anni, prima di cominciare a viaggiare in Zambia, Stati Uniti e Arabia Saudita. Attualmente vive in Italia, con la sua famiglia. Oltre al romanzo *Nuvole sull'equatore* *Gli italiani dimenticati. Una storia*. (2010) Shirin Ramzanali Fazel ha pubblicato il libro *Lontano da Mogadiscio* (1994), e racconti, tra gli altri, "Il segreto di Ommdurmann" (1995), "Gabriel" (2008), "La Spiaggia" (2008) – "Mukulaal" (2010).

ripresa a fatica dal collegio (con l'opposizione dei religiosi, che non vorrebbero restituire i figli alle legittime madri), quando Amina, la madre, acquisisce lo *status* sociale di donna sposata. Giulia intanto cresce e decide di andare a studiare in Italia dove incontra il padre. In un intreccio di culture e di personaggi così diversi tra loro, Giulia rappresenta l'anello di congiunzione, il ponte che unisce due mondi così distanti, rivendicando, però, con fierezza la sua diversità.

Il romanzo racconta anche la storia di Amina, una donna nomade, la mamma di Giulia, che, sfruttata fin dalla più tenera età, divorzia dal marito, si ricostruisce una nuova vita, aiutata dalle sue amiche. L'incontro con un uomo italiano, Guido, e la nascita di Giulia, riportano Amina in un ambiente familiare piuttosto agiato nel quale, tuttavia, può vivere la propria indipendenza soltanto al di fuori delle mura domestiche. Il trasferimento in Kenya e la situazione di confino e di abbandono di Amina e Giulia nella bella casa di Nairobi, determinano la decisione della protagonista di tornare a Mogadiscio insieme alla figlia. Nella città somala l'attende il dolore di mettere in collegio la sua figlioletta, ma anche l'indipendenza e la stabilità economica e affettiva del matrimonio con Yusuf e la nascita di un figlio.

La motivazione della scelta di analizzare in modo contrastivo questi due romanzi nasce dall'osservazione del fatto che le vicende delle protagoniste narrate nei due romanzi è come se fossero in un rapporto dialogico e cronologico tra loro. In particolare, la circostanza per la quale Sellass e Marianna vivono le loro vicende nel periodo coloniale e Amina e Giulia nel periodo dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana mette in evidenza alcune costanti del complicato rapporto tra colonizzatori, ex colonizzatori, colonizzati e popolazioni libere. In

particolare, evidenzia come i presupposti sottesi al rapporto di *madamato* persistano, anche durante l'Amministrazione Fiduciaria, nell'*habitus* mentale degli italiani. D'altro lato, mette in rilievo come la grave situazione di disagio economico che ancora permane nel Corno D'Africa - così come trasposta nei romanzi - sia ancora un fattore determinante nel facilitare l'accettazione di rapporti impari da parte di alcune donne africane. Tuttavia, la stessa situazione mette in evidenza anche delle sostanziali differenze, senza dubbio dettate dai tempi diversi in cui si svolgono le vicende: sembra che Amina sia Sellass che abbia alzato la testa, che abbia deciso di reagire, di guardarsi allo specchio e di non abbandonarsi alla situazione di tragica paralisi emotiva che la riguarda; Giulia sembra quello che Marianna sarebbe potuta diventare senza l'accanimento di Sellass nei suoi confronti.

Protagoniste dell'analisi di questo capitolo sono le meticce e le loro madri. In questo capitolo ho scelto di usare il termine "meticce" per almeno due ordini di motivazioni. In primo luogo, durante il fascismo le parole "meticci" venivano usate nei testi di legge (senza contare che nei testi 'scientifici' e divulgativi sono utilizzate, con voluto disprezzo, altre espressioni, ben più offensive) e hanno poi trovato una loro applicazione anche nel periodo repubblicano italiano durante l'Amministrazione Fiduciaria della Somalia. La storia del termine, dunque, traccia il *continuum*, evidenziato dall'analisi del capitolo, tra il periodo del colonialismo e quello dell'Amministrazione fiduciaria. In secondo luogo, ho preferito conservare il termine "meticcio" dal momento che esso si è riempito di nuovi significati. Mutuando la visione di Bhabha di un'identità liminale, ibrida e composita che, ponendosi ai margini delle grandi narrative essenzialiste della nazione e dell'imperialismo etnocentrico, ed attraversandoli in continuazione, ne destituisce le stesse fondamenta discorsive e

politiche, è possibile analizzare nei romanzi il ruolo delle meticce Marianna e Giulia che hanno ri-creato le loro soggettività riempiendole di nuovi significati e di nuove pratiche identitarie.

In questo capitolo s'intende analizzare come il rapporto tra una genealogia al femminile e il recupero di un passato (neo)coloniale si articoli in un discorso generazionale che vorrebbe fare perno anche su un recupero della storia dei padri. Inoltre, si vuole evidenziare come le due scrittrici, attraverso le storie delle protagoniste, da una parte, portino all'emersione dai meandri più nascosti di quella "memoria anfibia" italiana della fase del colonialismo e dell'Amministrazione fiduciaria che è appartenuta insieme al mondo della rimozione e a quello della parziale emersione in una sfera a cavallo tra memoria comune e memoria collettiva. D'altra, come le scrittrici attraverso le protagoniste meticce dei due romanzi presi in considerazione traccino un percorso di emersione anche per la memoria anfibia dell'incontro coloniale e (neo)coloniale delle loro madri affinché emerga e diventi insieme memoria condivisa, genealogia e storia.

Se le madri delle meticce incontrate e abbandonate dall'Altro vivono con sofferenza le conseguenze di quell'incontro, sono le figlie a chiedere con caparbia insistenza che vengano loro raccontate le storie che appartengono a quel doloroso passato. L'abbandono si configura non soltanto come la situazione "primigenia" che ha generato una serie di reazioni a catena nelle vite dei personaggi, ma anche come la situazione che determina, nei personaggi femminili meticci, la volontà di ri-costruire la propria storia, ri-connettere la propria Altra identità, mettere insieme i pezzi di una storia - che è storia personale, ma anche storia dell'incontro con l'Altro, il colonizzatore - che le madri non hanno voluto

raccontare (come nel caso di Marianna), oppure hanno raccontato soltanto quando costrette (come nel caso di Amina). Se le mamme hanno subito l'incontro coloniale (anche se Amina ha dato un corso diverso alla sua vita rispetto a Sellass, si è sentita comunque costretta dalle circostanze ad abbandonare sua figlia in collegio), le figlie meticce sono spinte, a un certo punto, a ri-tracciare una genealogia che si fa genealogia dell'abbandono e anche ricerca di una genealogia paterna che, tuttavia, trova la propria linfa vitale più nel desiderio di essa che nella sua concretizzazione. La genealogia al femminile, inoltre, in questi romanzi diventa una genealogia dell'incontro e dell'abbandono che assume le caratteristiche dell'esemplarità: la storia di Amina e Sellas rappresentano anche le storie di tante altre donne e di tante altre madri che hanno bisogno di essere proferite e raccontate.

Cenni storici sul madamato

La vicenda che accomuna Sellass e Amina, protagoniste insieme alle loro figlie, Marianna e Giulia, dei due romanzi presi in esame, consiste nel fatto che convivono *more uxorio* con degli uomini italiani e hanno dei figli con loro. Nonostante, come si vedrà, sono molteplici le situazioni e le caratteristiche che differenziano le due vicissitudini – una tra tutte il diverso periodo storico nel quale si svolgono, - ciò che le accomuna consiste nel fatto che evidenziano nella forma letteraria come l'attitudine dei protagonisti italiani verso le donne del Corno d'Africa sia rimasta la stessa. Si evidenzia, dunque, che la concezione sottesa al madamato non fosse cambiata neanche negli anni successivi alla caduta del fatuo Impero italiano e durante l'Amministrazione fiduciaria italiana della Somalia. In tal senso, si

può considerare la forma di convivenza *more uxorio* tra Amina e Guido una forma di madamato che potremmo definire postcoloniale. Il termine postcoloniale qui volutamente assume due valenze: da una parte quella di etichetta, seppure contestata (si veda l'attacco di McClintock a riguardo),⁶ di carattere storico - la vicenda, come già ricordato, si svolge in un periodo successivo al colonialismo. Dall'altro, e in netta contrapposizione alla precedente visione che privilegia lo sviluppo lineare del tempo, l'attributo evidenzia come le conseguenze del periodo coloniale siano ancora parte del bagaglio sociale, culturale e storico delle popolazioni un tempo soggette al colonialismo.

È stato discusso da molti contributi critici⁷ il ruolo delle *madame* nel Corno d'Africa e dunque giova ai fini di questa analisi ripercorrere solo brevemente i tratti salienti da un punto storico per soffermarsi sui significati sottesi a tale istituzione e per individuare il ruolo che essa ha rivestito nelle vite delle protagoniste dei romanzi presi in considerazione e in relazione a quella che è stata definita la genealogia dell'abbandono.

Le unioni miste costituiscono già una realtà con le prime presenze stabili degli italiani in colonia, tuttavia, l'occupazione militare (i ricongiungimenti familiari erano difficoltosi) ha dato un impulso decisivo al fenomeno che è stato poi codificato attraverso

⁶ Sulla nota polemica del suffisso post nella parola postcolonialismo si veda l'osservazione di Anne McClintock: "metaphorically, the term 'post-colonialism' marks history as a series of stages along an epochal road from 'the precolonial' to 'the colonial' to 'the post-colonial' – an unbidden, if disavowed, commitment to linear time and the idea of 'development.' If a theoretical tendency to envisage 'Third World' literature as progressing from 'protest literature' to 'resistance literature' to 'national literature' has been criticized as rehearsing the Enlightenment trope of sequential, 'linear' progress, the term 'postcolonialism' is questionable for the same reason. Metaphorically poised on the border between old and new, end and beginning, the term heralds the end of a world era, but within the same trope of linear progress that animated that era ... If the theory promises a decentering of history in hybridity, syncretism, multi-dimensional time and so forth, the singularity of the term effects a re-centering of global history around the single rubric of European time. Colonialism return at the moment of its disappearance (254-255).

⁷ Si vedano Campassi 1987; Barrera 1996, Sòrgoni 1998; Gabrielli 1996, 1997; Iyob 2000.

l'istituzione in Eritrea (a partire dal XIX secolo) e in Somalia (a partire dal 1905) del *madamato*, vale a dire a una forma di concubinato interraziale a tempo. Il *madamato* in breve tempo non fu soltanto un'alternativa ai lupanari per soli ufficiali, ma fu un fenomeno che riguardò tutte le diverse classi sociali. Scrive a proposito del *madamato* in Eritrea Giulia Barrera: "Apparently, servicemen viewed a madama as a luxury only commanding officers could afford, and rank-and-filers had to resort to prostitutes. I found nothing to suggest that having a madama was a function of class among civilians; in fact, some evidence supports that socioeconomic status and the probability of associating with madame were inversely related." (3-4)

In materia sessuale, il *madamato* non costituiva l'unica possibilità di accedere alle donne africane, ma sicuramente la più sicura e la più igienica. Da un lato, si trattava di una relazione che aveva il rassicurante statuto della stabilità - a tutto vantaggio degli colonizzatori - rispetto alle relazioni transitorie con le *sharmutte* locali e, a partire dalle politiche razziste del regime, alle relazioni transitorie con prostitute bianche.⁸ Dall'altro, costituiva una valida e sicura alternativa a quella paura fondata, ma anche inconscia, del contagio della razza che doveva animare gli incubi degli italiani.

La giustificazione di una pratica che in patria avrebbe fatto urlare tutti allo scandalo, fu l'elaborazione distorta di una continuazione ideale dell'istituzione del *madamato* con

⁸ In quest'ultimo caso, i piccoli contingenti di "prostitute di Stato" mandate nel Corno d'Africa dal regime fascista dal '36 in poi, non riuscivano a soddisfare tutte le richieste dei soldati, i quali *ob torto collo*, preso atto delle esiguità di quelle che potremmo definire "risorse autarchiche," andavano incontro ai pericoli del contagio da malattie veneree (la sifilide prima tra tutte) negli sporchi lupanari locali. Scrive a tal proposito Stefani: "La tratta delle bianche", che consentì l'inaugurazione di alcuni bordelli nei principali centri dell'Impero, non riuscì mai a eliminare il ricorso alla prostituzione indigena, per quanto quest'ultima fosse condannata e esecrata." (134)

quella eritrea del *damoz*. Il *damoz* prevedeva per l'uomo, doveri non scritti ma precisi nei confronti della donna e l'intero onere del mantenimento dei figli comuni; per la donna, diritti ben chiari e una serie di mezzi per tuterlarli; per la prole, lo *status* di figli legittimi e il diritto di partecipare all'eredità paterna. Il *madamato*, invece, era improntato allo sfruttamento da parte degli italiani del lavoro e del corpo delle donne africane - che non erano considerate delle mogli a tutti gli effetti - con l'esclusione di tutte le responsabilità a esso connesse, in particolar modo quelle che prevedevano il supporto economico sia per le donne che per i figli nati da tali unioni, che non venivano quasi mai riconosciuti.⁹

Il malinteso era nell'approccio al matrimonio temporaneo: mentre le donne africane, da parte loro, si consideravano mogli a tutti gli effetti, come sancito dal diritto consuetudinario, i colonizzatori usufruivano a proprio vantaggio dello sfruttamento delle donne locali. A tale scopo, avevano stravolto l'istituzione del matrimonio temporaneo per usarlo a proprio esclusivo vantaggio e ad interromperlo nel caso di disobbedienza o di intervenuta stanchezza nel rapporto. D'altro lato, gli italiani rivendicando l'adesione a un'istituzione autoctona riuscirono a consacrare nell'Olimpo del lecito e del moralmente accettabile un tipo di unione che nulla aveva in comune con l'istituzione locale africana sia nella sua natura che nelle responsabilità che derivavano a entrambe le parti.¹⁰ Afferma a tal proposito Gabriella Ghermandi in un'intervista a Daniele Comberiati:

In Etiopia una donna non ha mai avuto paura di crescere i figli da sola, senza il

⁹ Sulle differenze tra *demoz* e *madamato* si veda Sòrgoni 1998: 127-38.

¹⁰ A tal proposito scrive Sòrgoni: "... equiparando il concubinaggio interraziale (che gli Italiani proponevano attraverso il *madamato*) ad un'usanza locale precedente la colonizzazione, si giustificava in colonia un istituto che nel regno sarebbe apparso immorale." (128)

proprio marito, perché si è sempre appoggiata alla comunità. La legge del ‘madamismo’ invece è stata una legge che ha spezzato le gambe alle donne, perché per la prima volta si sono sentite davvero senza potere, visto che il potere era tutto nelle mani dei bianchi e non nelle loro. Prima erano abituate ad essere loro ad andarsene da un uomo se non gli andava bene, non a essere cacciate o ripudiate. Questa legge ha spezzato le gambe a quella generazione di donne, ma anche alla generazione successiva: per i maschi etiopi è stata ovviamente meno violenta, ma tutte le donne di quel periodo hanno avuto in seguito delle ripercussioni fortissime. Io dico sempre che il colonialismo nella mia famiglia ha creato danni a quattro generazioni di donne, e io sono quella che chiude.” (39)

La conseguenza concreta di una relazione così fortemente squilibrata a favore di chi deteneva il potere, comportava spesso per le donne africane, in caso di rottura del rapporto, una corsia speciale verso la prostituzione. Ruth Iyob scrive a tal proposito: “The madama can be also seen ... as a wage earner who developed a new position based on her proximity to those in power,” tuttavia “if she failed to meet (her master’s) demands, the alternative was to join the growing number of bordellos subsidized by the colonial government.” (236-7)

Il madamato in definitiva può considerarsi come un nuovo istituto. Sòrgoni afferma, a tal proposito: “Il madamato si configura quindi come un nuovo istituto, che ricorda solo molto lontanamente il *demos* dal quale gli italiani pretendevano derivasse. Il legame tra i due istituti sembra scaturire piuttosto dall’incomprensione e dall’errata *traduzione* e interpretazione italiana da parte del secondo.” (130) (enfasi mia) I colonizzatori, dunque,

hanno tra-dotto ¹¹ e tradito, ovviamente, nel loro sistema simbolico di riferimento il *damoz* e si sono appropriati di quella che potremmo definire l'impalcatura ideale dell'istituzione, la hanno svuotata del suo significato originale, la hanno ri-nominata, la hanno ri-fondata. La malafede sottesa ad un'operazione di tale genere diventa evidente dal momento che la giustificazione del madamato come forma di adeguamento all'istituto tradizionale del *damoz*, nel caso dell'Eritrea (dove peraltro non è conosciuto in tutto il territorio), non trova una sua giustificazione in altri paesi del Corno d'Africa. In tali aree, prima della conquista coloniale, non si erano mai evidenziate pratiche connesse ad istituzioni riferibili a forme di concubinato a tempo. In Somalia, per esempio, dove la popolazione somala è nella quasi totalità islamica e non ha alcuna familiarità con forme di matrimonio temporaneo, il *madamato* è diffuso sin dall'epoca liberale, ed è presente in misura forse maggiore che in Eritrea.

Madamato in ombra

A un certo momento della storia italiana e africana il madamato diventa un'istituzione singolarmente sospesa tra due legislazioni. Da una parte, anni prima, le leggi del diritto consuetudinario eritreo, somalo e in parte etiope erano stati calpestati e svuotati

¹¹ Si pensi alla valenza negativa che la parola traduzione ha rivestito per Fanon. In *Pelle nera. Maschere Bianche* egli afferma che l'uomo e la donna neri sono stati tradotti non solo come soggetti coloniali nel regime dell'imperialismo francese, ma anche internamente, psicologicamente. I loro desideri sono stati cambiati, trasformati nel sogno di divenire bianchi attraverso una sorta di metempsicosi. I loro stessi desideri sono stati rovesciati, benché essi non siano mai, ovviamente, diventati bianchi: hanno la pelle nera, con maschere bianche, sono stati costretti a guardare se stessi come l'Altro, alienati dalla propria cultura, lingua, terra. Allo stesso modo il processo di traduzione partito dall'istituzione del *demoz* ha investito le madame che spesso, come succede a Sellass, in un processo di disumanizzazione, guardano se stesse come Altre.

del loro significato dai colonizzatori. Dall'altra, l'imposizione del passaggio da un concetto di coscienza coloniale a quello di coscienza imperiale, aveva implicato l'assolutizzazione

dell'idea suprematista fondata sulla 'razza' che si traduceva nell'impossibilità di contatto tra la 'razza' colonizzatrice e la 'razza' colonizzata.¹² Come conseguenza, le leggi dell'impero italiano avevano re-interpretato e normato l'ambito di pertinenza degli "incontri coloniali."

Nel gennaio del 1937, fu approvato un progetto di legge denominato *Provvedimenti per i rapporti fra nazionali e indigeni* (diventato poi decreto legislativo nell'Aprile del 1937) che vietava ogni rapporto di indole coniugale (e si noti la potenza delle parole impiegate) fra cittadini italiani e sudditi dell'Africa Orientale Italiana.¹³

¹² L'esistenza 'scientificamente' dimostrata di una gerarchia di razze era il presupposto necessario per il controllo e la disciplina della colonizzazione demografica dei territori dell'Africa orientale, la garanzia di quella "collaborazione senza promiscuità" (espressione del Ministro per le colonie Lessona) che il regime esigeva nelle colonie e per ottenere la quale di lì a breve avrebbe promulgato apposite leggi. Diventava necessaria, pertanto, una netta separazione sostenuta da una disciplina che coinvolgesse tutti gli aspetti della vita quotidiana. In tale processo, l'antropologia acquisiva uno *status* che l'avrebbe portata al di là dell'ambito meramente scientifico o accademico a costituire l'*humus* teorico delle scelte politiche del regime di Mussolini. "La Difesa della Razza" – pubblicata quindicinalmente per cinque anni, dal 1938 al 1943, e definita dall'antropologo Guido Landra come "organo 'tecnico' del razzismo italiano" – assunse un ruolo importante nel ridefinire la funzione dell'antropologia, facendo di questo sapere uno strumento di disciplina delle relazioni interrazziali. In particolare, il giornale pubblicò quarantuno verdetti (alcuni nella loro interezza, altri soloin forma di estratto) che si riferivano al crimine del madamato, emessi dai tribunali dell'Africa Orientale, a testimonianza della centralità della questione. A tal proposito si vedano Pisanty 2006, Cassata 2008, Loré 2008.

¹³ Il Regio Decreto Legislativo 19 aprile 1937, numero 880, *Sanzioni per i rapporti d'indole coniugale tra cittadini e sudditi*, fortemente voluto dal Ministro delle Colonie Lessona al fine di imporre "una rigida politica di razza con l'esclusione di ogni indulgenza verso la promiscuità," (Si veda Goglia 1988: 1238) stabiliva la reclusione fino a cinque anni per il cittadino riconosciuto colpevole di intrattenere relazioni sessuali con un indigeno, contemporaneamente i governatori di Eritrea e Somalia si impegnarono a proibire comportamenti giudicati inopportuni per la popolazioni italiana, come pernottare in quartieri indigeni, frequentare locali pubblici indigeni e usare mezzi di trasporto con gli indigeni. Per una discussione su questa norma, quella relativa alle sanzioni penali in caso di disobbedienza e quella relativa ai meticci (Legge del 29 giugno 1939, numero 1004, *Sanzioni penali per la difesa del prestigio di razza di fronte ai nativi dell'Africa italiana*; Legge del 13 maggio 1940, numero 882, *Norme relative ai meticci*) si veda Goglia 1988: 1248-1250, Sorgoni 1998: 141-170.

Tale radicale processo imposto dall'alto in realtà non poteva tradursi – e in realtà non si tradusse mai – in un cambiamento repentino dell' immaginario sessuale di conquista dei colonizzatori italiani diventato pericoloso per la 'purezza della razza.' Se da una parte, tale provvedimento comportò, solo in alcuni casi, l'abbandono delle donne africane e dei loro figli, nati dalle relazioni con gli italiani, dall'altra resistette con molta pervicacia anche quando il regime fascista, folgorato dalle considerazioni sulla purità della razza, avviò quella serie di procedimenti legislativi tesi alla sua eliminazione. Il risultato, dunque, fu il persistere del radicamento, avvenuto nei decenni precedenti, d'immagini erotizzate della conquista e di forme di sfruttamento lavorativo e sessuale delle donne colonizzate, quali il *madamato*.

Il *madamato*, dunque, continuò ad essere praticato e i figli meticci continuarono a popolare le strade del Corno d'Africa. Del Boca interpreta la crescita esponenziale dei bambini nati dal *madamato* negli anni Trenta come la prova che le politiche razziali fasciste avevano completamente fallito, (351) e Taddia (38-39) afferma che gli italiani che praticavano il *madamato* aderivano solo stancamente alle idee del regime. Tuttavia, come sottolineato da Sòrgoni (255-256), l'esistenza di rapporti sessuali e dei figli meticci non implica l'assenza di un sentimento di superiorità razziale ma, al contrario, lo esprime con un'evidenza inoppugnabile. Ritengo, inoltre, che quella che potremmo definire una posizione in zona d'ombra occupata dal *madamato*, evidenzia un atteggiamento di presunzione di impunità da parte dei colonizzatori bianchi che continuarono a rinnovare il loro atteggiamento di presunta superiorità anche quando vestirono i panni benevoli degli amministratori fiduciari.

Postmadamato ai tempi dell'Amministrazione Fiduciaria in Somalia

Con l'instaurarsi dell'Amministrazione Fiduciaria in Somalia, molti italiani inviati in "missione" rivivificavano, se si vuole con maggiore drammaticità, l'istituto del *madamato* e dunque un processo camuffato di aggressione e di sfruttamento coloniale. In questo caso, tuttavia, gli uomini italiani non dovettero neanche appellarsi a un'istituzione locale per rendere più moralmente accettabile la loro condotta: approfittarono e sfruttarono le donne somale alla stregua di una conseguenza naturale della loro presenza in Africa. Se si pensa che una delle motivazioni ufficiali, ma evidentemente non sincere, avanzate da parte dell'Italia all'ONU per ottenere la titolarità dell'Amministrazione Fiduciaria era la riparazione ai danni compiuti durante il fascismo,¹⁴ si capisce come la relazione di concubinato tra uomini italiani e donne somale non può che rappresentare solo un'evoluzione cronologica dell'antico rapporto di *madamato*. D'altro lato, che la Somalia fosse considerato ancora un pezzo di territorio coloniale nell'immaginario politico e

¹⁴ D'altro lato, i fatti accaduti erano ancora più gravi anche perché in aperto contrasto con il Mandato affidato dall'ONU nel 1950 all'Italia e le disposizioni dello Statuto dei Territori in Amministrazione Fiduciaria che assegnavano all'Italia diversi compiti, tra i quali la tutela della cultura locale e la protezione della popolazione contro gli abusi. L'articolo 3 dell'accordo per l'amministrazione fiduciaria della Somalia ratificato con legge n.1301 del 4 novembre 1951 (che stabilisce i doveri fondamentali che incombono all'Autorità amministratrice in conformità con le disposizioni della Carta delle Nazioni Unite e la risoluzione 289 (IV) del 21 novembre 1949) è illuminante a proposito della funzione di Faro che l'Italia si proponeva in Somalia: "L'Autorità: favorirà il progresso sociale della popolazione ed a questo fine proteggerà i diritti e le libertà fondamentali di tutti gli elementi della popolazione senza distinzione; proteggerà e migliorerà la salute degli abitanti, mediante un sufficiente sviluppo di servizi sanitari e ospedalieri per tutte le categorie della popolazione; regolerà il traffico delle munizioni, dell'oppio, e delle altre droghe nocive, dell'alcool e delle altre bevande alcoliche: *proibirà ogni forma di schiavitù e di tratta di schiavi come pure il matrimonio tra fanciulli*; proibirà ogni forma di lavoro forzato od obbligatorio salvo nel caso di disservizi essenziali e solo nel caso di pericolo pubblico e sempre garantendo ai lavoratori una remunerazione equa ed una protezione adeguata al loro benessere, emanerà tutti quegli altri provvedimenti regolamenti che si mostrassero necessari per proteggere la popolazione contro ogni abuso nel campo sociale." (enfasi mia)

simbolico degli italiani è testimoniato dal fatto che nel paese del Corno d’Africa, l’amministrazione italiana impose un modello istituzionale improntato alla propria tradizione politico-amministrativa: centralismo amministrativo, ampia burocratizzazione dell’apparato statale, un sistema elettorale proporzionale, un sistema educativo basato sulla lingua italiana e sbilanciato sugli insegnamenti teorici a scapito di quelli pratici.¹⁵

Dalle relazioni tra gli italiani e le donne somale nacquero centinaia - tra i cinquecento e i mille, secondo i documenti dell’epoca - di bambini, tutti con un destino che spesso era già segnato: “I funzionari italiani arrivavano dalle nostre madri quando noi avevamo uno, due anni - racconta Gianni Mari, presidente dell'ANCIS, associazione italo-somali - il discorso era sempre lo stesso: il bimbo avrebbe avuto un destino migliore con gli italiani. Promettevano un’educazione, un lavoro futuro, cibo tutti i giorni. E le nostre madri, giovani e allontanate dalle comunità per aver avuto una storia con uno straniero, dicevano sì.” (Caferri 2008) Le donne somale dunque, non soltanto si videro sfruttate e poi abbandonate dagli uomini bianchi e, in seguito, dallo loro comunità di appartenenza, ma si videro spesso anche costrette a dover abbandonare i loro figli. Al momento della dichiarazione della paternità italiana dei loro bambini, le madri somale venivano private dei loro figli che costituivano la loro unica ricchezza e anche del loro diritto ad essere madri dal momento che veniva loro precluso il diritto di visita ai loro piccoli in collegio.

Viste le circostanze, le autorità italiane del governo locale si rivelarono subito inadeguate a gestire le vite di tanti donne somale e di tanti piccoli somalo-italiani,

¹⁵ Si vedano a proposito della presenza italiana in Somalia nel decennio postbellico, in particolare: Moroni 2011; Del Boca 1993.

testimonianza vivente che fatti gravissimi si erano verificati ai danni della popolazione somala. La situazione delle donne somale e dei loro figli aggravava ancora di più l'operato dell'Amministrazione Fiduciaria che rappresentò un totale fallimento per i somali. Scrive Angelo Del Boca:

Il risveglio, per i somali, dopo i giorni radiosi, esaltanti dell'indipendenza, è amaro. Concluse le cerimonie, spente le collane di lampadine multicolori, finite nella polvere le bandierine di carta con la stella a cinque punte, i somali si guardano attorno e si rendono conto che non è cambiato nulla, che la loro miseria è senza limiti, che le poche industrie e le migliori terre sono ancora in mano agli stranieri, che il commercio è gestito da italiani, arabi e indiani, che il paese non possiede neppure una lingua scritta, per cui è costretto, per farsi intendere, ad usarne tre, e straniera. (1984: 343)

Così la fiducia che i somali dovevano riporre in un'Amministrazione che prometteva di essere "fiduciaria" si dissolse portando con sé il cumulo di altre macerie, oltre a quelle del colonialismo e del (neo)colonialismo.

Meticciato: il frutto proibito della lunga relazione tra Italia e il Corno d'Africa

Ciò che accomuna Marianna e Giulia, protagoniste dei due romanzi presi in considerazione, è il fatto che entrambe siano delle "meticce" e soffrano indicibili sofferenze per la loro condizione. Abbandonate dai padri, vengono abbandonate, per motivi diversi, anche dalle loro madri. Anche in questo caso, come in quello di Sellass e Amina, il fatto che

si possa stabilire una continuità tra le due situazioni porta alle medesime conclusioni enunciate a loro proposito. Vi è una continuità tra il periodo coloniale e postcoloniale e nel periodo postcoloniale, forse, le efferatezze compiute ai danni dei meticci sono state perfino più atroci, dal momento che si è cercato di cancellare la prova inoppugnabile che gli italiani avevano perpetrato comportamenti coloniali che si voleva venissero considerati come appartenenti a un passato ormai concluso.

È stato discusso da molti contributi critici ¹⁶ il ruolo dei meticci nella legislazione italiana coloniale, da pochi, invece, il ruolo dei meticci nati durante l'Amministrazione Fiduciaria. ¹⁷ Si tratta di un altro capitolo oscuro della nostra storia sul quale gli storici ancora non possono far luce, dal momento che gli archivi del Ministero degli Esteri sono ancora inaccessibili. Giova ai fini di questa analisi, soffermarsi sui significati sottesi alla situazione dei meticci per individuare il ruolo che “essere meticci” ha rivestito nelle vite delle protagoniste dei romanzi presi in considerazione e in relazione all'intersecarsi di un recupero genealogico e di una ri-cognizione dell'incontro coloniale.

A coronamento delle iniziative legislative iniziate a partire dal 1937, che regolamentavano le relazioni tra popolo conquistatore e nuovi sudditi dell'impero appena costituito, nel 1940, le norme relative ai meticci (legge 13 maggio 1940, n. 822) proibiscono agli italiani di riconoscere i figli avuti da africani e di contribuire al loro mantenimento. ¹⁸

¹⁶ Per quanto riguarda, in particolare, la normativa relativa ai meticci, si vedano: Gabrielli 1997; Sòrgoni, 1998; Barrera 1996.

¹⁷ Si veda Faedda 2010.

¹⁸ Dal punto di vista legislativo, nel luglio del 1933 il regime fascista stabilì che i figli meticci nati nelle colonie d'Eritrea e Somalia da un genitore di “razza Bianca”, rimasto ignoto, avrebbero ottenuto la cittadinanza italiana previo possesso di specifici requisiti culturali e morali e al compimento del diciottesimo

Tale conseguenze erano determinate dal fatto che i meticci assumevano, da tale momento in poi, lo stato giuridico di sudditi coloniali.¹⁹ Questa legge costituiva la formalizzazione di una campagna razzista contro l'incubo del meticciato iniziata con la conquista dell'Etiopia e segnava un'inversione di rotta rispetto alle iniziative politiche intraprese sia dai governi liberali che dal governo fascista. La più recente politica di africanizzazione dei meticci trovava il suo fondamento ideologico in idee di razzismo biologico, secondo le quali la mescolanza tra bianchi e neri produceva una sorta di degradazione razziale. La guerra d'Etiopia segnò lo spartiacque tra la fase in cui prevalse il criterio di classificazione razziale basato sulla discendenza paterna e la fase in cui il criterio prevalente divenne quello del razzismo biologico. “Nonostante avessero conseguenze drammaticamente diverse per gli interessati,” scrive Giulia Barrera “tanto la politica di assimilare i meticci nella comunità italiana, quanto quella di classificarli come africani perseguivano il medesimo obiettivo: costruire una società coloniale in cui la distinzione tra colonizzatori e colonizzati fosse chiara e netta.” (28)²⁰

anno d'età. La legge prescriveva inoltre accurati procedimenti di “diagnosi antropologica etnica”, al fine di evitare di confondere un meticcio con un “bianco scuro” o un “nero bianco”. Nella pratica, come ebbe modo di affermare l'allora Ministro delle Colonie Emilio De Bono, non tutti i meticci potevano accedere alla cittadinanza italiana. Tale norma è ritenuta dagli storici la prima effettivamente razzista, poiché rivolta ad un intero gruppo di persone. Nell'estate del 1935, Mussolini esplicitò più chiaramente le sue idee razziste iniziando a studiare provvedimenti ancora più severi contro il meticciato, infatti chiese al Ministero delle Colonie di preparare “d'urgenza un piano d'azione per evitare il formarsi di una generazione di mulatti in Africa Orientale”. Il nuovo ordinamento dell'Africa Orientale Italiana, varato nel giugno del 1936, escludeva la possibilità per i meticci nati da un genitore di razza bianca rimasto ignoto di ottenere la cittadinanza italiana.

¹⁹ Per una storia della normativa razziale nelle colonie italiane, si vedano: Pankhurst 270-85. Goglia 1223-66. Sulla menzogna della razza si veda Del Boca 1995: 329-51. Per una rassegna di studi sul razzismo coloniale italiano, si veda Labanca 1999: 145-63.

²⁰ La politica di riconoscimento e assimilazione dei meticci non riconosceva alcun ruolo alle madri, dal momento che si basava su una nozione di identità razziale patrilineare e basata cioè sulla discendenza paterna. In altre parole, un figlio di padre italiano era da considerarsi italiano, a prescindere dalla madre. “Tanto secondo la legge, quanto secondo il senso comune, era la discendenza paterna che faceva di un individuo un

Durante l'Amministrazione Fiduciaria in Somalia, invece, la finalità perseguita dal governo repubblicano italiano fu quella di nascondere i misfatti di una vicinanza che non doveva essere più coloniale, ma nei fatti ne conservava intatta l'impronta. Paradossalmente, la maggior parte delle nascite da madre somala e padre italiano si registrano, infatti, nel periodo dell'Afis tra il 1950 e il 1960, anno dell'Indipendenza somala. Rispetto alla vicenda dei bambini italo-somali, il fine perseguito non era quello dell'assimilazione all'Italia oppure dell'africanizzazione, ma quello di rendere invisibile il ruolo di appartenenza sia per parte materna che paterna, rendendo di fatto, come si vedrà, i piccoli italo-somali degli apolidi.

Le cronache del tempo raccontano che negli anni dell'Amministrazione Fiduciaria le relazioni miste erano una questione ben nota alle autorità italiane. L'arcivescovo di Mogadiscio, Venanzio Filippini scriveva nel 1951 riferendosi agli italiani di Somalia: "Non esagero dicendo che la maggior parte ha la madama, qualcuno anche sposato." (Caferri 2008) I bambini meticci rappresentavano una testimonianza visibile dei rapporti "scorretti" che intervenivano tra italiani, spesso sposati, e donne somale che necessitavano di essere cancellati. Strappati alle madri in tenerissima età e cresciuti in collegi²¹ in cui vivevano completamente isolati dalla comunità italiana e somala, i meticci continuarono a subire soprusi ben dopo la fine della seconda guerra mondiale e indipendentemente dalle leggi

italiano." Scrive Giulia Barrera "Negare questo assunto significava porre in discussione la supremazia paterna, un tassello fondamentale dell'ordine sociale, della gerarchia di genere e della stessa identità maschile." (26) In *Nuvole sull'equatore* i bambini meticci vengono considerati "figli di nessuno" (100), come, appunto, se le madri non contassero nulla. D'altro lato, si veda come vicenda al contrario quella del partigiano italo-somalo Giorgio Marincola. Si veda in particolare, Costa e Teodonio 2008.

²¹ I collegi erano essenzialmente tre: Ionte, dove stavano i bambini più piccoli, da tre mesi a tre anni; Braava, per i bambini fino alla quinta elementare; Mogadiscio, per le scuole medie e il Liceo. Si veda la già citata intervista di Faedda 2008.

razziali.

La pratica di allontanamento dei meticci dalle loro madri replica una pratica largamente usata nel periodo coloniale che vedeva i padri italiani - sia tra quanti riconoscevano i loro figli, che tra quanti non li riconoscevano - affidarli alle missioni cattoliche per ricevere un'istruzione italiana. La convinzione che animava tali padri coincideva con il convincimento che i figli di padre italiano erano diversi dagli altri bambini eritrei e meritavano quindi un'educazione italiana, come quella che potevano impartire i missionari.²²

La centralità affidata alla figura paterna coincideva anche con un orientamento presente nelle società patriarcali autoctone del Corno d'Africa. Nel caso del donne tigrine l'identificazione nella cultura, nella religione e nella lingua del padre, sottolinea Giulia Barrera, era anche un costume autoctono: "Paradossalmente, infatti, al fine di onorare le norme sociali tigrine in materia di filiazione e identità, anche le donne abbandonate dal padre dei propri figli incoraggiarono questi ultimi ad identificarsi con la cultura paterna." (31)

Nel caso dell'Amministrazione fiduciaria, le "missioni" svolsero anche un altro compito. Il Vicariato apostolico in Somalia, che si occupava anche dei collegi, fu presumibilmente incaricato²³ di convincere le madri a recludere nei collegi il frutto del peccato dell'incontro (neo)coloniale. Le donne somale in tal modo, quasi incosapevolmente, consacravano la vita dei loro figli ai soprusi, alla sofferenza e alla violenta discriminazione.

Nel momento in cui le madri "peccatrici" e "deviate" venivano convinte a consegnare

²² Sull'argomento si veda Barrera 2002: 21-53.

²³ Gli archivi del Ministero degli Esteri riguardanti i dieci anni di Amministrazione Fiduciaria in Somalia non sono stati ancora messi a disposizione degli storici.

i bambini nella mani delle autorità religiose e ad alienarsi di fatto il loro diritto a essere madri, ricomponavano uno scenario tranquillizzante. Si agiva sulla scorta di un atteggiamento coloniale. Secondo Bhabha: "L'obiettivo del discorso coloniale consiste nel creare un'immagine dei colonizzati come popolazione composta da tipi degenerati in base alle loro origini razziali, per poter in tal modo giustificare la conquista e fondare dei sistemi di amministrazione e di istruzione." (103)

Gli anni del colonialismo e quelli dell'Amministrazione Fiduciaria e i rapporti "impropri" in colonia avevano realizzato l'incubo occidentale del contagio della differenza, della mescolanza, della corruzione della razza. A livello simbolico, l'Italia togliendo alle donne africane i loro figli e restituendole al loro ruolo di donne, ma privandole di quello di madri, rende molte di loro simbolicamente sterili e incapaci della facoltà di riprodurre altri "bastardi." L'internamento in collegio si prefigura indubbiamente come una necessità per coloro che dovevano aiutare i somali a costruire la democrazia, ma funge anche da *memento* per le donne che si lasciano accostare dai predatori bianchi. Contrariamente a ciò che è successo nella storia occidentale dove l'incertezza della paternità è stata esorcizzata attraverso diverse pratiche prima fra tutte quella della nominazione, come evidenziato da McClintock (2004), e in questo caso è proprio l'evidenza della paternità occidentale ad essere imbarazzante e non il contrario.²⁴

Così la maggior parte dei bambini figli di coppie miste che finì nei collegi cattolici

²⁴ "The father" scrive Anne McClintock "has no visibile proof that the child is his ... the name, the patrimony, is a substitute for the missino guarantee of fatherhood; it is only the father's name that marks the child as his." (29) Si veda, in particolare, il capitolo "The lay of the land," (1994: 21-74).

della Somalia, veniva battezzata, “italianizzata”²⁵ ed educata secondo i programmi scolastici di Roma. Con la precisione di un’operazione chirurgica veniva loro estirpato il diritto e il desiderio a coltivare l’altra cultura di appartenenza insieme a quello di vedere le loro madri: “Dovevamo parlare solo italiano, dimenticare la lingua delle nostre madri e il loro paese. Non c’era nulla a ricordarci l’altra metà di noi. La nostra parte somala doveva semplicemente sparire,” ricorda Mari nell’intervista di Francesca Caferri.²⁶ A favorire tale sentimento di distacco e di abbandono nei bambini chiusi nelle squallide e nude camerate dei collegi che puzzavano di denutrimiento e maltrattamenti, soggiaceva l’impossibilità da parte delle madri di andare a fare visita ai propri figli. In tal modo, nel corso degli anni le madri diventavano fantasmi lontani mentre i padri spesso non erano mai esistiti. Tale storia di sopruso fu ripetuta fino alla fine del mandato italiano in Somalia, generando una generazione di sradicati nel loro stesso paese.²⁷

I bambini erano dunque condannati a vivere in una sorta di limbo esistenziale. Al processo d’italianizzazione non corrispose mai un riconoscimento ufficiale della loro italianità a testimonianza che gli apparati ufficiali volevano soltanto nascondere il frutto improprio degli incontri (neo)coloniali. Privati della loro identità somala e additati come diversi in seno alla propria società, venivano chiamati ad affrontare una situazione perfino peggiore dopo il 1960, anno d’indipendenza della Somalia. Dopo la fine

²⁵ I bambini venivano picchiati se parlavano il somalo. Giulia, nel romanzo, mostra di non comprendere pienamente il somalo: “Capisci il somalo mentre ti parlo?”. “Sì, un poco” ammise la ragazza [Giulia]. “Vuoi che ti parli in italiano?”. Lei timidamente annuì.” (89)

²⁶ Si veda Francesca Caferri 2008.

²⁷ Il termine *missioni*, un aggettivo attribuito ai meticci, era un termine che faceva riferimento proprio a quelle missioni cattoliche, nei cui collegi crescevano i tanti bambini riconosciuti.

dell'Amministrazione Fiduciaria, si profila quella che molti italo-somali hanno definito una vera e propria deportazione: portati negli istituti religiosi e nei carceri minorili in Italia i bambini scoprono di non essere né somali né italiani, ma soltanto degli apolidi. Afferma Mari:

Arrivammo in Italia. Soli. Qui scoprimmo che non eravamo neanche italiani: la maggior parte di noi era apolide, perché senza riconoscimento paterno non c'era nazionalità. Eravamo malvisti nei collegi religiosi, perché considerati bastardi e in più di pelle scura. Subimmo insulti razziali, violenze, soprusi, pedofilia. Chi di noi ne è uscito è una persona forte. Ma molti non ce l'hanno fatta: si sono suicidati o sono in preda alla depressione.” (Caferri 2008)

L'etimologia del termine deportazione illustra con sorprendente chiarezza lo *status* assegnato ai bambini meticci. La parola deportazione si riferisce di solito ad un ambito etimologico che fa riferimento ai processi penali e corrisponde al concetto di confinare qualcuno colpevole di un reato in un luogo lontano dalla propria patria, privandolo di tutti i diritti civili. Allo stesso modo i meticci colpevoli di essere il frutto proibito dell'incontro (neo)coloniale, subiscono un allontanamento coatto dalla propria patria/patria in un luogo che forse potrebbero chiamare patria, ma che tuttavia nega loro ogni riconoscimento ufficiale (la cittadinanza) e umano (vengono confinati significativamente in collegi e in istituti di pena per minori). Don Antonio Allais, sacerdote torinese negli '70 assunse la patria potestà di decine di piccoli apolidi di origini somale e intentando molte cause riuscì a ottenere per loro il riconoscimento della cittadinanza italiana. In tal modo Don Allais assicurò ai suoi protetti un'identità su cui cominciare a costruirsi una vita: “Ma un passaporto non sana le ferite:

restarono degli sradicati, senza affetti e trattati male da tutti.”²⁸

Gli italo-somali spediti in istituti religiosi o carceri per minori erano consegnati ad uno spazio dove ogni protezione giuridica era venuta meno, privati di cittadinanza, privi di ogni diritto e prerogativa umana potevano divenire oggetto di qualunque atto senza che nulla apparisse come un delitto. L'Italia repubblicana, alla stregua dell'Italia fascista, non esita, dunque alla “denazionalizzazione dei propri cittadini.” (Agamben 146) La denazionalizzazione diventa l'arma suprema dello stato a motivo della quale migliaia di italo-somali, senza alcuna colpa, sono privati della cittadinanza e della possibilità di vedersi riconosciuti i diritti fondamentali. Viene in questo modo delimitato ciò che è degno di essere definito italiano e ciò che non lo è. Gli italo-somali, i non italiani e i non somali vengono riconosciuti come portatori di un pericolo per lo stato e la società italiana. Vengono, dunque, silenziati e ridotti allo stato d' invisibilità, appunto, nei collegi o nelle carceri per minori.

In tale stato di eccezione i piccoli italo-somali diventarono “nuda vita spogliata di ogni diritto” (Agamben 140), persino di quello carcerario. Chiunque poteva fare loro del male, per un clima di sospensione della legge attraverso la concretizzazione di quella che Agamben definisce la “extraterritorialità,” (139) ovvero la privazione di appartenenza a un territorio, a una qualsivoglia sovranità che ha prodotto politicamente degli apolidi, aprendo in tutti i territori controllati, in quel caso dai nazisti, le condizioni formali per deportarli nel luogo “a parte” rappresentato, nel loro caso, dal “campo.” (Agamben, come noto, prende in esame il ruolo svolto dal campo di concentramento durante il periodo nazista.)²⁹

²⁸ Si veda Caferri 2008. Negli anni, il caso degli italo-somali è rimasto a galleggiare nelle pastoie della burocrazia italiana: qualche interrogazione parlamentare negli anni '60, lettere degli ex bambini alla presidenza della Repubblica e al Parlamento europeo e richieste di indennizzo negli anni Novanta.

Sellass e Amina: due madame d'Africa

Se il madamato, a livello concreto legalizza lo sfruttamento dei corpi e del lavoro delle donne africane, a livello simbolico riproduce in modo microscopico lo schema di “incontro,” sfruttamento e abbandono della presenza coloniale sulle terre conquistate e le sue nefaste conseguenze, prima fra tutte l’abbandono.³⁰ Entrambi i romanzi presi in esame recano già nel titolo l’idea dell’abbandono: è evidente nel titolo del romanzo di Erminia Dell’Oro; va interpretato nel caso del romanzo di Shirin Ramzanali Fazel. Il sintagma “gli italiani dimenticati” che costituisce il sottotitolo a *Nuvole sull’equatore* si riferisce a una situazione di abbandono, se si attribuisce all’aggettivo “dimenticati” il valore di abbandonati a se stessi e anche abbandonati dalla memoria degli altri. Come si vedrà in dettaglio, l’abbandono coloniale e postcoloniale diventa il meccanismo d’origine di fenomeni interiori a cascata che coinvolgono in modo totalizzante le vite delle protagoniste dei romanzi, fino alle estreme conseguenze. L’evento di rottura è l’incontro con il colonizzatore italiano, il fenomeno esistenziale che ne scaturisce non può non ricondursi a un incontro/sottomissione dal quale tutto è iniziato.³¹ L’abbandono diventa per Sellass e Amina dunque una categoria

²⁹ Il campo di concentramento diventa per questa ragione la più inquietante realtà e metafora della modernità novecentesca. Secondo Agamben, l’esistenza dell’uomo nel Lager – per paradosso etimologico – riprende le caratteristiche dell’*homo sacer* latino: in sacrificabile perché bandito e non degno di essere ucciso per offerta rituale, ma sempre uccidibile alla stregua di un animale.

³⁰ Sulla “questione” dell’incontro con l’Africa da parte italiana, si veda Stefani 2007. In particolare il capitolo “Sogni d’Africa,” 79-108.

³¹ Appare abbastanza significativo che nell’ottica completamente capovolta nella narrativa dell’impero la categoria esistenziale dell’abbandono venga attribuita ai colonizzatori maschi. Da un lato, nella fase

dello spirito che orienta le loro vite.

Come evidenziato da Irene Zanini-Cordi, nell'etimologia stessa del termine abbandono è insita una doppia interpretazione. La studiosa evidenzia, da una parte, la connessione della parola alla dimensione del potere:” [Abbandonare] Originariamente significava sottomissione ad un potere, ad esempio quello di un sovrano,” (11) dall'altra, la parola si situa all'interno di una dimensione di libertà: “Per quanto possa sembrare strano,” afferma Zanini-Cordi, “nel verbo *abbandonare* è semanticamente iscritta la nozione di libertà.” (12) In effetti, la parola appartenente al franco *bann* che significa potere, ha dato vita alla locuzione francese *abandonner*, a *bandon* che sancisce un senso di libertà da legami (avere, dunque, il potere di). Quindi, l'ambito etimologico della parola si è associato in seguito a qualcosa che viene dato a chicchessia, che viene messo all'asta pubblica, da cui deriva, appunto, l'idea di rilasciare e di dare in balia.

Attraverso l'abbandono Sellass e Amina non solo sono in balia dell'opinione e delle azioni degli altri, ma sono, e per la prima volta nel caso di Sellass, anche in balia di se stesse. Amina, da un parte, riesce a inserirsi nelle relazioni di forza in modo attivo (intraprende un'attività commerciale in proprio e decide di sposare un altro uomo), Sellass,

precedente all'impero, come noto, le donne africane erano state la personificazione delle terre da conquistare e sottomettere, gli oggetti sessuali erotizzati usati e fotografati, gli energizzanti dell'eros maschile italiano. D'altro lato, l'“indigenizzazione” dell'italiano venne rappresentata come un lasciarsi andare, un abbandono appunto che sanciva la vittoria della ‘terra vergine’ sulla volontà di chi si era lasciato sedurre senza opporre resistenza. L'Africa - ‘stimolante’ donna selvaggia da dominare anche mediante l'iniziazione sessuale alla ‘civiltà’ - era anche l'Africa ‘continente nero,’ da cui non ci si deve lasciar affascinare né sedurre, pena la perdita del legame con la ‘civiltà.’ Si può aggiungere che i timori si avverarono, ma sotto un segno diverso: i colonizzatori affascinati dalle fanciulle bambine africane, si abbandonarono ai loro istinti e persero davvero il legame che li univa alla civiltà, quando le sfruttarono, ebbero da loro dei figli, non li riconobbero e li abbandonarono alla miseria e alla discriminazione sociale. Si veda a tal proposito: Del Boca Labanca 2002; Del Boca, Labanca (5) 1983; Goglia 1989; Goglia 1985; Labanca, 1997; Mignemi 1984; Palma 1963; Palma 1995; Papagno IV, (5) 1983.

dall'altra, tenta di realizzare il suo sogno - quello di comprare una casa - facendo la "serva" nella casa di ricchi signori bianchi. È proprio a partire dall'abbandono che le protagoniste mettono, dunque, in atto una progettualità che si configura, anche se in modo molto diversi tra loro, come un modo per riscattarsi da una situazione di sudditanza (e si pensi al valore che il termine suddito/-a coloniale rivestiva nel periodo coloniale e durante l'Amministrazione Fiduciaria). Tuttavia, tale tentativo nel caso di Sellass fallisce, mentre nel caso di Amina si rivela una scelta con maggiori possibilità di successo. In entrambi i casi, costituisce l'opportunità per un eventuale viatico verso la ricerca di un'identità propria che dovrebbe attuarsi attraverso la ri-connessione con il proprio passato, possibile soltanto attraverso una genealogia dell'abbandono. Si tratta di un'eventualità che viene scelta da Amina, la quale sollecitata dalla figlia apre il proprio cuore ai ricordi dolorosi dell'incontro (neo)coloniale ed è, per tali ragioni, in grado di ri-costruirlo e fornire alla figlia non soltanto il documento di riconoscimento, ma anche un'opportuna segnaletica interiore per affrontare il viaggio verso l'Italia. Mentre Sellass, chiusa nella propria afasia, non è in grado di trasmettere alcun racconto a Marianna, che si assume per intero l'onere della ri-costruzione dell'abbandono. Sellass, dal canto suo, può soltanto seppellire con un rito dal sapore "apotropaico" (Zanini-Cordi 72) il suo personale racconto dell'abbandono.

Le madame

Il termine *madama* fu usato per la prima volta per definire le amanti ufficiali dei coloni italiani in Eritrea, il termine fu poi usato in Somalia e in Etiopia e in riferimento alle

donne africane che instauravano una relazione di "indole matrimoniale" con uomini italiani. La necessità di coniare un termine per riferirsi alle donne africane testimonia della consapevolezza della differenza razziale e di cultura che intercorreva: "Italian men devised and used this term" sostiene Barrera "only in Italy's colonies in the Horn because they needed a name for those relationships they considered to be different from their relationships with Italian women." (2)

La parola *madama* è, paradossalmente, un titolo piemontese riservato alle donne delle classi agiate ed è la versione italianizzata della parola francese *madame* (anche in questo caso, come in quello piemontese, si tratta di un titolo ascritto in prima istanza alle sole mogli dei cavalieri). La parola *madame* nasce, dunque, già come un titolo che riconosce un ruolo sociale d'importanza, ovviamente secondo un'ottica maschile e maschilista: la donna, creatura che vive di luce riflessa, si avvale di un titolo in virtù dell'uomo a cui è andata in sposa. Tale subalternità, d'altro lato, è già contenuta nel termine stesso: la parola *madama* nasce dall'unione del possessivo francese *ma* e della parola francese *dame* (signora) incorporando già in sé lo sguardo maschile dominante (la mia dama) e il suo indiscusso segno di possesso. Nel caso del Corno d'Africa, possiamo dire che la scelta linguistica della parola *madama* sintetizza l'intero operato dei colonizzatori nei confronti dell'istituzione temporanea di matrimonio in Eritrea. Nella maggioranza dei casi, la consuetudine del *madamato* indubbiamente si configura, sin dagli inizi, come una forma di sopraffazione, sia razziale che di genere, che finisce per avere delle pesanti ripercussioni anche sugli equilibri socio-culturali locali. Scrive a tal proposito Martina Salvante: "this relationship was complicated by the unbalanced distribution of powers within it due to the

different civil status (citizen/subject), to the often existing hierarchical relation of employer/servant, and, obviously, to the racial component.” (97)

Non conosciamo il punto di vista delle donne africane riguardo al *madamato* dal momento che non ci sono pervenute testimonianze dirette. Barrera afferma a tal proposito:

It is therefore very difficult to characterize the madame's background and, consequently to understand the causes underlying their relationships with Italian men, their ideas of marriage, and their conceptions of the madamato. How Eritrean madame defined Italian men and their relationships with them is unknown and we lack evidence to show whether they used “madame” or a different term to define themselves. (4)

Va tenuto presente inoltre, che parlare di “donne colonizzate” oppure di “donne africane” come una singola entità consiste in una grossolana generalizzazione. Nella sola Eritrea, per esempio, c'erano nove differenti gruppi etnici che parlavano lingue differenti e avevano religioni differenti. Le modalità di matrimonio variavano di molto da gruppo a gruppo. Inoltre, molte delle madame erano anche tigrine.

Il compito dei romanzi presi in esame si carica allora di un significato e di un ruolo ancora più importante e rivela quale sia la funzione ultima della scrittura: mantenere la memoria degli oppressi, raccontare le storie dei colonizzati, di quel particolare momento, di quelle particolare donne con quel particolare vissuto. In tale ottica si può spiegare anche il grande lavoro di ricerca e riutilizzo delle fonti originali da parte, per esempio, di Dell'Oro e la volontà di Fazel, espressa in alcune interviste,³² di raccontare la storia sconosciuta delle

³² Si veda <http://www.paolapastacaldi.it>

donne somale e degli italo-somali.

Sellass, madama imperiale

Si può ben dire che Sellass nasca sotto il segno dell'abbandono: è orfana e poco più che bambina lascia il suo villaggio e i suoi fratelli per andare a vivere a Massaua, recando con sé un amuleto regalato dalla zia e l'ammonimento della sorella Mebrat "Non diventare mai la serva dei bianchi"(4): purtroppo né l'amuleto né l'ammonimento serviranno a risparmiare a Sellass le inimmaginabili sofferenze cui andrà incontro.

La protagonista, sugli scogli vicino al mare, si abbandona a se stessa. In tal modo sceglie di liberarsi dai vincoli patriarcali, sociali e culturali autoctoni, sopprime quei sentimenti di vergogna e disagio che l'accompagnano e si abbandona allo sguardo e alle braccia dell'uomo bianco. Tuttavia, tale esercizio di potere non si traduce in una qualche forma di autonomia, da parte della giovane donna che inizia a guardarsi con gli occhi di Carlo e pur non reputandosi una sua serva, ma la sua donna, non riesce a conquistare un proprio sguardo sul mondo. La protagonista è di fatto oggettivizzata dallo sguardo del colonizzatore: "Lo sguardo imperiale definisce l'identità del soggetto," scrive Ashcroft "lo oggettiva all'interno del sistema delle relazioni di potere che ne definisce l'identità e ne conferma la subalternità e la mancanza di potere" (141)

In seguito, Sellass vive un abbandono che potremmo definire come un caso purtroppo tipico di quel periodo. Il colonizzatore bianco, Carlo, le prospetta l'abbandono come un allontanamento temporaneo e determina una caduta economica da parte di Sellass,

ma anche e soprattutto emotiva e sociale. La protagonista, come le altre donne africane e i loro figli nella medesima situazione, cade in uno stato di emarginazione sociale, diventa latrice di differenza, diventa una “lebbrosa” da allontanare e da confinare nelle cucine e nelle case dei bianchi per servirli.

La conseguenza dell’incontro coloniale e della scelta della protagonista comporta da una parte, una sorta di sovraesposizione di se stessa immediata (torna l’idea dell’asta pubblica, dell’essere in balia, insita nell’etimologia della parola abbandono), in quanto la società di appartenenza la indica come una poco di buono. “Hai peccato Sellass, ora pensa ai bambini e vai in pace a fare la serva dei bianchi.” (73) Le dice il vecchio prete copto, etichettando con il marchio del peccato un comportamento comunque definito deviante dalla società civile locale. Dall’altra, la sua scelta implica una conseguenza durevole nel tempo: gli altri uomini, proprio a causa della visibilità della sua scelta, sono portati a ritenerla una preda facile.³³

Attraverso l’abbandono Sellass non è solo in balia dell’opinione e delle azioni degli altri, ma è, e per la prima volta, anche in balia di se stessa. Sellass non può più considerarsi la donna di Carlo, autoconfinata nella casa della saline, lontana dal mondo e dalle voci della sua gente. D’altro lato, l’abbandono da parte di Carlo potrebbe segnare nella vita della protagonista una sorta di liberazione dal vincolo che la legava al suo padrone, al suo mondo, alle sue regole, al suo sguardo. Tuttavia, come si vedrà, Sellass non si rivela in grado di

³³ Dopo la partenza di Carlo, Sellass riceve le profferte del ricco Ahmed, un musulmano che le aveva chiesto di diventare la sua donna anni prima e, nonostante rinnovi le sue intenzioni nella cornice di squallore del quartiere di *Edagà Arbi*, la donna rifiuta sprezzante. In un’altra circostanza, Sellass viene avvicinata da Marcos, un’avventore della trattoria (prima di andare dai Prandi) dove lavora e, come conseguenza, lascia la trattoria per paura di essere avvicinata di nuovo.

appropriarsi di un proprio sguardo sul mondo.

Una volta abbandonata (anche se non sa ancora di esserlo) la protagonista, su consiglio di Carlo, compie un viaggio *à rebours* per trovare rifugio nei vincoli familiari che lei, anni prima, aveva deciso di abbandonare in vista di un futuro senza fame. È nel villaggio, in seno alla sua famiglia, tra le sorelle e immersa nel lutto per la morte del fratello che si era arruolato come ascaro nell'esercito degli invasori, che Sellass varca per la prima volta l'ambito dell'emarginazione.

Il ritorno al villaggio avrebbe potuto segnare un momento di empatia, un abbraccio non solo dei corpi, ma anche della mente tra la donna e le sue sorelle. Tuttavia, le sorelle la riconoscono come Altra, secondo un meccanismo molto noto soprattutto alla ragione occidentale che con la sua tendenza connaturata a nominare e classificare e, infine, a comprendere l'altro, ha reso trasparente a se stesso il resto del mondo – a Sellass non viene rivolta la parola - cancellando la distanza tra il luogo dell'enunciazione e la differenza, annullando di conseguenza quella che Spivak definisce “misura di silenzio.” (1988) Comprendere diventa, in tal modo, sinonimo di “prendere con sé” l'Altro, assimilandolo e cristallizzandolo nello stereotipo autoreferenziale. Sellass, dunque, cristallizzata nello stereotipo della *sharmutta*, viene relegata, proprio dalle sue sorelle, nella dimensione della invisibilità e dell'afasia. Il processo inarrestabile di rifiuto del linguaggio che caratterizzerà la protagonista dal momento dell'abbandono in poi, ha inizio proprio quando le viene preclusa dalle sorelle la possibilità di esprimere, eventualmente, il proprio dolore e la propria rabbia.

L'abbandono da parte di Carlo e la presenza di Sellass nel villaggio avito sancisce la

sua appartenenza alla zona grigia: la giovane protagonista non è più al riparo nell'ovattata atmosfera di sospensione della vita in comune con Carlo, ma paga con il prezzo della discriminazione la scelta di essere andata a vivere con un colonizzatore. Sellass e i suoi figli, dunque, costituiscono, agli occhi della comunità eritrea, l'incarnazione di quello che sarebbe potuto accadere su vasta scala a tutte le donne eritree e alla società eritrea: la donna è diventata serva di un bianco³⁴ ed ha con sé il frutto dell'incontro coloniale, i due figli meticci, testimonianza vivente del mescolamento e della conquista da parte degli invasori. La successiva decisione di lasciare il villaggio e il trasferimento ad Asmara, nel quartiere ghetto di *Edagà Arbi*, segna, di fatto, l'attraversamento fisico della soglia di normalità e l'ingresso in una dimensione spaziale e simbolica di emarginazione e povertà.

La protagonista, una volta scesa nel baratro della marginalizzazione reale e simbolica, riattualizza il momento dell'abbandono e ne accoglie la forte carica di violenza. Selass, si abbandona alla furia della violenza contro se stessa e contro i suoi figli, paralizzando ogni espressione del suo mondo interiore e di fatto negandolo a Marianna e Gianfranco. Si trincerava dietro il muro della quasi totale afasia (l'unica forma di espressione rimane una specie di mantra ripetuto con la tenacia dell'ossessività: come ha potuto?). Dall'altra, abbandona la dimensione fisica del suo essere e lascia che il proprio corpo sia ricoperto da un punto di vista reale e simbolico da un vestito, *la futa*.

³⁴ A proposito del rapporto servo-padrone tra uomo bianco e donne eritree scrive Giulia Barrera: "Nel far ciò, questi uomini in parte replicarono modelli di comportamento diffusi anche in patria. Mi riferisco, in particolare, (ma non solo) alla pratica di utilizzare sessualmente la domestica di casa, salvo poi licenziarla se questa rimaneva incinta. Nel rapporto padrone/serva la differenza di *status* spianava la strada agli abusi maschili e all'abbandono dei figli. In Eritrea, la relazione di potere coloniale, la lontananza dall'Italia e il pregiudizio razziale rendevano per gli uomini italiani ancor più facile abbandonare i propri figli." (2002)

Sellass si abbandona alla ferocia del suo dolore che la cannibalizza, paralizzandola a livello affettivo ed espressivo, fino a renderla una sconosciuta a se stessa. Il primo gradino verso l'abisso dell'estraniamento a se stessa coincide, in tal senso, con l'irrefrenabile voglia di picchiare la figlia, rea di assomigliare al padre. Sellass non diviene la madre cattiva in opposizione alla rappresentazione della madre italiana, materna, morale e asessuata, come sostenuto da Lombardi-Diop (6-7), ma al contrario diviene, essa stessa, strumento della logica coloniale che aveva approfittato del suo corpo, della mente, dei suoi sentimenti e del suo lavoro domestico non retribuito, riattualizzando e riproducendo il momento dell'abbandono e la violenza originaria dell'incontro coloniale su un'altra donna. In tal modo, la protagonista si incammina lungo un percorso che non solo la renderà una cattiva madre, ma anche una straniera a se stessa, una *tabula* ritenuta *rasa* sulla quale l'egemonia colonizzatrice ha marchiato con il fuoco la propria verità.³⁵ Possiamo dire, invertendo i termini individuati da Kristeva nel rapporto tra occidentali e stranieri, che lo straniero la ha abitata, se n'è impossessato: " ... lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identità ... " (9) In effetti, ciò che resta di tale processo di autostraniamento è l'ombra di: "una povera serva dei bianchi, abbandonata da un bianco" (159) che si intravede allo specchio come l'involucro di un niente.³⁶

³⁵ Il maggiore nel discorso di avvertimento a Carlo sulla contravvenzione alle leggi fasciste relative al madamato, dice degli africani: " ... Dimenticano in fretta, non hanno, come noi, sentimenti, sono diversi, credetemi." (45)

³⁶ Come Fanon ha sottolineato in ogni suo scritto, la colonizzazione è negazione sistematica dell'altro e di ogni suo attributo umano. Il colonizzato è un essere subumano, privato della scintilla del vivere. Diviene così di volta in volta uno schiavo, un non essere, un vuoto, un essere svalutato dalle dinamiche di potere e, di fatto, un abitante illegittimo della propria terra. Si vedano Fanon 1962; Fanon 2006; Fanon 2007; Fanon 1996.

Fanon in *Black Skin, White Masks* afferma che l'uomo e la donna neri sono stati tradotti non solo come soggetti coloniali nel regime dell'imperialismo francese, ma anche internamente, psicologicamente. I loro desideri sono stati cambiati, trasformati nel sogno di divenire bianchi attraverso una sorta di metempsicosi. I loro stessi desideri sono stati rovesciati, benché essi non siano mai, ovviamente, diventati bianchi: hanno la pelle nera, con maschere bianche, sono stati costretti a guardare se stessi come l'Altro, alienati dalla propria cultura, lingua, terra, come succede a Sellass che, in un processo di disumanizzazione, guarda se stesse come ad un'Altra.

Il percorso di estraniamento di Sellass non è rappresentato estensivamente all'interno della narrazione, ma viene segnalato da due episodi, che rappresentano la protagonista allo specchio e un terzo che la rappresenta a "speccharsi" nella figlia Marianna.

Il momento dell'immagine allo specchio, *topos* tradizionale dell'autoriflessione, suggella due momenti molto importanti nella vita di Sellass. Nei due unici momenti del romanzo nei quali la protagonista si guarda allo specchio e riflette su se stessa e sulla sua vita, è ravvisabile una progressione e un cambiamento, nonostante Irene Zanini-Cordi definisca il percorso della protagonista dopo l'abbandono, un percorso bloccato (67).

Nella parte iniziale del romanzo, quando Sellass condivide la sua vita familiare con Carlo, si guarda soddisfatta allo specchio: ha già accettato di essere l'Altro, sia rispetto alle donne della sua famiglia e alla sua gente, che rispetto a Carlo. Reinterpretando tale circostanza secondo i termini dell'abbandono, Sellass si è già abbandonata a essere definita dagli altri. Inoltre, ha già subito quel processo che Spivak definisce di *othering* ("alterizzazione") vale a dire il meccanismo tramite cui l'Occidente ha costruito

culturalmente i suoi Altri e quindi la propria identità. La protagonista è Altra rispetto al colonizzatore Carlo che la percepisce solo a livello superficiale e non riesce ad immaginarla in Italia; è Altra rispetto alla sua gente e alla sua famiglia che le aveva proibito idealmente di varcare la zona di contatto con i colonizzatori. Proprio per tali motivi, sembra che la prospettiva che interessa alla donna sia quella delle sorelle e della sua gente. La protagonista sa di aver varcato la soglia dell'alterità rispetto al suo mondo di appartenenza e ne immagina una nuova accettazione attraverso l'affermazione di una sudditanza negata e, per tale motivo ancora più forte, nei confronti di Carlo:” Sellass si guardava con orgoglio in un piccolo specchio, aveva abiti belli, cavigliere d'argento, un sottile anello d'oro e la collana. Se l'avessero vista le sorelle avrebbero capito che non era la serva di un uomo bianco ma la sua donna ...” (43)

In seguito all'abbandono, quando Sellass ha ormai portato a compimento l'annullamento del suo mondo interiore, vive il culmine di quel processo iniziato con l'incontro coloniale che la aveva trasformata in Altra. La donna, infatti, stenta a riconoscere se stessa nell'immagine riflessa dallo specchio. Il mancato riconoscimento allo specchio segna, dunque, in modo evidente nel testo, il compimento di quel processo di alterizzazione a se stessa che si era manifestato apertamente, una volta varcata la soglia di *Edagà Arbì*, ed era culminato nella visione di se stessa come immagine senza anima che mima le sembianze di una persona:

Nel passare il panno sullo specchio si fermò, con il braccio alzato, a guardare il viso riflesso. Le sembrò di avere davanti un'*estranea*, che, fissandola, le chiedeva con lo sguardo una ragione per quella presenza. Era una sensazione strana, come se l'essere

lei, in quel momento, in quella casa, lei Sellass fosse l'invenzione di un capriccioso momento che passando di là creava un'immagine. (191) (enfasi mia)

L'immagine di alterizzazione di se stessa da parte di Sellass viene ripetuta all'interno del romanzo e, forse con maggiore ampiezza, quando Marianna annuncia alla madre il trasferimento ad Addis Abeba. Marianna diventa, in tal modo, la superficie riflettente e, per la prima volta non dell'abbandono di Carlo, ma dei ricordi della giovane e spensierata Sellass. La donna scopre nella figlia un barlume che le fa ricordare Maryam, la vecchia storpia che le aveva predetto che avrebbe incontrato un uomo venuto dal mare. Grazie a quel barlume, il ricordo di Maryam riporta Sellass al passato e a rivedere un'altra se stessa, come "una figlia amata e presto persa" (254), quando ancora la violenza dell'incontro e dell'abbandono dell'uomo bianco non avevano inciso su di lei l'alfabeto del dolore, della disperazione e dell'annullamento." La Sellass di allora, che andava per le strade canticchiando, le sembrò come un'*altra* persona nel ricordo, forse non era lei quella ragazza dal sorriso allegro che voleva sapere il suo destino." (254) (enfasi mia) In entrambe le riflessioni di Sellass successive all'abbandono, emerge con forza e con la caratteristica del "singulto," del pensiero fugace, l'idea dell'estraniamento a se stessa che la colloca in una sorta di posizione interstiziale sia rispetto alla Sellass giovane e spensierata, sia rispetto a quella altra da sé che è diventata attraverso l'abbruttimento interiore e l'abbandono definitivo della sua sfera affettiva.

Allo stesso modo in cui annega la propria anima nel silenzio, Sellass annega il proprio corpo nella *futa*. Ancor prima, tuttavia, come primo passo verso la cancellazione della propria dimensione fisica, elimina il segno esteriore dell'avvenuta occidentalizzazione

sul suo corpo: smette di allisciarsi i capelli e torna a portare le trecchine. Il corpo di Sellass è sfuggito al suo controllo, l'ha tradita, l'ha fatta congiungere con un uomo bianco. Dunque esso fa ribrezzo e come per le cose considerate abbiette, deve essere allontanato, ma vista l'impossibilità, viene cancellato. Secondo Julia Kristeva (20-25) l'abiezione è il sentimento d'odio e di disgusto che il soggetto prova nell'incontro con determinate materie, immagini e fantasie. Si tratta dell'orrido che provoca nel soggetto una reazione di avversione, nausea e disgusto. Il processo di abiezione si manifesta nelle reazioni di ribrezzo verso la materia espulsa dalle viscere: il sangue, il pus, il sudore, gli escrementi, le urine, il vomito, il mestruo nonché gli odori associati a queste materie. Come se il corpo fosse un escremento, la protagonista lo espelle letteralmente da se stessa, confinandolo nell'oblio della *futa*. Osserva Irene Zanini-Cordi a tal proposito: "Dopo l'abbandono, Sellass si avvolge nella *futa* come in un sudario, e nel silenzio." (66) Se l'espulsione di ciò che si ha dentro di sé e la reazione di disgusto verso ciò che si è espulso, secondo Kristeva, è finalizzata a mantenere il confine del proprio sé, Sellass si garantisce una qualche forma di sopravvivenza proprio attraverso l'espulsione *in toto* della dimensione fisica del sé.

La cancellazione della corporeità (che avviene dopo l'ultimo amplesso con Carlo), non soltanto preannuncia la paralisi affettiva di Sellass, ma anche la conseguente abiura al proprio ruolo di madre. Nel momento in cui rinuncia al proprio corpo, Sellass rinuncia anche a ciò che è iscritto nella corporeità di una madre. Secondo Adriana Cavarero (111-114) attraverso la gravidanza la donna insegna a fare posto dentro di sé all'altro e si dimostra fautrice di maturità accettando una corporeità atta a generare la vita anche attraverso l'esperienza della fatica, l'accettazione di un corpo che si trasforma in modo

incontrollabile, la capacità di portare vita e di gestire il dolore. Secondo la studiosa, la dimensione della corporeità femminile non si identifica più come passività, bensì come tenacia. In questo modello interpretativo stanno scritte tutte le possibilità di cogliere, ma soprattutto di accogliere, le altre differenze. Sellass, dunque, annullata dalla sofferenza, non è più in grado far posto nel suo corpo e nella sua mente ai propri figli, di gestire il dolore, né di accogliere la differenza di Marianna (la bambina le ricorda il bianco colonizzatore che l'aveva sedotta).

La protagonista abiura, dunque, al suo ruolo di madre amorevole e abbandona i figli nello squallido tugurio di *Edagà Arbì*. Il tugurio, in tal senso, descrive, a livello spaziale, la situazione di disagio personale e sociale di Sellass e dei suoi figli, ma diventa anche il luogo fisico nel quale la donna abbandona a se stesso il suo mondo degli affetti e, suo malgrado, lo seppellisce: “Tornava a casa stanca, depressa, entrava nella squallida stanza e i bambini erano parte di quello squallore ... a lei sembrava che nei loro occhi malinconici ci fosse scritta tutta la sua vita.” (191) Marianna e Gianfranco come si vedrà in seguito, saranno costretti a costruirsi una vita interiore e materiale parallela a quella di totale deserto affettivo nella quale sono costretti a vivere.

Per Sellass l'abbandono implica anche una nuova dimensione del sé da un punto di vista fattuale: all'irreversibile inaridimento del suo mondo interiore corrisponde un suo repentino affaccendamento pratico. La donna, suo malgrado, diventa padrona della sua vita, fa delle scelte, spesso molto temerarie e tristi: sceglie di andarsene dal villaggio; cerca di ricavare il meglio dall'unica cosa che Carlo le ha lasciato, un gruzzoletto di soldi e un paio di perle; sceglie di abbandonarsi a un altro sogno: l'acquisto di una casa.

La progettualità quasi esasperata di Sellass resta comunque inscritta in due forme di ancoramento ai colonizzatori: è costretta per sopravvivere, prima a lavorare in una trattoria di bianchi e, in seguito, a diventare la “serva” nella casa degli italiani Prandi. Inoltre, una parte cospicua del capitale che la protagonista vuole utilizzare per comprare la casa è costituita dal lascito di Carlo al momento dell’abbandono. Anche il secondo sogno che Sellass cerca disperatamente di realizzare, tuttavia, si avvera per un tempo limitato. La confisca della casa da parte dell’esercito etiope che occupa l’Eritrea e il conseguente ritorno della protagonista nello squallore del quartiere di *Edagà Arbì*, rende manifesto il percorso di circolarità inflitto all’esistenza di Sellass che non riesce a trovare nella fattualità e in una vita schiacciata sulle azioni quotidiane, il modo di risollevarsi dal dolore inflitto dall’abbandono. D’altro lato, evidenzia come i meccanismi originati dalla violenza dell’incontro coloniale si perpetuino sulle vite dei colonizzati. L’esercito etiope non fa altro che riprodurre la violenza subita a sua volta dall’Italia coloniale,³⁷ rendendo evidente anche su un piano metaforico come la violenza dell’incontro/scontro coloniale dia vita a una catena ininterrotta di violenze che interessa le nazioni così come le vite delle singole persone e, in questo caso, della protagonista di *L’abbandono*.

Alla fine del romanzo, il sogno realizzato di una casa all’*Amba Alagi*, ottenuto grazie al lavoro per i bianchi e con l’aiuto del signor Prandi che amministra i soldi di Sellass, si rivela inconsistente. Gianfranco era andato via di casa molti anni prima e Marianna aveva

³⁷ Nonostante, tuttavia, l’Etiopia già avesse una fisionomia di potenza con mire espansionistiche: “L’Etiopia con cui entra in contatto il colonialismo italiano” scrive Alessandro Triulzi “è un universo assai variegato, con appartenenze mobili e slabbrature identitarie specie nelle regioni di confine, espressione di uno Stato forte ed espansionista che rivaleggia con le potenze europee nell’occupazione di territori limitrofi al nucleo centrale dell’altopiano abissino.” (14-15)

raggiunto l'Italia nonostante il suo pervicace rifiuto del documento di riconoscimento di Caro Cinzi. La donna è rimasta sola, privata del suo sogno materiale di avere una casa, segno e simbolo di una stabilità che le si rivela estranea. La confisca della casa da parte dei soldati etiopi dell'*Amba Alagi* rappresenta anche la metafora della confisca dei sogni di Sellass e dell'impossibilità di dar vita a una famiglia stretta intorno all'idea di domesticità.

Proprio nel momento in cui la protagonista consapevolizza di aver perso tutto e si trova costretta ad abbandonare tutti i suoi sogni, torna nel vecchio tugurio di *Edagà Arbì* che era stato il luogo nel quale aveva sperimentato tutti i gradi possibili della sofferenza. È proprio nella dimensione spaziale dell'emarginazione e in quello che potremmo definire il cimitero dei suoi affetti (nel tugurio Sellass ha abbandonato una volta e per sempre i suoi figli) che la protagonista è in grado di abbandonare la se stessa indurita dalla vita e di riscattarsi dalla dimensione di "madre cattiva." La protagonista incontra un bambino per strada senza famiglia e offre dei soldi a una donna perché se ne prenda cura. In tal modo, il viatico verso il recupero della vera stessa e l'abbandono della donna paralizzata nei suoi sentimenti, ha inizio.³⁸ Significativamente, è proprio nel tugurio di *Edagà Arbì* - molto malandato rispetto agli anni precedenti, proprio come Sellass - che la protagonista strappa il foglio firmato da Carlo Cinzi per ufficializzare la paternità dei bambini e lo seppellisce. Il gesto di Sellass, dunque, conclude simbolicamente una numerosa sequenza di abbandoni originati dall'abbandono di Carlo e perpetrati dalla protagonista che non aveva mai iniziato a elaborare il lutto per l'abbandono del "sogno" della vita con Carlo. Nonostante la violenza

³⁸ Un gesto simile, quello di dare dei soldi a un bambino davanti alla chiesa, dinanzi questa volta a Marianna, è presente anche nel racconto "Il ritorno in Africa" (1992) che rappresenta una sorta di seconda conclusione del romanzo.

dell'abbandono, nutrendosi dei sogni e delle vite delle vittime della violenza, la protagonista, tuttavia, riesce finalmente a venire a patti con la propria sudditanza al dolore e laddove aveva seppellito il suo mondo degli affetti, riesce a seppellire il suo passato sotto una coltre fitta di terra. L'episodio finale anche se illustra un momento di liberazione dal passato da parte della protagonista mette anche in luce con illuminante chiarezza l'incapacità di Sellass non solo di ripercorrere e rielaborare una propria genealogia dell'incontro coloniale e dell'abbandono, ma anche di poterla fornire come strumento ai figli. Divorata dal dolore e ammutolita dalle circostanze della vita non soltanto è incapace di trasmettere a Marianna il racconto della propria storia, non permettendole di tracciare una genealogia al femminile di una storia privata che mima con la perfezione di una miniatura la storia dell'incontro e la conquista da parte dell'Altro, ma si rivela anche incapace di offrirle il documento di riconoscimento del padre. Tale documento non soltanto avrebbe permesso a Marianna di raggiungere l'Italia, ma le avrebbe indicato, anche se con poche parole, gli elementi per il recupero di una genealogia paterna che, comunque, rimane nella vita di Marianna un elemento sospeso e inattuabile.

Amina: postmadama di Somalia

Anche Amina, come Sellass, è orfana. Affidata alla zia, cresce senza una carezza e viene "scambiata" in matrimonio da quest'ultima, in cambio di una ricca dote. Schiavizzata dalla suocera, picchiata dal marito, Amina scopre un'altra prospettiva sul mondo e del mondo attraverso il cinema. Le numerose sortite a vedere nuovi film e la conseguente

assenza dal focolare domestico causano alla protagonista il divorzio che lei, nonostante le difficoltà di rimanere sola, saluta come una benedizione: "In strada aveva paura, ma era una "donna libera." " (27) La protagonista sceglie di non tornare dalla zia e impara a gestire la sua libertà insieme ad altre ragazze, esplora gli spazi di Mogadiscio e rifiuta i pretendenti in nome della sua autonomia: "voleva essere padrona del suo spazio." (27) La protagonista paga il prezzo della sua indipendenza con una situazione pratica di povertà: per continuare a mantenere il suo spazio, dimora in un quartiere molto povero, fa tanti lavori umili e, in ultimo, prima di incontrare Guido, lavora come domestica in una casa di bianchi. Amina, dunque, vive la sua indipendenza liberandosi dai vincoli della società patriarcale somala, ma rimanendo subalterna alla classe sociale dei bianchi.

Dal momento dell'incontro con Guido, la protagonista abbandona la determinazione e l'indipendenza di pensiero nella vita privata, per riversarla nella sfera dell'attivismo politico (siamo alla vigilia dell'indipendenza della Somalia). Alla sua partecipazione politica attiva corrisponde un rapporto "congelato" in termini comunicativi tra la protagonista e Guido. Se da una parte, Amina è informata su tutto quello che sta succedendo nel suo paese, dall'altra non sa nulla di ciò che avviene nella mente dell'uomo. Come nel caso di Sellass e Carlo vige l'incomunicabilità tra Guido che non si confida e Amina che non chiede: " ... La donna non aveva nessuna idea di cosa frullasse nella mente di Guido." (36) Non è sorprendente, dunque, che Amina si abbandoni alle decisioni dell'uomo e, non avendo un rapporto paritario con lui, né improntato alla comunicazione, può affidarsi soltanto a sterili intuizioni per sapere se l'uomo, alla vigilia dell'Indipendenza, voglia abbandonare la Somalia. Il trasferimento in Kenya viene comunicato alla protagonista nella

forma di una decisione già presa causando a quest'ultima una grande sofferenza. La prospettiva di un trasferimento forzato in Kenya determina uno sgretolamento identitario della protagonista che intuisce con estrema lucidità quale tipo di cambiamento radicale stia per verificarsi nella sua vita: "Amina aveva il morale sotto le scarpe. Proprio adesso che aveva raggiunto un suo equilibrio e soddisfatte le sue aspirazioni, il fato rimescolava le carte. Sino all'ultimo si era illusa che Guido sarebbe rimasto in Somalia, ma doveva ricredersi." (37)

Come conseguenza di una situazione di forte disagio dovuta al trasferimento, la protagonista decide di lasciare Guido prima in forma temporanea (ritorna in Somalia per sei mesi), poi in forma definitiva con la figlioletta Giulia. Se ad un'analisi di superficie può sembrare che sia Amina ad abbandonare Carlo, ad osservare gli accadimenti in modo più dettagliato emerge che Amina è stata abbandonata molto tempo prima e la decisione di ripartire per la Somalia ne è solo la conseguenza. La scelta di Carlo di trasferirsi in Kenya provoca uno sradicamento della donna dalla rassicurante rete di protezione sociale e culturale del paese d'origine e la colloca in una dimensione del passato. Amina viene letteralmente relegata nell'universo domestico che condivide con la figlioletta Giulia e quando esce vive le discriminazioni razziali ancora in vigore in Kenya (i treni, gli autobus, le fontanelle dell'acqua per soli bianchi). La vita sociale della protagonista è di fatto gravemente compromessa: Guido continua a frequentare amici italiani che suggellano con il loro comportamento verso la donna somala (la ignorano, non le rivolgono la parola) il permanere di un atteggiamento coloniale di superiorità, cui consegue un rifiuto ad uscire con Guido da parte di Amina. L'universo domestico, dunque, diventa un luogo asfittico di

reclusione dal quale fuoriuscire a tutti i costi che Chiara Cretella e Sara Lorenzetti descrivono in riferimento alla narrativa femminile del Novecento come una casa-prigione dalla quale evadere: “L’universo domestico ... si trasforma in una casa-prigione che nutre un rapporto disforico con l’io e, in una dialettica dentro/fuori, attiva una dinamica di evasione.” (10) Per tali motivi la protagonista si rifugia nella casa accogliente dei Tamini dove trova, insieme alla figlia, tutto il calore che le mancava. I sentimenti che animano il cuore di Amina, a questo punto della storia, sono quelli conseguenti a un abbandono: è stata costretta a lasciare la sua terra, la sua famiglia e i suoi amici per seguire Carlo che, in realtà, l’ha abbandonata.

Privata della propria indipendenza e dei propri affetti, la protagonista vive una condizione di esilio non voluto, reale e affettivo. L’immersione nel lusso e nell’agiatezza di una domesticità asfissiante, mettono a nudo ai suoi occhi la sua condizione di concubina, di *madama* abbandonata nella vita di Guido. Alla protagonista, privata di tutti i legami vitali, della sua indipendenza, della possibilità di realizzarsi, si prospetta la concreta possibilità di subire un processo di reificazione e, in ultimo, di rimanere una carcassa vuota, inaridita nei suoi sentimenti, lasciata a marcire in casa come un pezzo d’arredo in un ambiente che la discrimina: “Aveva paura di invecchiare in quella casa come un mobile di lusso.” (40) Dunque, anche per Amina, la casa diventa il lato oscuro della facciata, come scrive Lidia Curti: “La casa, il chiuso, luogo della domesticità, si pone come il luogo dell’enigma, del mistero, il lato oscuro dietro la facciata: lo *heimlich* è allo stesso tempo *umheimlich*, il luogo del magico, dell’inquietante, fatto di porte chiuse, di muri da scavalcare, finestre da infrangere, per la donna protezione e prigionia al tempo stesso.” (214) La conseguenza

consiste nell'essere solo "nominalmente" a fianco del marito e di essere di fatto già abbandonata – il processo dell'abbandono, in realtà, è iniziato quando l'uomo ha scelto di andare in Kenya senza chiedere un'opinione in merito ad Amina.

La protagonista viene dunque abbandonata in un deserto emotivo e affettivo acuito con grande efficacia dall'evanescenza graduale e inarrestabile di Guido. L'uomo diventa soltanto un nome da evocare, presenza quasi impalpabile, occupato sempre più spesso fuori casa. È piuttosto significativo che l'episodio che fa scaturire la decisione del ritorno definitivo in Somalia di Amina sia l'assenza di Guido alla festa di compleanno di Giulia. L'episodio mette a nudo, dunque, un processo d'abbandono già in atto da parte di Guido e ufficializzato proprio in occasione di un momento importante come la festa per la figlia.

Amina, allora, sceglie di attualizzare l'abbandono di Guido attraverso il suo trasferimento in Somalia. La decisione di tornare a "casa" determina nella protagonista, la liberazione dal vincolo di oppressione di una situazione sgradita e iscrive in tal modo la fase dell'abbandono in una dimensione di libera scelta. La protagonista, molti anni dopo in procinto di dare il documento di riconoscimento del padre a Giulia, aggiunge un ulteriore movente alla sua dipartita dal Kenya che configura il suo gesto non soltanto come presa d'atto di un abbandono nei fatti già avvenuto, ma anche come misura preventiva tesa a scongiurare la formalizzazione di un abbandono definitivo in una terra sconosciuta: "In Kenya, io non me la sentivo di rimanere perché di tuo padre non mi fidavo; poteva partire da un momento all'altro. Lui non ha mai deciso con me. Ha sempre preso le decisioni da solo. Non potevo rischiare di lasciare la mia terra per poi essere *abbandonata* sul suolo straniero." (187-8) (enfasi mia)

Allontanarsi da Guido è senza dubbio un atto di autoaffermazione, tuttavia le conseguenze di tale abbandono non tardano a farsi sentire. L'abbandono di Guido ha generato una serie di conseguenze, prime fra tutte il fatto che la giovane protagonista somala si sente costretta a decidere di mettere in un collegio cattolico e, dunque, di abbandonare in modo temporaneo, il frutto della relazione con l'uomo italiano: la piccola Giulia. Amina varca idealmente il confine della Somalia, in un viaggio di ritorno ai suoi affetti e nella sua cultura, ma anche a quella parte di se stessa che Guido aveva rapito sia con il trasferimento in Kenya che con l'abbandono affettivo. Volando tra le nuvole sull'equatore, la protagonista è contenta di tornare finalmente a "casa," anche se è consapevole anche di avere acquisito un nuovo *status*, quello di una donna sola con una figlia meticcina, che le assegna un posto marchiato dalla differenza nella propria società. Inoltre, ancora di più, è consapevole del fatto che sua figlia Giulia non godrà più di una situazione di protezione che la presenza di Guido le aveva garantito. La protagonista non vuole che la figlia diventi una nuova "appestata" e si sente costretta dai condizionamenti della propria società a procurare – e agisce volontariamente a differenza di molte donne somale costrette a cedere ai collegi cattolici i loro figli meticci durante l'Amministrazione Fiduciaria - ³⁹ una sistemazione in un collegio cattolico a sua figlia. La motivazione di tale scelta risiede nel fatto che la società non avrebbe accettato una bambina senza padre, in particolar modo perché nata da un padre

³⁹ Come si vedrà nei paragrafi successivi, le donne somale venivano quasi costrette a lasciare i loro figli presso i collegi cattolici con il solito ritornello che ai loro figli sarebbe stata garantita un'istruzione. Si tratta di una storia ancora non scritta che si nutre principalmente del racconto dei protagonisti delle tristi vicende, gli italo-somali che hanno rilasciato interviste quando il caso è esploso. Si vedano in particolare il sito dell'ANCIS <http://www.italosomali.org>; il blog degli italo-somali <http://italosomali.blogspot.com/>; Faedda 2008, 2010; Caferri 2008. Della vicenda degli italo-somali si è anche occupata la trasmissione "Chi l'ha visto?" del 22 aprile 2009. Disponibile su <http://www.youtube.com/>.

bianco. In secondo luogo, la società tribale la avrebbe marchiata con l'etichetta dell'emarginazione e della differenza dal momento che i figli, in tale contesto, appartengono alla famiglia del padre. La soluzione più "naturale" sembra quella di affidarla ai religiosi italiani che, nelle intenzioni di Amina, dovrebbero costituire una sorta di "campana di vetro" (75) per la giovane fanciulla. La protagonista, dunque, per difendere sua figlia dalla sua gente la mette in balia, la abbandona, alle "missioni." Anche in questo caso, è vittima del potere di persuasione occidentale: crede nella narrativa di progresso che conferiva a quegli istituti religiosi lo *status* di avamposti di sapere e di civiltà, centri di diffusione della cultura e soprattutto della lingua italiana. "In collegio" pensava Amina "sua figlia avrebbe imparato la lingua italiana." (53) Dal canto loro, sottraendo i figli alle loro madri, i preti e le suore cattoliche si incaricavano, di sbiancare, almeno a livello di maniere, di cultura e di lingua, l'identità dei bambini meticci.

Alla dinamicità che contraddistinguerà la "nuova" vita di Amina in Somalia,⁴⁰ corrisponderà negli anni, invece, a una totale stagnazione del legame con la figlia. La decisione di abbandonare Giulia, seppur a fin di bene, provoca una voragine emotiva e comunicativa che pervade tutto il romanzo e si risolve soltanto nelle ultime pagine.

L'incontro neocoloniale e l'abbandono anche questo neocoloniale – più sottile e non per questo meno grave – forzano Amina a tradire il suo affetto più caro con lo stesso meccanismo che le era stato riservato. Nella settimana che precede il giorno dell'ingresso in collegio di Giulia e il giorno stesso del distacco tra la bambina e Amina, la protagonista,

⁴⁰ Nel fervore dei preparativi, ha già consacrato se stessa a una vera e propria rinascita fattuale: ha una valigia carica di idee e progetti. La protagonista, nel corso del romanzo, riesce ad inserirsi nelle relazioni di forza in modo attivo sia intraprendendo una attività commerciale in proprio, sia decidendo qualche tempo dopo di sposare un altro uomo: Yusuf.

divorata dai sensi di colpa, tace alla figlia il fatto che verrà portata in un collegio. Inoltre, ad appena dieci giorni dal ritorno in Somalia decide di portarla nell'istituto religioso per evitare di non averne più il coraggio: "Si rese conto che doveva fare in fretta a condurla in collegio, altrimenti non ne avrebbe più avuto il coraggio. Odiava mentire e pregò che i giorni passassero il più veloce possibile." (51) Dopo averle annunciato che Padre Remigio la avrebbe portata in collegio, ma senza di lei, vede scomparire Giulia nella macchina che la porterà via da lei, concretamente e affettivamente, per moltissimi anni. Inoltre, sarà soltanto molti anni dopo in occasione della morte dell'amica Rosina, nella calda atmosfera del villaggio della domestica e tata Dada e proprio sotto il segno di questa madre putativa di Amina che le incomprensioni tra madre e figlia si dissolveranno in un caldo abbraccio. In una sorta di mimesi dell'antica unione uterina le barriere create dalla lontananza vengono a quel punto vanificate: "Madre e figlia parlavano, si guardavano negli occhi, le barriere che si erano create in quegli anni di separazione, erano rimossi." (99)

Senza che ne sia pienamente consapevole, al momento del distacco da Giulia, Amina viene indotta ad abiurare al suo ruolo di madre. La richiesta di alienazione del diritto alla maternità alle madri somale si basava su una sorta di diritto fittizio di tutela che si era accaparrato il Vicariato. In altre parole, il Vicariato diventava il genitore putativo dei bambini, a tutela da possibili comportamenti devianti delle madri. Presupposto di tale politica era la convinzione di una supposta indegnità delle madri esplicitata dallo sguardo di suor Teodora, durante la prima visita di Amina a Giulia. Amina legge negli occhi della suora tutto il disprezzo di una casta religiosa che si arroga il diritto di giudicare con la lente dell'Occidente e quella della religione il comportamento delle Altre, esseri inferiori e

peccatrici: "Svuotata nell'animo, subisce anche l'umiliazione dello sguardo di disprezzo della religiosa. Lo sa che le monache considerano come *donne facili* le mamme delle ragazze meticce, esseri inferiori, peccatrici che non meritano nessuna comprensione." (68) (enfasi mia) Lo sguardo e la sorveglianza da parte della religiosa ha un ruolo tanto più importante dal momento che descrive un rapporto improntato non soltanto alla definizione della donna in termini di giudizio morale, ma anche in quello di un mai venuto meno presupposto di superiorità coloniale. "Una delle strategie di dominio imperiale è quella della sorveglianza o dell'osservazione" scrive Bill Ashcroft" poiché essa implica un osservatore con un punto di osservazione particolarmente favorevole, suggerisce il potere di elaborare e comprendere ciò che si vede, e oggettiva e interroga il soggetto colonizzato in modo che ne fissa l'identità in relazione a chi lo supervisiona." (141)

Giulia, nel frattempo, è diventata un essere inerte, incapace di qualsiasi reazione o emozione, dinanzi alla madre. All'evidenza dell'analfabetismo affettivo di Giulia, tenacemente perseguito dalle suore, Amina vacilla e teme di aver perso la figlia: una situazione del genere la avrebbe resa uguale a Guido che aveva abbandonato tanto tempo prima la figlia nella rassicurante vacuità di una villetta residenziale in Kenya. Tuttavia, Amina non si rassegna né dinanzi all'atteggiamento della figlia né dinanzi a quello dei religiosi che nei fatti miravano a recidere ogni contatto tra le mamme africane e i figli meticci e a rendere, in tal modo, concretamente operante l'abbandono nelle vite dei "poveri figli del peccato."

La cura ai sentimenti di rifiuto sopportati dalla protagonista, in occasione del rifiuto di Giulia durante le visite, è rappresentata dalla regressione della protagonista negli affetti

intimi. La protagonista si reca nel villaggio di Dada e come Sellass era tornata al villaggio avito, Amina torna dalla sua mamma putativa e mentre Sellass aveva subito una pesante forma di discriminazione che l'aveva portata ad abbandonare il villaggio, Amina trova nella vecchia domestica il calore umano necessario a curare le sue ferite. Insieme alla donna condivide le ansie e le amarezze della sua nuova dimensione di mamma "abbandonata" dalla figlia. La vecchia donna rappresenta, da una parte, una specie di mamma che Amina non aveva mai conosciuto, dall'altra la mamma-nonna che si era presa cura di Giulia negli anni di Mogadiscio, con la quale condividere fin nelle fibre più profonde il dolore che l'attanagliava.

La casa di Dada al villaggio diventa per la protagonista una casa alla quale andare e riandare, un luogo dove negoziare il proprio presente e soprattutto il proprio passato. Curata dall'affetto e dalle parole della donna, Amina riemerge dalle visite a Dada con una nuova consapevolezza acuita anche da un segreto intimo svelato dalla donna. Si tratta della violenza di un uomo bianco, avvenuta mentre Dada era sposata a un uomo del luogo e di un bambino mai nato a causa di un aborto spontaneo, e la conseguente sterilità della donna.⁴¹ La violenza brutta dell'incontro coloniale di Dada si riflette nell'incontro neocoloniale tra Guido e Amina, di cui rappresenta l'altra faccia, più evoluta e non per questo meno tragica. Dada e Amina si trovano entrambe impreparate di fronte alle azioni dell'uomo bianco che nel caso di Dada stuprano il fisico, mentre in quello di Amina, un'identità già definita, ma non abbastanza, per far fronte al canto persuasivo della conquista.

⁴¹ La sterilità di Dada diventa quasi la metafora dell'impossibilità di un futuro negato dalla violenza dell'Occidente.

Amina lotta tenacemente non soltanto per far visita alla figlia, ma anche per riaverla. Negli anni che la separano da Giulia, la protagonista riesce a ricostruirsi una nuova vita: è sposata a Yusuf, ha un figlio e appartiene a una classe sociale agiata. Riacquisisce, dunque, quell'aura di rispettabilità che la mette nella posizione di poter assicurare una tutela alla figlia anche se rimane sempre un'Altra peccatrice agli occhi del Vicariato. Forte del suo nuovo *status* riesce ad avere indietro sua figlia, anche se molti anni dopo e con molta sofferenza.

L'incontro della protagonista con l'italiano viene raccontato all'inizio del romanzo dal narratore onnisciente secondo l'ottica di Guido, mentre Amina enuncia soltanto l'accadimento e le sue conseguenze alla vecchia Dada per convincerla a diventare la sua domestica: "Abito con un bianco e sono incinta di lui." (32) Soltanto alla fine del romanzo, quando Amina reagisce con violenza di fronte alle accuse da parte di Giulia di essere stata messa in collegio, il dolore e il peso che aveva portato nel petto in tutti quegli anni si scioglie e la protagonista si apre alla possibilità di ricostruire la propria genealogia dell'abbandono, facendone, in tal modo, partecipe anche la figlia. Il racconto a Giulia, prende le sembianze non solo di una confessione, ma anche di una autoriflessione che la porta a togliere la maschera di sicurezza e indipendenza che l'aveva contraddistinta in precedenza. Amina ripercorre le tappe del corteggiamento dell'uomo avvenuto quando lei lavorava presso dei signori bianchi e abitava in un quartiere povero. Il corteggiamento dell'uomo diventa per la giovane, che pure lo rifiuta abbastanza seccamente, fonte di discriminazione da parte della sua gente: "I miei vicini smisero di salutarmi. Quando ero io a salutarli essi si giravano dall'altra parte, una sputò tanto mi disprezzava. Mi sentivo

un'*appestata*, nessuno voleva parlarmi.” (152) (enfasi mia)

Amina dinanzi a Guido non riesce a contrapporre le doti di spigliatezza e indipendenza che fino a quel momento avevano fatto parte del suo sé. È come se la retorica dell'avvicinamento e dell'incontro neocoloniale ne avessero silenziato la capacità critica, al punto che lei, immagine di una nuova femminilità incline all'indipendenza, cede come moltissime donne nel corso della colonizzazione e della neocolonizzazione dell'Amministrazione Fiduciaria, alla violenza persuasiva dell'uomo bianco. Un ulteriore prova di questa sorta di paralisi delle capacità di discernimento, viene testimoniata dal racconto della decisione di andare a vivere con lo straniero che assume i toni di un soccombere alle circostanze. La decisione sembra essere dettata dall'insistenza di lui alla quale la protagonista cede non senza provare, tuttavia, consapevolezza per ciò che sta accadendo, come testimoniato dal senso di vergogna per se stessa: "Alla fine cedetti e provai vergogna per me stessa." (152) Non si tratta neanche di un abbandono al sentimento amoroso – così come provato da Sellass – che orienta le azioni della protagonista, la quale racconta alla figlia: "Con il tempo *mi affezionai* a lui, sei nata tu Giulia e le cose sono cambiate." (153) (enfasi mia) La bella e fiera Amina, che aveva rivendicato il proprio spazio e la propria autonomia, non sa fare fronte alle armi della conquista - reali e metaforiche - usate dallo straniero bianco e si trova inerme dinanzi alle sue richieste, come una nuova Venere nera neocoloniale che viene conquistata. Così in pochi giorni si consuma la sua aura di donna indipendente che varcando la soglia della casa di Guido diventa apertamente una "appestata" per la sua gente (anche se nei quartieri ricchi la pratica – racconta Amina alla figlia – era molto tollerata) e forse anche per una parte di se stessa, sia per aver ceduto

all'uomo bianco sia per aver dimostrato con le sue azioni di essere vulnerabile.

Amina, dunque, sollecitata in modo veemente dalla figlia non è soltanto in grado di ri-visitare la propria storia, ri-connettere i punti mancanti, ma anche di offrire alla propria figlia sia il documento di riconoscimento del padre sia il racconto dell'incontro e dell'abbandono (neo)coloniale in modo che Giulia possa cominciare a ri-costruire la propria storia, quella di Amina insieme a quella di tante alte Amine.

Nuove meticce

Le protagoniste principali dei due romanzi presi in esame sono le “figlie del peccato” Marianna e Giulia. Marianna nasce quando il regime mussoliniano aveva decretato la necessità di candeggiare la condotta degli italiani in colonia, mentre Giulia nasce quando la repubblica italiana si era arrogata il diritto di “insegnare” la democrazia ai somali durante il periodo dell'Amministrazione Fiduciaria. Pur vivendo in periodi storici molto diversi tra loro, le protagoniste, si trovano a vivere una situazione di sofferenza ed emarginazione, incolpevoli frutti di relazioni ritenute improprie. La loro vicenda esistenziale è caratterizzata dalla condizione di essere, appunto, meticce, incroci, frutti delle conseguenze dall'abbandono delle loro madri e dall'assenza dei loro padri. Nei loro casi la genealogia dell'incontro e dell'abbandono diventa esigenza vitale, desiderio insopprimibile di recuperare la propria storia, la propria parte mancante, di sapere da dove si viene, da chi si è state generate, dopotutto. Le innumerevoli vicende di sofferenza, sopraffazione e discriminazione, non impediscono ad entrambe di coltivare il desiderio non soltanto di ri-

tracciare la propria rotta genealogica, in modi diversi, ma anche e soprattutto di perseguire la progettualità di ricongiungersi all'altra parte di loro stesse, incarnata fisicamente dall'Italia.

L'Italia diventa, in tal modo, l'Eden verso il quale tendere, la terra nella quale ritrovare il padre e ricomporre infine quelle due parti di se stesse tanto a lungo celate a combattersi l'una contro l'altra per fonderle in un atto ri-creativo in una nuova forma di soggettività in quello spazio liminale e ibrido che Bhabha definisce *inbetweenness* (12). Dietro un desiderio di tal genere, nutrito quasi con veemenza, si nasconde anche il desiderio di recuperare insieme all'altra parte di se stesse la storia che le ha scritte, i silenzi interposti delle madri (totali nel caso di Sellass) che hanno impedito di ri-costruire, forse, con la dovizia dovuta il racconto e la genealogia dell'incontro e dell'abbandono (neo)coloniale. Le meticce non solo sono in balia delle azioni degli altri, in primo luogo delle loro madri, ma ad un certo punto, declinano con ancora maggiore ardore la componente libertaria insita nella parola abbandono ed affermano con una grande carica di coraggio, pur con le opportune differenze, la loro libertà di scelta. Figlie nate fuori dal matrimonio, figlie abbandonate, spesso in balia di se stesse, Marianna e Giulia, combattono prima di tutto contro le loro madri per andare in Italia a riprendersi ciò che credono appartenga loro e anche alle loro madri. Non è forse un caso che Sellass neghi il riconoscimento scritto lasciato dal padre a Marianna e si frapponga di fatto alla realizzazione del suo desiderio di andare in Italia: vuole che il silenzio riscriva un'altra muta realtà, privata dei protagonisti principali. È altrettanto significativo che anche Amina si opponga al viaggio di Giulia e sia Yusuf, marito di Amina e padre putativo della ragazza, a convincerla a lasciare andar via la figlia. In

entrambi i casi, l'ostinazione delle due meticce ha il sopravvento e quel viaggio diventa un viaggio a ritroso, realtà e metafora di un processo di ri-costruzione non soltanto della propria dimensione identitaria, delle proprie radici, ma anche della genealogia dell'incontro e dell'abbandono dal quale sono nate.

Marianna

Marianna, protagonista meticcica di *L'abbandono*, è la vittima principale dell'abbandono di Carlo. Privata della figura paterna, in un effetto a domino, si ritrova a sentirsi abbandonata e odiata anche dalla madre tanto amata. A Marianna non è possibile, come già sottolineato, attingere a una genealogia dell'incontro e dell'abbandono elaborata dalla madre, ma le si offre soltanto la possibilità di soffrirne le conseguenze e intuirne tutta la drammaticità attraverso il comportamento e la sofferenza di Amina.

Dal momento in cui Sellass viene a conoscenza del fatto che Carlo è fuggito, per bocca di Ahmed, Marianna diventa l'oggetto⁴² dei maltrattamenti della madre che rivede in lei l'immagine dell'italiano traditore.⁴³ Nella vita di Marianna l'abbandono, dunque, determina e marca un distacco anche dalla figura materna. La vicenda acquista tanto più significato dal momento che il momento di rottura dell'ordine semiotico è violento e

⁴² Anche Sellass, per converso, diventa, l'oggetto dello sguardo di Marianna che la osserva e la giudica. Marianne Hirsch afferma: "In her maternal function, [the mother] remains an object, always distanced, always idealized or denigrated, always mystified, always represented through the small child's point of view." (167)

⁴³ La bambina, sebbene venga privata dell'amore dalla madre, tuttavia, riversa tutto il proprio affetto sul fratellino diventandone la madre putativa. Gianfranco, che si astraie in modo crescente dalla realtà e si proietta in un mondo alternativo, supera i momenti difficili proprio attraverso le storie meravigliose della sorella che anestetizzano la fame e la tristezza nello squallore del tugurio di *Edagà Arbi*.

traumatico. Il percorso esistenziale di Marianna può essere interpretato come il percorso di una bambina che, per effetto dell'abbandono, viene ricacciata all'esterno della costellazione materna e viene quasi brutalmente costretta a varcare la soglia di ingresso nel mondo del simbolico, "abbandonando," appunto, la figura materna, che diventa oggetto di odio. La legge del Padre investe la vita della protagonista, compromettendo per sempre la possibilità di tenere in vita un rapporto che avrebbe potuto essere improntato a quello che Luisa Muraro ha definito l'ordine simbolico della madre.⁴⁴ Da qui, la necessità della protagonista di ricostruirsi una sorta di genealogia fittizia che le permetta di ri-connettersi a una dimensione di appartenenza prima nella dimensione materna, attraverso l'identificazione con una serie di figure materne putative e, in seguito, a quella paterna. In seguito, tale esigenza di connessione con la propria storia e la propria genealogia si materializza nel desiderio lacerante di attraversare i confini per arrivare finalmente in Italia.

Scaraventata all'esterno dall'atmosfera di protezione uterina che aveva caratterizzato i suoi primi anni, Marianna non ha speranze di attingere forza vitale dalla matrice della vita e viene catapultata nell'ordine simbolico nel quale, tuttavia, non trova referenti. Carlo è andato via ed è ancora troppo piccola per pensare di reclamare la sua appartenenza a quel mondo (cosa che farà una volta diventata più grande). Disprezzata, insieme a Gianfranco, non soltanto dagli altri bambini eritrei che la inseguono, le lanciano sassi e le urlano: "Pro Italia" (151), ma anche dai bianchi e dalle suore della scuola, alla protagonista viene negata ogni figura di riferimento immediata per costruire la propria identità. Tale situazione di

⁴⁴ Si tratta di una relazione tra madre e figlia che Luisa Muraro descrive, in netta opposizione a Lacan, come una dimensione ontologica dove non si distinguono corpo-mente-parola, a partire dalla simbiosi prenatale e attraverso la nascita, la cura e l'instaurarsi della significazione nella comunicazione reciproca. Si veda a tal proposito: Muraro 1991.

sospensione permette a Marianna, invece, l'invenzione di un'identità propria e singolare che fa riferimento al concetto di genealogia. Nel corso del romanzo, una costellazione di madri putative concorrono ad offrire una narrativa dell'identità che individua Marianna nella sua molteplicità di appartenenze.

La signora Elsa diventa la madre putativa di Marianna e Gianfranco, nella prima fase di adattamento dei bambini a una situazione di emarginazione e solitudine. Accoglie i due fratellini, regala loro da mangiare e li riempie di baci e abbracci riscaldando i loro cuori infreddoliti. Inoltre, racconta una storia per lenire la ferita degli insulti degli altri bambini che li hanno chiamati "meticci" e soprattutto per sollevare Marianna (Gianfranco è piccolo per capire) dal senso di colpa della sua condizione. La storia raccontata inverte l'ordine coloniale, come sottolineato da Parati (193), e attraverso la storia di una cottura da parte di Dio definisce i meticci come gli uomini "ben cotti" e dunque del giusto colore, non troppo cotto (come quello dei neri) e non poco cotto (come quello dei bianchi). La protagonista ascolta e fa proprio un racconto di genesi tanto semplice quanto trasgressivo che le assicura un proprio posto "giusto" nel mondo: "Marianna sorrise felice e si sentì orgogliosa di essere del colore giusto" (89)⁴⁵ Afferma Parati a proposito: "Elsa is adopted as a "mother" because she can create a transgressive discourse that Marianna can inherit and adopt." (193)

Elsa è stata marchiata a fuoco dall'incontro coloniale e da un doppio abbandono: abbandonata da un ingegnere italiano, era stata costretta ad abbandonare anche sua figlia che aveva un anno e che negli anni non aveva mai saputo della sua esistenza. La notizia del fatto

⁴⁵ Scrive Grazia Sumeli Weinberg: "Il racconto di Elsa nasce, come tutte le storie umane, dalla sua sofferenza, di una madre privata della figlia dal padre bianco. La capacità di umanizzare il dolore, di trovare un volto amico tra l'indifferenza del fato, sarà, infatti, l'unico dono che i ragazzi riceveranno, l'unica ricchezza con la quale potranno ridare un senso di dignità alla loro esistenza." (69-70)

che non avrebbe più ricevuto lettere su sua figlia, dato che l'ingegnere era morto, la convince ad andare a *Edagà Arbì* a fare le *angere* per aiutare le persone e portare loro un conforto soprattutto spirituale. In tal modo, la storia di Elsa – nome italianizzato dall'ingegnere, – sofferente e generosa elargitrice di affetto e calore diventa una storia a rovescio di quella dell'indurita Sellass. Elsa rappresenta la madre amorevole alla quale Marianna avrebbe potuto ri-connettersi e avrebbe potuto attingere una genealogia femminile se non fosse morta precocemente.

Un'altra madre putativa è costituita dalla maestra Antonella che gratifica Marianna e la fa sentire apprezzata: "Le ore che trascorreva a scuola erano bellissime e la signora Antonella la persona più buona che avesse conosciuto, a aperte Elsa e Tedlà." (135) L'incontro con le suore della missione cattolica, se da una parte coincide con la possibilità di non rivedere più l'amata maestra Antonella, dall'altra costituisce un'occasione di riavvicinamento di Marianna alla madre, anche se per un momento fugace. La mancata accettazione nel collegio e la visione delle condizioni in cui vivevano i bambini "internati" nell'istituto religioso, probabilmente ridestano in Sellass i suoi sentimenti sopiti di madre. La protagonista compra un frutto a sua figlia e: "Marianna, pensò, con emozione, che sua madre le aveva comprato quel frutto per dimostrarle in qualche modo il suo affetto." (151) ⁴⁶

Marianna viene privata della possibilità di attingere alla figura materna, nondimeno, in linea con la tradizione dei figli nati da madri tigrine e da padri italiani, viene esposta alla possibilità di poter attingere alla cultura e alla lingua del padre, attraverso un processo di

⁴⁶ Dopo tale episodio Marianna, per amore della madre, si offre di andare dalle suore cattoliche di Acria - presso le quali sarà vittima di molte angherie – e di concretizzare il suo sacrificio di abbandonare la maestra Antonella per far risparmiare i soldi della scuola alla madre e cercare, in tal modo, di farla felice per quanto possibile.

italianizzazione inconsapevole. Da un punto di vista storico, l'abbandono da parte del padre determinava una motivazione in più, in generale, nelle madri eritree tigrine (la maggior parte delle donne che ebbero relazioni con gli italiani appartenevano al gruppo etnico predominante in Eritrea dei tigrini) a perseguire l'italianizzazione dei figli.⁴⁷ Si trattava di una situazione fortemente caldeggiata anche dalla cultura di appartenenza: "Le madri tigrine ritenevano che i propri figli italo-eritrei fossero italiani," scrive Giulia Barrera "perché generati da padre italiano. Per i tigrini, infatti, il padre è la fonte dell'identità sociale dei figli: ci si aspetta che i figli seguano il diritto consuetudinario del villaggio del padre, che parlino la lingua del padre e che pratichino la religione del padre." (31) Si spiega in tale ottica il fatto che Gianfranco sia messo all'asilo infantile gestito da suore, e Marianna in una scuola vicino al *Mai Belà*, anche se questo significa per Sellass pagare molti soldi: "Il pensiero che i suoi bambini, figli di un italiano, non crescessero ignoranti come gli eritrei non le toglieva l'amarezza della spesa, che era quasi tutto il suo stipendio." (120)⁴⁸ Inoltre, si tratta di una decisione che rappresenta per Marianna un grande mezzo di avanzamento rispetto alle bambine eritree che venivano spesso private della possibilità di andare a scuola.⁴⁹

⁴⁷ L'italianizzazione e l'accesso alle istituzioni scolastiche risulta quantomeno controversa, se si pensa a come l'Italia aveva gestito, nel periodo fascista, la questione dell'alafabetizzazione degli "indigeni." Scrive Antonio M. Morone: "L'istruzione "indigena" venne limitata ai primi tre anni di scuola elementare (nel 1926 venne introdotto un quarto anno), seguita da più di un biennio di formazione tecnica alle scuole di arti e mestieri. ... Lo scopo della scuola fu così istruttivo piuttosto che educativo." (77) e Del Boca a tal proposito scrive: "L'indigeno non doveva soltanto vivere segregato, ma anche nell'ignoranza." (1991: 248)

⁴⁸ E ancora nel testo, a proposito di Gianfranco: "Era figlio di un bianco, non doveva affrontare la vita senza alcuna istruzione." (192)

⁴⁹ Scrive Giulia Barrera: "Nell'Eritrea coloniale, uno dei pilastri della discriminazione razziale era costituito dal sistema scolastico, che escludeva del tutto le bambine eritree e permetteva solo a pochi maschi eritrei di accedere a scuole che giungevano fino ad un equivalente della terza elementare. Essere educato come un italiano significava, dunque, essere andati a scuola. Questa nozione, da opinione comune, assunse nel 1933 rango di legge: la norma che permetteva anche ai meticcii non riconosciuti di ottenere la cittadinanza italiana,

Se da una lato a Marianna viene garantito il diritto all'istruzione in virtù di una sorta di *ius sanguinis*,⁵⁰ le viene, tuttavia, tatuato addosso in modo indelebile il processo dell'abbandono e il suo *status* di meticcia non riconosciuta, attraverso la decisione irrevocabile della madre di non procurarle il documento di riconoscimento di Carlo Cinzi. Sellass, pur spendendo risorse economiche preziose per mandare i figli a scuola, non li mette al riparo dalla discriminazione del mancato riconoscimento da parte del padre. Tale decisione rende i figli, come raccontato nel romanzo più volte, dei discriminati anche in seno alla propria comunità di appartenenza dal momento che lo *status* di figlio di padre ignoto era estremamente raro e comportava uno stigma sociale molto forte.⁵¹

Una situazione di estrema difficoltà non piega la forte volontà di Marianna, la quale una volta cresciuta, sceglie di costruirsi una propria identità anfibia varcando consapevolmente la soglia dell'ordine simbolico. Cresciuta inconsapevolmente a cavallo tra due lingue, tra due culture e in uno stato di ibridità esistenziale, la protagonista abbandona per sempre la casa della madre (prima recandosi dai Comboniani e poi ad Addis

infatti, fra i vari requisiti necessari indicava quello di aver superato l'esame di promozione alla terza elementare." (36) Tuttavia, Marianna, desiderosa di indipendenza economica ed esistenziale dalla madre - "[Marianna] desiderava andarsene e non stare più con lei." (216) - lascia la scuola in quinta elementare. Inoltre, credendo all'immagine riflessa di se stessa costruita secondo la narrativa occidentale e discriminante delle suore, sente rimbombare dentro di sé l'adagio secondo il quale: "erano altre le ragazze che dovevano proseguire gli studi." (216)

⁵⁰ Sui bambini eritrei nelle scuole elementari negli anni Trenta, si veda Palma 2011.

⁵¹ Secondo il diritto consuetudinario tigrino, per esempio, una donna aveva la piena facoltà di indicare il padre del proprio figlio. "Di conseguenza" scrive Giulia Barrera "le uniche persone che ignoravano chi fosse il padre erano quelle nate da relazioni tanto disonorevoli che la madre non osava confessarle (incesto, relazioni con schiavi o con altre "stirpi ignobili") o le cui madri vivevano "nella più abietta prostituzione." (35)

Abeba) e si concentra su una genealogia tesa a ri-connetterla alla terra e alla lingua del Padre.

L'Italia diventa allora l'Eden, il paradiso cui tendere con tutti i propri sforzi "Poi vedeva l'Italia, il paese del sogno finalmente avverato." (249) Si tratta di un'astratta entità geografica e culturale alla quale Marianna sente di appartenere, in netta opposizione alla madre, che si rifiuta di darle il viatico ufficiale per ri-connettersi all'altra parte di se stessa. La riconnesione a quel mondo assume i connotati reali e metaforici di un viaggio al contrario nel ventre di una terra sconosciuta. "Il sogno di Marianna era di andarsene, lasciare Asmara e trovare un altro mondo in Italia, quel mondo dal quale era venuto suo padre." (217) Al contrario della madre, Marianna non vuole soltanto andare in Italia, ma vuole anche trovare il padre e sapere la motivazione dell'abbandono: "Forse un giorno avrebbe incontrato suo padre, e avrebbe saputo il perché di quell'abbandono, del suo amore per loro che non era mai morto, c'era stato un equivoco a portarlo lontano dai figli." (218)

Perché il progetto di Marianna di ri-connesione al paterno si avveri è necessario che la protagonista faccia prima ricorso a una genealogia "paterna" surrogata, inventata, fittizia. Anche in questo caso, in assenza del padre, Marianna va alla ricerca di padri putativi che non hanno la caratura dei loro corrispettivi nell'ambito del materno, ma appaiono essere della stessa sostanza intangibile e fantasmatica di cui è costituita la figura paterna. Date le disposizioni del governo italiano concernenti il riconoscimento degli italo-eritrei (anche qualsiasi cittadino italiano poteva dare il suo nome ai meticci), il pensiero dominante di Marianna diventa quello di un cognome italiano. La ragazza va allora alla ricerca, con estreme tenacia e determinazione, di un uomo italiano che possa figurare da padre e possa in

tal modo garantirle il riconoscimento. Il datore di lavoro del fratello Gianfranco (anche egli padre di una bambina meticcina e “compagno” di una donna autoctona) decide di darglielo a patto che non reclaims alcun tipo di diritto in futuro.⁵²

A fronte della soluzione del cognome cercata e ottenuta da Marianna, l'amica Lina e le altre Line che accettavano di prostituirsi in cambio di un cognome e del riconoscimento della cittadinanza, testimoniano anche dei rischi ai quali Sellass aveva esposto sua figlia. L'aveva abbandonata anche in questo senso: negandole il riconoscimento l'aveva esposta, l'aveva messa in balia di situazioni scabrose e pericolose come quelle vissute da altre ragazze che non erano state riconosciute realmente e vivevano nella beffa di una doppia speranza, quella di poter diventare cittadine italiane e quella di poter andare a vivere in un paese che le avrebbe accolte: "Anche altre ragazze si erano prostitute per avere quel nome che le avrebbe rese cittadine italiane, dando loro la speranza di poter abbandonare il paese e cercare una vita migliore in un mondo, speravano, in cui non ci sarebbero stati pregiudizi di razza." (231)⁵³

Lina, Rita, e le altre ragazze costituiscono l'*alter ego* di Marianna ovvero ciò che Marianna sarebbe potuta diventare se non avesse scelto di non credere, per esempio, alla narrativa di identità che veniva cucita addosso alle meticce dalle suore (lo aveva fatto solo

⁵² Marianna diventa una sorta di superficie riflettente sulla quale il falegname vede dipanarsi una condizione possibile per sua figlia in caso di abbandono. Il fugace pensiero dell'uomo, prima di dare una risposta positiva alla ragazza, riassume in modo icastico la condizione di estremo disagio vissuta dagli "abbandonati" del momento e potenziali: "Il falegname pensò alla sua bambina. Le sembrò di vederla, adulta andare da uno sconosciuto a chiedere un nome, dopo avere vissuto per anni abbandonata dal padre. Pensò a Gianfranco, il malinconico ragazzo che imparava all'istante tutto ciò che lui gli insegnava, ai suoi lunghi silenzi. Chissà che vita diversa avrebbero fatto la donna e i suoi figli se quell'uomo non li avesse lasciati." (227)

⁵³ Rita costituisce un altro *alter ego*, meticcina e bella si accompagna a un uomo sposato e abbandona il Comboni.

quando questa coincideva con la sua voglia di rendersi indipendente e non aveva continuato gli studi dopo la quinta elementare). Le religiose, coltivando quelle che Bhabha definisce “contrapposizioni stereotipiche,” (103)⁵⁴ continuavano a perpetrare i danni dell’incontro coloniale: ”Siete tutte uguali,- le aveva detto sere prima suor Claudia, - delle poco di buono, non riuscirete a combinare mai niente.” (249) Il romanzo si chiude con l’allontanamento di Marianna dall’Eritrea e con due lettere scritte l’una da Marianna, l’altra da Oriel Douglass che rendono chiaro come i destini di Carlo Cinzi e della protagonista non siano destinati ad incrociarsi né in Italia né altrove, visto che la lettera di risposta di Oriel Douglass recante le notizie di Carlo arriva molti anni dopo e, successivamente, alla morte di Carlo.

Nel racconto “Il ritorno in Africa,” (1992) la storia di Marianna e Sellass continua e il circolo si chiude. Marianna, dopo essersi allontanata dalla sua *matria* e da sua madre e dopo aver sperimentato tutte le fatiche dell’integrazione in un paese impreparato ad accogliere gli Altri, dopo essersi sposata e aver avuto una figlia, decide di tornare in Eritrea quando la sua *matria* viene liberata. Una volta arrivata, si trova dinanzi ad una madre silenziosa, altera, immersa nella ritualità del suo mondo. La madre non apre il suo animo, ma questa volta sì, lascia che Marianna apra i cassetti e veda le foto di suo padre anche se senza commento alcuno. Il cerchio dell’identità di Marianna si chiude. La sua volontà di non soggiacere alle definizioni di sé date dagli altri e la sua capacità di tagliarsi addosso una

⁵⁴ Bhabha individua il principio di funzionamento del discorso coloniale in un sistema di “contrapposizioni stereotipiche,” appunto, che contribuisce a rendere visibile e conoscibile l’Altro per renderlo controllabile ed eliminarne le potenzialità destabilizzanti. Sulla funzione dello stereotipo, afferma Mellino: “Lo stereotipo implica la riduzione di immagini e idee sul reale, in questo caso sull’identità e sull’alterità socioculturale, a una forma di intelligibilità semplice e manipolabile la cui funzione primaria è quella di perpetuare un senso artificiale e mistificante di riflettere sull’opposizione noi/loro.” (70)

propria, personale identità ibrida e meticcia, ha sconfessato nei fatti un'*iter* di sconfitta personale (si pensi agli *alter ego* di Marianna: Carla, Lina e le altre che hanno avverato la profezia delle suore cattoliche), nel quale il colonialismo e le sue conseguenze gioca un ruolo importante. Tuttavia, rimuovere con precisione chirurgica una parte di sé non ha funzionato: Marianna capisce che nonostante il mutismo e le incomprensioni con Sellass, la madre e l'Eritrea rappresentano un passato a cui ri-connettersi, finalmente. In questo modo, il mosaico della sua identità è composto: il recupero della sua parte di sé legata all'Eritrea non può prescindere da quelle foto che la ritraggono bambina in braccio a un uomo e la genealogia della sua storia e del suo sé non può che essere in mezzo, tra una mamma nera e un padre bianco e biondo.

Giulia

Giulia, protagonista meticcia di *Nuvole sull'equatore*, era il risultato della (neo)colonizzazione temporanea decennale che gli Altri, gli italiani e le Nazioni Unite, avevano chiamato beffardamente Amministrazione Fiduciaria. Anche Giulia, come Marianna, è la vittima principale dell'abbandono di Guido. L'abbandono dell'uomo e la decisione di Amina di andare via insieme alla figlia segnano la caduta di Giulia da un mondo incantato e ovattato che si concretizza prima nell'uscita graduale di scena del padre e successivamente nell'entrata in collegio, che segna il momento di rottura della comunione con la madre.

In effetti, la decisione di Amina di lasciare il Kenya coincide per la protagonista con

la formalizzazione di un doppio abbandono, quello del padre che ormai è anche fisicamente lontano e quello della madre che la affida alle suore delle missioni. L'ingresso nel collegio segna l'inizio di un trauma, di una situazione di abbandono lungo e continuato che diviene una condizione esistenziale che accompagna la protagonista nel corso degli anni.

La sistemazione presso le suore non si rivela una semplice residenza temporanea per Giulia - come nelle intenzioni di Amina, - ma piuttosto come un vero e proprio esilio dal mondo rassicurante degli affetti di cui si era nutrita fino a quel momento. La situazione della protagonista "abbandonata" alla missione, in balia delle suore, si traduce in un azzeramento del rapporto madre-figlia. Il dolorosissimo sentimento di distacco dalla madre nutrito dalla protagonista - prolungato ad opera d'arte dalle autorità cattoliche, - non migliora con le rarissime visite al collegio della madre. Gli incontri non si rivelano come un momento di comunione, ma al contrario diventano i momenti in cui Giulia esprime il proprio rifiuto per la madre, spia e sintomo della situazione di disagio emotivo scaturito dal sentimento di abbandono provato dalla bambina. Amina, a sua volta, percepisce con estremo dolore i sentimenti della figlia che si traducono in una reazione di distacco emotivo nei suoi confronti. La protagonista, spogliata del suo bagaglio affettivo dalle suore, rimane inerte dinanzi alla madre che va a trovarla per la prima volta. Durante le rarissime visite di Amina, suor Teodora mette in atto una sorta di sorveglianza emotiva sia sulla mamma che sulla figlia: assiste alle visite e, dinanzi alla ritrosia della bambina nei confronti della madre - la prima volta fugge via impaurita -, non fa nulla per riavvicinarle, ma piuttosto fa cadere il suo sguardo severo sulla donna.

Giulia aveva subito, come tutte le altre bambine in collegio, una sorta di

candeggiatura dei sentimenti e delle sensazioni non solo per il trauma del distacco dalla madre, ma anche come conseguenza dei metodi delle suore. Per poter sorvegliare e punire, le religiose avevano bisogno di corpi e cervelli obbedienti, di animi aridi, di *tabulae rase* sulle quali iscrivere le loro leggi. Per tali motivi, l'ingresso nel collegio significa per Giulia anche l'ingresso in un mondo nel quale sperimenta la potenza azzeratrice della volontà occidentale di com-prendere l'Altro. In questo caso si può fare ricorso al concetto di *epistemic violence* di Spivak. Nei collegi si opera una rottura violenta sul sistema di segni, di valori, sulle rappresentazioni del mondo, sulla cultura di appartenenza dei bambini meticci. Attraverso tale "violenza epistemica" si costruisce il soggetto coloniale come Altro, in modo tale che non può auto-rappresentarsi con la propria voce e facendo in modo che questa radicale alterità consolidi la rappresentazione del sé occidentale. Com-prendere diventa così sinonimo di "prendere con sé," di assimilare l'altro negandone l'incolmabile misura di differenza. Ne è una testimonianza eloquente il fatto che appena entrata in collegio alla protagonista vengano tagliati i capelli, vengano assegnati un numero e una divisa, preludio a misure ben più restrittive che verranno adottate nei suoi confronti.

Giulia non cerca delle figure materne o paterne putative, come Marianna, dal momento che nella sua condizione di sottomissione le uniche figure di riferimento sono le suore, le "matrigne" cattive e severe. La protagonista trova, invece, in un rapporto di sorellanza con Rosina, un'altra bambina meticcina, la medicina che le permette di sopravvivere a quell'inferno in terra che si trova a vivere: "le due bambine erano diventate come sorelle." (89) L'amica del cuore della protagonista è orfana e la vicinanza a Giulia le permette di ricevere non soltanto i regali della madre di Giulia, ma anche le sue attenzioni

quando va a trovarle. La promessa di Amina di portarle a casa durante le vacanze estive scatena la fantasia delle due ragazzine che si abbandonano a mille idee e progetti tutti contraddistinti da una grande voglia di libertà. Il disegno di Rosina di due bambine con le ali che volano oltre i campanili della cattedrale e di Giulia con delle trecce lunghissime, non soltanto rimangono come l'unica cosa di Rosina nella mani di Giulia (Rosina si ammala repentinamente e muore di tifo di lì a poco), ma anche come un testamento spirituale. Il disegno parla dei desideri della bambina (una grande voglia di libertà,⁵⁵ un desiderio di riavere indietro la propria identità come testimoniato dalle lunghe trecce di Giulia) e di ciò che le suore non erano riuscite a uccidere in lei. Più di tutto, il disegno di Rosina rimane nel cuore della protagonista e descrive, inconsapevolmente, con i tratti di un disegno infantile, il percorso esistenziale di Giulia. Una volta libera dai vincoli delle suore, Giulia vola sopra i tanti campanili - veri e figurati - della Somalia con i suoi capelli lunghi e i suoi jeans verso l'Italia dove cerca suo padre e, più di tutto, l'altra parte di sé. Rosina muore prematuramente e la protagonista si ritrova amputata dell'altra parte dell'anima. Ne rimane talmente addolorata da dover essere portata nel villaggio da Dada a risanare le sue ferite dell'anima.⁵⁶

⁵⁵ A proposito della mancata libertà nei collegi possiamo far riferimento alla descrizione data da Foucault in un'ottica ampia: "C'è stata dall'inizio del diciannovesimo secolo una serie di istituzioni che hanno funzionato tutte sullo stesso modello, che obbedivano alle stesse regole, e la cui prima descrizione, quasi delirante, si trova nel celebre "Panopticon" di Bentham (2): istituzioni di sorveglianza in cui gli individui erano fissati tanto a un apparato di produzione, a una macchina, a un mestiere, a un laboratorio, a un'officina, quanto a un apparato scolastico, a un apparato punitivo, correttivo o sanitario. Erano legati a quest'apparato, costretti a obbedire a un certo numero di regole di vita, che inquadravano tutta la loro esistenza - e questo sotto la sorveglianza di un certo numero di persone, di quadri (sovrintendenti, infermieri, guardiani di prigione) che disponevano di strumenti di punizione che consistevano in multe nelle officine, in correzioni fisiche o morali nelle scuole e negli asili e, nelle prigioni, in un certo numero di pene violente ed essenzialmente fisiche." (117)

⁵⁶ In occasione di un'altra visita a Dada, la protagonista sperimenta anche indirettamente come la violenza non alberghi solo nei collegi, ma anche in seno alla società patriarcale che, per le sue rigide regole, costringe Gigia, una giovane ragazza non sposata, a partorire da sola e a morire per emorragia, etichettando l'episodio come una vergogna per la famiglia.

Il rapporto di sorellanza con Rosina viene echeggiato, anni dopo, nel rapporto della protagonista, con una compagna di liceo,⁵⁷ Lidia, e in maniera minore con le altre compagne di scuola. La scuola diventa, fin da subito, il luogo nel quale Giulia e le Altre sperimentano la loro diversità: “Giulia si accorse che durante le interrogazioni, il tono della suora verso i meticci era più severo.” (90) Tuttavia, la scuola diventa anche il luogo nel quale, per primo, la protagonista e le altre meticce, rivendicano la loro identità e la loro appartenenza ad una condizione diversa, ma ugualmente degna di rispetto. In particolare, un episodio molto triste inizia Giulia a un percorso di consapevolezza esistenziale. Dopo essere stata chiamata bastarda da una compagna di scuola, la protagonista affronta il confronto fisico con la ragazza e scopre, attraverso le parole di Lidia, di non essere sola: “Ricordati che sei una meticcina. E noi saremo dalla tua parte!” (146) Un sentimento di fierezza del meticcio che Giulia forse non aveva preso in considerazione fino a quel momento comincia, proprio in tale occasione, a serpeggiare nell’animo della protagonista: “Giulia si sentì fiera per quel senso di appartenenza e grata della solidarietà che le sue ex-compagne di collegio le dimostravano.” (146)

L’inizio di tale percorso di consapevolezza, originatosi da un odioso episodio di discriminazione e violenza, deve nutrirsi necessariamente dei racconti di Amina perché possa accrescersi. Ne è prova il fatto che questo episodio, in realtà, si dimostra come un evento scatenante che fa emergere tutta la violenza serbata nell’animo da Giulia. Si tratta di una violenza scaturita dai ricordi tristi del collegio quando: “Le suore affermavano che le

⁵⁷ Per un’approfondimento sul sistema scolastico durante l’Amministrazione Fiduciaria si veda in particolare Morone 2011.

loro madri non le volevano e che erano figlie del peccato. Ricordava le punizioni che aveva subito, la fame e come gli altri bambini la chiamavano *gaal*. Mentre i *gaal* non la volevano.” (148). La violenza serbata in animo da Giulia conseguente al ricordo della vita di imbarbarimento emotivo e materiale sperimentato in collegio, trova il suo bersaglio nella madre. La protagonista, infatti, lascia che la violenza verbale esploda nei confronti della madre e la madre, contagiata, la schiaffeggia. Dopo aver constatato repentinamente l’insensatezza del gesto, Amina allora depone la maschera della donna sicura di sé e, per la prima volta, si scioglie nel racconto della propria vita. A conclusione di tale racconto, Amina, a differenza di Sellass, offre a Giulia la possibilità di guardare le foto che ritraggono suo padre. Giulia non prova emozioni: ”Sapeva solo che lo sentiva un estraneo,” (154) ma solo la grande curiosità di sapere in cosa assomiglia a lui. Una volta osservate le foto, le ricaccia in fondo a un cassetto, a testimonianza che il viatico verso la consapevolezza del suo essere meticcica è ancora lungo e irto di insidie.

Giulia inizia il volo sui campanili - reali e figurati - della Somalia verso l’Italia, proprio come raffigurato dal disegno della cara amica Rosina. La trasgressione delle lunghe trecce di Giulia assume ora la fisionomia di un paio di jeans occidentali che il regime dittatoriale di Siad Barre aveva vietato. Anche Amina li proibisce, ma Yusuf li regala alla protagonista (che, in realtà, senza il divieto della madre, potrebbe portarli in quanto *gaal*), invitando Amina a considerare il significato ulteriore che quei jeans rivestono: “Amina mia cara, si tratta soltanto di un paio di pantaloni. Per i ragazzi rappresentano la libertà. Non si può distruggere il sogno dei giovani; sono il futuro del paese. Se tappiamo loro la bocca, non facciamo altro che ripetere l’errore dei nostri colonizzatori.” (160) Così come

immaginato da Rosina, è solo con le trecce lunghe e ora con un paio di jeans, disobbedendo al regime di sorveglianza e punizione imposto dall'alto, prima dai colonizzatori, poi dalle suore (o forse dovremmo dire che sono la stessa cosa?) e ora dal regime, e perpetrato in un effetto a domino anche dai genitori, che si può sperare di costruirsi delle ali per un ulteriore futuro di libertà.

La sconcertante situazione politica somala accelera il processo di consapevolezza della protagonista. Quelle foto di lei, della madre e del padre, rimesse nell'angolo del cassetto, tornano idealmente nella mente della protagonista. Il disagio provocato dalla dittatura acuisce un senso di inadeguatezza rispetto a un solo senso di patria/matrimo e cultura e risveglia in Giulia la curiosità di conoscere suo padre e l'altra patria/matrimo. Anche Amina, come Sellass, si oppone strenuamente all'idea che sua figlia possa andare in Italia e incontrare suo padre. Significativamente, tuttavia, è Yusuf, che si offre di traghettare la protagonista verso l'Italia, convincendo Amina della bontà del suo desiderio e offrendosi di pagare per i suoi studi, una volta nell'altra patria/matrimo. Giulia sente il bisogno insopprimibile di ri-connettersi all'altra parte di sé unita alla speranza di rincontrare il padre e riscrivere forse, in tal modo, una propria genealogia dell'abbandono. A differenza di Marianna, Giulia non deve combattere contro le circostanze da sola e non deve cercare un falso padre perché si avveri il suo sogno. Il suo "vero padre," Yusuf, la aiuta in modo incondizionato non solo, come già ricordato, a superare le resistenze di Amina, ma anche ad avere la garanzia di un futuro al riparo da privazioni materiali attraverso l'assicurazione di un suo mantenimento in Italia. È attraverso queste circostanze che la protagonista capisce che sta lasciando il suo "vero" padre in Somalia: "Improvvisamente, Giulia si rese conto che

stava cercando un padre che in realtà non esisteva, mentre in quei lunghi anni aveva sempre avuto vicino, un uomo che le aveva fatto da padre, forse più di un vero genitore. Zio Yusuf era stato un'ombra fino a quel momento e in quella notte argentata Giulia scopriva la sua identità.” (178) Sua madre, dopo le prime resistenze, la aiuta e la coccola amorevolmente raggiungendo un grado di comunione sconosciuto fino a quel momento: “Giulia si chiese perché soltanto adesso, prima di partire, il loro amore si consolidasse, arricchendosi di stima e complicità reciproca.” (189) Così Giulia, e al contrario di Marianna, può facilmente avere accesso al documento di riconoscimento che la madre le porge in modo da procurarsi il passaporto italiano. Giulia diventa allora una profuga – costretta, appunto, ad abbandonare la sua terra, il suo paese, la sua patria in seguito alla dittatura di Siad Barre e anche alle sollecitazioni di quella parte di se stessa che la voleva in Italia - che cerca il rimpatrio nell’Altra patria lontana e studiata sui banchi di scuola. Una patria che poi si rivela non solo sconosciuta, ma anche priva di qualsiasi attributo che possa definirla come “casa”: ”Lei, italiana di pelle scura, non si sente per niente a casa sua.” (194)

Questa volta il viaggio in aereo non suggella una scelta subita dalla protagonista che va, ignara, incontro ad un destino di abbruttimento emotivo, come quando era stata riportata in Somalia e poi era stata messa in collegio, ma al contrario diventa esso stesso immagine di una scelta tenacemente scritta con l’alfabeto della speranza di una nuova libertà: ”È stanca e sente i muscoli indolenziti, ma è finalmente libera di costruire il proprio futuro.” (193)

Giulia, ben presto, scopre che il prezzo dell’autonomia si paga con la lontananza dagli affetti più cari e che la vicinanza tanto vagheggiata con l’Italia si rivela infondata. La protagonista si sente sola, immersa in una società che la ignora e nella quale il tenue filo di

umanità viene tenuto in vita dalle amicizie coltivate in Somalia che si sono trasferite in Italia, tasselli di una geografia umana alternativa a quella territoriale. Tuttavia, è la sua esperienza in collegio e il suo essere, per nascita, a cavallo tra diverse definizioni identitarie che le garantisce la sopravvivenza e il successo negli studi: "Il collegio l'aveva temprata. Doveva sfruttare l'innata capacità dei meticci, di passare rapidamente da una cultura all'altra. In altre parole forzare il processo di integrazione." (196)

L'incontro con il padre avviene molti anni dopo e allora Giulia è pronta, dopo aver consolidato la sua identità ibrida che "è attraverso" le due matrie/patrie a ri-connettersi e a costruire una genealogia di quell'abbandono, causa di tutti i mali. Le parole della conversazione tra il padre e la protagonista, tuttavia, volano in alto, leggere, sospinte nel vuoto e al lettore non è permesso sentirle. Tale episodio non è privo di significato: le parole del padre di Giulia forse saranno inattingibili e inutilizzabili. Rimane, tuttavia, il viaggio di consapevolezza che ha portato la protagonista a vivere tra due mondi e a capire che lei è costituita dall'essenza di quei due mondi e che il recupero della sua storia scandito dalla voce della madre coincide anche con il recupero e la ri-appropriazione di una storia (neo)coloniale.

Conclusioni

Il rapporto tra genealogia al femminile e storia coloniale nei romanzi presi in esame, viene articolato in un discorso di recupero delle proprie origini e della propria identità da parte delle protagoniste che coincide con una genealogia dell'incontro (neo)coloniale.

L'incontro e l'abbandono dell'uomo bianco ha determinato nella vita di Selass un processo di alienazione e alterizzazione, mentre nella vita di Amina, ha rappresentato un episodio da rimuovere in nome di una nuova vita fino alle sollecitazioni di Giulia che determinano per la protagonista la possibilità di dare voce e consapevolizzare la propria storia. Se da una parte, Selass priva Marianna dei due lasciapassare per raggiungere l'Italia - il documento di riconoscimento e il proprio racconto dell'incontro e dell'abbandono, - Amina fornisce a Giulia entrambi, creando le premesse per una migliore comprensione della genealogia dell'abbandono e garantendo l'emersione di una memoria anfibia che si nascondeva nei meandri più nascosti del suo animo. Tuttavia, sia nel caso di Marianna che di Giulia l'avvicinamento fisico alla matria/patria coincide con l'impossibilità di ascoltare il racconto dell'abbandono da parte del padre. Carlo muore e Guido racconta delle cose a Giulia che ai lettori non è dato leggere e che, forse, non saranno capitali nella vita della protagonista. Non è, dunque, possibile ricostruire una genealogia dell'abbandono tramite la voce del colonizzatore che non è idealmente disposto, per una serie di circostanze, a dare spiegazioni né a fornirsi alibi. Rimane il viaggio, l'attraversamento fisico dell'Altra matria/patria, tenacemente voluto e perseguito, della terra promessa che elargisce, in opposizione alle speranze delle protagoniste, una nuova consapevolezza di sé condita da una forte dose di dolore, di discriminazione, di sentimento di non appartenenza, ma alla perdita si affianca qualcos'altro, un atto ri-creativo, un nuovo nascere di soggettività destabilizzanti.

Capitolo III

Sconfinare nella visibilità: *Madre piccola* di Cristina Ali Farah e *La mia casa è dove sono* di Igiaba Scego

“My feet are lacerated,
homelessness has exhausted
me.”

Taufiq Sayigh

Introduzione

Ubax Cristina Ali Farah¹ e Igiaba Scego sono due autrici italo-somale che hanno sperimentato e raccontato le vicende e le conseguenze della diaspora somala in molti dei loro scritti.

In un'intervista a Daniele Comberiati Cristina Ali Farah afferma: “Intrecciare storie diverse mi permette di ri-costruire il mondo della diaspora, una comunità di fatto

¹ Ubax Cristina Ali Farah è nata a Verona nel 1973 da padre somalo e da madre italiana. È vissuta a Mogadiscio dal 1976 al 1991, quando è stata costretta a fuggire a causa della guerra civile scoppiata nel paese. Si è trasferita per alcuni anni a Pécs, in Ungheria, in seguito a Verona e dal 1997 vive stabilmente a Roma. Ubax Cristina Ali Farah è autrice di poesie e racconti quali “Interamente,” “Imaan,” “Madre Piccola,” e ha pubblicato il suo primo romanzo *Madre Piccola* nel 2007. Ubax Cristina Ali Farah ha scritto le seguenti poesie: “Imaan occhi di gazzella.” 2004; “Strappo” in “Sagarana.” 2005; “Xawa Aden.” 2006; “Rosso.” 2006; “Strappo.” 2006; “Nureddin.” 2006; “Af Dabeyl, Bocca di Vento.” 2006. I seguenti racconti: “L'inseguimento.” 1999; “Bocca di vento.” 2002; “Pesce rosso.” 2002; “Interamente.” 2003. “Imaan.” 2003; “Kuulla.” 2005; “Fatima non porta il velo.” 2005; “Madre piccola.” 2006; “Mukukaak.” 2010. Infine, il saggio: “Tenere insieme tutti i pezzi.” 2005.

sparpagliata per il mondo intero.” (59) ² In *Madre piccola* Cristina Ali Farah, in effetti, dà vita a una sorta di narrativa intrecciata che, da un lato, propone sul piano tematico e formale il sovrapporsi dei fili delle vite e dei destini dei protagonisti e, dall’altro, cerca di ricomporre l’universo della diaspora. La frammentarietà tipica della dimensione diasporica somala diventa indubbiamente un aspetto tematico e formale: è impossibile poter riassumere questo romanzo in poche righe. L’opera è divisa in capitoli che portano come titolo il nome dei personaggi protagonisti e narratori delle proprie vicende: le due cugine-sorelle Barni e Domenica-Axad e il padre del figlio che Domenica-Axad porta in grembo, Taagere. ³ In assenza di una voce narrante unificante, le storie raccontate costruiscono a incastri progressivi, attraverso diverse soluzioni narrative (dalla telefonata alla lettera, dal diario all’intervista), la complessa trama di relazioni che collega, in modo spesso inaspettato, le loro storie e tutte quelle del racconto ancor più ampio e complesso della diaspora somala. Le vicende interiori dei protagonisti sono compenstrate dagli accadimenti lontani della caduta di Siad Barre, della guerra civile, dell’emigrazione di massa. Sullo sfondo del romanzo giace la scenografia di cartone dell’Italia: un paese visto all’inizio come un approdo naturale e rivelatosi, successivamente, come una terra inospitale.

² Per un commento alle opere di Ali Farah e, in particolare, a *Madre Piccola* si veda “Nodi che non si vogliono sciogliere. La narrative di Cristina Ali Farah” in Comberiati 2009: 47-68.

³ Silvia Contarini ravvisa nella sua analisi del romanzo di Ali Farah alcuni paralleli con il libro di Nurrudin Farah, citato in esergo in *Madre Piccola*, sebbene si tratti di un libro di interviste ai protagonisti della diaspora. In particolare, la studiosa mette in luce il fatto che entrambi si affidino alla composizione per voci multiple per raccontare la diaspora e presentino molte analogie sia a livello antropologico, culturale e sociale sia riguardo alle tematiche legate alle questioni di genere. (119-160)

In *La mia casa è dove sono*⁴ Igiaba Scego⁵ racconta, in forma autobiografica, la sua storia e quella della sua famiglia che si intreccia con quella più vasta e complicata della sua terra d'origine: la Somalia. La storia di Igiaba, la voce narrante, che vive tra due lingue, due culture, due mondi si intreccia da una parte con quella del padre, un ex-ministro degli esteri somalo arrivato in Italia negli anni '50 per "studiare democrazia," a seguito dell'instaurarsi della dittatura di Siade Barre che decide di restare in esilio e vivere a Roma. Dall'altra con quella della madre, nomade, che ha trasmesso alla scrittrice fin da piccola l'importanza dei propri racconti che l'hanno sostenuta ed aiutata a vivere (per due anni, durante la guerra, Igiaba, che vive in Italia, non riuscirà ad avere notizie della madre, rimasta in Somalia) e, infine, con le storie di altri somali diasporati.

I capitoli centrali del *memoir* recano come titolo quello dei quartieri di Roma che hanno scandito la vita di Igiaba e della sua famiglia. Il risultato è quello di rendere evidente come Roma, con le sue strade e i suoi quartieri, così come del resto la sua storia, sia fortemente connessa alle storie che si svolgevano nel Corno D'Africa ai tempi della colonizzazione. Roma, l'Italia e la Somalia sono due paesi e due patrie distinte che si fondono tra i ricordi della scrittrice: mappare i luoghi e i ricordi diventa, allora, un'esigenza imprescindibile. Quando un giorno, Igiaba ha cercato di disegnare la mappa di Mogadiscio - una città che non esiste più - insieme al fratello e al cugino, si è accorta

⁴ Per un commento alle opere di Scego si veda "Il paese rosso. La Somalia di Igiaba Scego" in Comberiati 69-107.

⁵ Figlia di Ali Omar Scego, ex-Ministro degli Esteri somalo, è nata a Roma nel 1974, dopo che i suoi genitori si sono rifugiati in Italia, fuggendo dal colpo di stato di Siad Barre. Nel 2003 vince il premio Eks&Tra di scrittori migranti con il suo racconto "Salsicce" (poi pubblicato insieme all'altro racconto "Dismetrie" nella raccolta di racconti *Pecore Nere*). Tra i suoi romanzi, *La nomade che amava Alfred Hitchcock* (2003), *Rhoda* (2004), *Oltre Babilonia* (2008) e, infine, *La mia casa è dove sono* (2010).

con l'aiuto della madre, che intorno avrebbe dovuto collocare i luoghi a lei più cari di Roma. A questi due mondi si sente ora di appartenere. Dall'originaria ricchezza reale (gli Scego erano benestanti) e simbolica (gli Scego vivevano nella loro terra), la famiglia di Igiaba è caduta nella povertà economica e in quella determinata dalla spoliazione dell'esilio. A scuola Igiaba scrive di essere stata insultata, schiaffeggiata, ma ha anche trovato una maestra che ha saputo far nascere in lei, bambina ammutolita e impaurita, la passione per la scrittura. L'articolarsi delle parole le ha permesso di socializzare, comunicare, raccontare della sua terra e recuperare l'antica ricchezza attraverso la condivisione con gli altri delle sue esperienze e del suo mondo.

In questo capitolo si intende analizzare come i romanzi raccontino e si confrontino in modo diverso con il recupero di una genealogia al femminile e con una delle conseguenze più dirette della storia coloniale, vale a dire l'"invenzione" occidentale del territorio somalo. Scrive Maria Luisa Sturani: "La cartografia costituisce uno strumento potente per dare una forma territoriale alle regioni rendendole visibili e concepibili come unità spaziali delimitate" (192). Quando la Somalia è diventata visibile e concepibile sulla cartografia occidentale è diventata invisibile a se stessa dal momento che viveva oppressa dal potere coloniale e successivamente dalle ingerenze postcoloniali. La decolonizzazione è stata lentissima ed è stata caratterizzata da eventi drammatici a catena (la dittatura e la guerra civile ancora in corso) che hanno impedito per sempre di riconquistare la propria visibilità a se stessi in termini culturali, sociali e civili. La guerra civile ne ha letteralmente "sbranato" qualsiasi possibilità e ha alimentato un flusso diasporico inarrestabile. L'uso del verbo "sbranare" viene mutuato da un'immagine reale

e metaforica degli squali che sbranano i somali una volta entrati in acqua a partire dagli anni Ottanta e che viene descritta nel racconto di Ali Farah “Un sambuco attraversa il mare”:

A noi raccontavano di ragazzi corsi in mare per la palla, assorbiti tra le onde in un batter d’occhi. Non erano i *jinni* questa volta i responsabili, né le sirene cannibali tra gli scogli, ma gli squali, i più terribili, i più voraci, certi giorni catturati e trascinati sulla spiaggia e poi calpestati dalla folla imbestialita. All’inizio degli anni Ottanta il lido di Mogadiscio fu travolto da una duplice tragedia. I soldi delle cooperazioni ci regalavano un nuovo porto e un macello modernissimo e automatico, le bestie decapitate e il sangue convogliato in direzione della Mecca. Per far spazio alle navi più grandi, molta parte della barriera corallina fu distrutta, mentre i veleni del macello venivano scaricati in mare. Dalla barriera spezzata, attirati dall’odore del sangue, gli squali entravano impazziti e si spingevano fino a riva. L’oceano, grosso di spugne e di conchiglie, dalle pozze multicolori di pesci farfalla, ora riportava solo corpi amputati e odore di morte. Il paese andava smembrandosi. (12)

La voracità degli squali nella scenografia di un nuovo porto e di un macello avanzato, “regalati” dall’Occidente, descrive anche quella dei paesi occidentali che, sotto le spoglie della cosiddetta Cooperazione Internazionale, hanno concorso in modo colpevole a dilaniare un paese già gravemente colpito dalla dittatura di Barre.

L’analisi dei testi *Madre Piccola* e *La mia casa è dove sono* permette di evidenziare come, proprio attraverso il fenomeno della diaspora e dell’attraversamento

dei confini degli stati nazionali sia possibile una genealogia al femminile e anche una genealogia del proprio paese, del proprio “spicchio di terra” poste variamente in dialogo con il passato coloniale rendendo in tal modo possibile recuperare - paradossalmente in uno stato di invisibilità sancito dalla diaspora - uno stato di visibilità a se stesse nelle protagoniste. Permette, inoltre, alle scrittrici di recuperare pezzi di quella “memoria anfibia” e doppiamente seppellita nella dimensione della diaspora che caratterizza il passato coloniale e il presente diasporato della Somalia.

Dimensini futuribili: Diaspore e postcolonialismo

Il tema delle diaspore ⁶ e dell’attraversamento dei confini rappresenta la sostanza stessa di entrambi i romanzi. Ciò che emerge consiste in una nuova dimensione dell’identità postcoloniale che sconsacra la codificazione tradizionale di cittadinanza derivante da assetti territoriali ben definiti e propone nuove forme di identità.

Come sottolineato da Sandra Ponzanesi (10-12), le diaspore nel panorama contemporaneo assumono dei connotati che le avvicinano e la fanno intersecare al Postcolonialismo. Entrambi mettono in luce aspetti di radicamento e sradicamento

⁶ Concordo con diversi studiosi che mettono l’accento sulla necessità di parlare di diaspore anziché di diaspora. A notarlo è la studiosa Avtar Brah (1996) la quale sostiene che le diaspore sono molte differenti le une dalle altre, non soltanto perché coinvolgono comunità differenti, ma anche perché diventano differenti le persone della stessa diaspora che si stabiliscono in terre differenti, sebbene siano legate a un senso di una comune cultura diasporica. (184) Inoltre, Inderpal Grewal e Caren Kaplan sottolineano come gli studiosi che sono orientati ad accordare centralità alle dinamiche legate al distacco dalla patria (Safran 1991; Cohen 1997; Conner 1986; Tölöyan 1996) rischiano di dare una visione unificante che non prende in considerazione le diverse località coinvolte: “[W]hat the theorists of the diaspora often tend to forget is that location is still an important category that influences the specific manifestations of transnational formations.” (16)

esistenziale: “Postcoloniality and diaspora are synonymous terms since both express aspects of placement and displacement.” (11) Mentre il postcolonialismo, osserva la studiosa, enfatizza la riarticolazione globale delle culture e delle nazioni dopo il colonialismo, le diaspore mettono in luce una dislocazione territoriale della identità nazionale: “Postcoloniality emphasizes the global rearticulation of nations and cultures after a condition of colonization, whereas diaspora emphasizes a territorial scattering of national identity throughout human history.” (11) Tuttavia, alla puntuale analisi di Ponzanesi si può aggiungere che un’ulteriore comunanza tra i due fenomeni consiste nel fatto che sia le diaspore che il postcolonialismo condividono il ribaltamento dell’identità istituita nell’era moderna tra la mappa e la “faccia della terra.” La modernità, se da una parte ha celebrato tale identità trasformandola in un assioma nel pensiero occidentale, nella realtà nascondeva dietro tale identità una verità opposta: il territorio è diventato la copia della mappa, ha registrato cioè su di esso le linee rette, i confini, le zone d’influenza, meditate e ratificati dalle mappe,⁷ secondo quella che Franco Farinelli definisce la “ragione cartografica.”⁸ La spartizione territoriale ad opera del colonialismo rappresenta una prova eloquente di come il funzionamento del territorio obbedisse a una logica che potremmo definire delle linee rette, dei confini tracciati a tavolino. “Il colonialismo italiano nel Corno” scrive Calchi Novati “ha svolto fino in fondo la funzione di “facitore di Stati” al punto che la storia breve o media del colonialismo,

⁷ “Ogni carta” scrive Farinelli “è innanzitutto un progetto sul mondo, come l’ambivalenza del vocabolo anglosassone *plan* ancora certifica, e il progetto di ogni carta è quello di trasformare – giocando d’anticipo, cioè precedendo- la faccia della terra a propria immagine e somiglianza.” (1992: 77) Sull’importanza delle mappe nel processo coloniale si veda Ashcroft 2001.

⁸ Si veda Farinelli: 2009.

attraverso peripezie contorte anche in epoca postcoloniale, ha prevalso sulla “lunga durata”. (113)

Il postcolonialismo e la diaspora, dunque, rappresentano la manifestazione di un cambiamento in corso della “ragione cartografica” che ha elevato a sistema del mondo occidentale quella che potremmo definire con Chambers una “territorializzazione delle differenze”: “Operando per categorie geografiche - le distanze fisiche e metafisiche tra il ‘progresso’ del centro e il ‘sottosviluppo’ della periferia, tra l’Occidente e l’Oriente, tra il Nord e il Sud del pianeta - la territorializzazione delle differenze svela nel potere della mappa la mappa del potere, e l’inconscio strutturale della modernità occidentale.” ⁹

Sia la diaspora che il postcolonialismo concorrono insieme ad altri fenomeni legati alla globalizzazione a manifestare l’insufficienza della sintassi geometrica-ortogonale a rendere conto della complessità della realtà. Ciò che rimane è un mondo che ha cominciato a smaterializzarsi, diluirsi, a non fare più perno sullo spazio e sul tempo. Le diaspore e un Mediterraneo che sembra essere diventato di nuovo liquido si contrappongono ai concetti principali che sono alla base degli Stati nazionali e soprattutto, rappresentano la prova vivente che l’identità dipende dal sistema culturale di riferimento che ognuno porta dentro di sé. Tale evidenza ribalta in modo inequivocabile l’idea cardine che l’identità dipenda dai confini. ¹⁰ Allo stesso modo, il postcolonialismo

⁹ Contenuto nell’intervento al Convegno “La società tra spazio e territorio: il ruolo della geografia sociale,” Università degli studi di Napoli - L’Orientale, Napoli 6-7 aprile 2009.

¹⁰ È nella modernità, infatti, che la terra diventa la copia della carta geografica attraverso, per esempio, la creazione di stati territoriali centralizzati che dopo aver proceduto a realizzare ciò che era stato precedentemente codificato su una mappa, procedono alla chiusura geometrica dei propri confini e cercano di realizzare ciò che il filosofo francese Etienne Balibar (1990) definisce un’ “etnicizzazione fittizia,” vale a dire un processo di omogeneizzazione etnica che porti gli individui a sentire di avere un’identità d’origine,

ri-configura nuovi spazi, nuovi territori, nuove identità alla luce di ciò che le mappe europee avevano rimosso e negato. Esso rende manifesto che sotto la cappa delle mappe occidentali esistono altre mappe prodotte dai processi storici, sociali e culturali certamente non cristallizzate, ma liquide e meno stabili. Si tratta di mappe che non vengono apposte come uno stampo sulla sabbia, ma di mappe che descrivono e svelano geografie diverse, sedimentate e stratificate nei secoli.

Diaspore a confronto

Il tema delle diaspore negli ultimi anni ha occupato e tuttora continua ad occupare uno spazio molto importante nella produzione letteraria, culturale e critica. Dal Seicento fino agli anni Settanta del Novecento, il termine diaspora apparteneva all'ambito storico-geografico e veniva usato in riferimento principalmente al destino del popolo ebraico per indicare sia la storia secolare dell'esilio degli ebrei dalla propria terra, sia l'attuale condizione dei soggetti di cultura ebraica che continuano a risiedere altrove rispetto alla propria patria, oggi identificabile in Israele. La diaspora associata alla descrizione biblica dell'esilio ebraico, veniva dunque considerata sinonimo di migrazione forzata e sofferenza.¹¹

di cultura e di interessi che trascende gli individui e le condizioni sociali.

¹¹ Tale accezione cancellò quasi del tutto l'antico uso estensivo del termine che, prima di venir utilizzato dallo storico greco Tucidide per narrare le vicissitudini degli esuli della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), rimandava alla dispersione dei greci in tutto il Mediterraneo e all'interno dell'Asia occidentale. Il termine significativamente è da ricondurre alla parola "seme," perché, come semi, i nuovi coloni facevano germogliare nuovi insediamenti greci in terre straniere. Si veda a tal proposito, Garbaccia 2005.

Gli studi fioriti a partire dagli anni Novanta (Brah 1996; Clifford 1992; Cohen 1997; solo per citarne i più importanti) hanno segnato il passaggio da una concezione che legava la diaspora alla persecuzione religiosa del popolo ebraico a quella secondo la quale il termine fa riferimento alle formazioni identitarie dei soggetti coinvolti. Tale orientamento guarda alle diaspore come a una serie sempre più ampia di mobilità che assume i connotati di un fenomeno condiviso da molte comunità nella storia dell'umanità e da individui che appartengono ad ambiti molto diversi tra loro. Nel 1991, sul numero inaugurale della rivista "Diaspora: A Journal of Transnational Studies," Khachig Tölöyan attribuisce alla diaspora un ampio dominio semantico e afferma a tal proposito: "it includes words like immigrants, exile community, overseas community, ethnic community. This is the vocabulary of transnationalism." (4-5). Tölöyan consacra, dunque, proprio su una rivista specialistica, una nuova visione degli studiosi che guardano alla diaspora come un fenomeno che accomuna diversi gruppi di persone come i migranti, gli esiliati, i rifugiati politici, i lavoratori stranieri.¹²

Robin Cohen in *Global Diasporas* (1997), si concentra sulle cause che hanno prodotto la diaspora. Egli, pur riconducendo il termine all'esperienza ebraica, mostra come la condizione diasporica appartenga a numerosissime culture, ovvero a tutte le comunità che vivono al di fuori della terra nativa, o immaginata tale, e che si riconoscono

¹² Ancora nel 1996, un volume come il *Dictionary of Global Culture*, a cura degli studiosi Kwame Anthony Appiah e Henry Luis Gates, Jr., usa il termine riferendolo alla questione ebraica. Safran usa la diaspora ebraica come un modello ideale e analizza le altre diaspore in rapporto a tale modello di riferimento. Nell'articolo "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," (1991) Safran offre un'analisi strutturale della diaspora identificandone sei caratteristiche basate sulla dicotomia centro/periferia che oppone la perduta terra d'origine, i margini della dispersione e, infine, la promessa del ritorno.

nella lingua, religione e cultura d'origine. Lo studioso, prendendo in considerazione le diverse forme che la diaspora ha assunto, distingue le cause che hanno prodotto le diverse diaspore quali gli imperi, le colonizzazioni, le segregazioni razziali ed etniche, e infine, la penuria di lavoro e le differenze culturali.¹³

Se Cohen è molto interessato all'analisi delle condizioni che determinano la condizione diasporica, James Clifford e Avtar Brah danno inizio a un orientamento che diventerà dominante negli anni successivi e che rivolge particolare attenzione a ciò che succede alla formazione identitaria di chi è costretto a fare esperienza della diaspora. James Clifford, guarda alla diaspora come a una formazione teoretica e descrive la costruzione identitaria in diaspora come forgiata dalla tensione che si produce nei diasporati nei termini degli omofoni inglesi *roots* (radici) e *routes* (rotte di viaggio), emblemi rispettivamente di fissità e cambiamento.¹⁴ Le culture diasporiche sono il risultato dell'intersecarsi della consapevolezza delle comuni "radici" nella terra di origine e le "rotte" di movimento e migrazione che le portano a ricollocarsi in nuove società. Quelle che potremmo definire identità multiple dei diasporati e le doppie/triple appartenenze ai luoghi, gestiscono dunque la tensione tra i legami di un'esperienza condivisa e l'eterogeneità culturale, tra il sentimento di affinità e il senso di differenza. "Diaspora cultures" scrive Clifford "thus mediate, in a lived tension, the experiences of separation and entanglement, of living here and remembering/desiring another place."

¹³ Per uno studio esaustivo sulle diverse definizioni di diaspora, si veda Braziel J.E. e Mannur 2003.

¹⁴ Barbara Kirshenblatt-Gimblett (32) in risposta all'approccio di Clifford, critica la centralità che il trauma dello sradicamento assume nelle definizioni di diaspora. Si tratta di un approccio che, secondo la studiosa, impedisce di individuare altre situazioni dalle quali potrebbe nascere la diaspora.

(255) La situazione generata nei protagonisti di tali vicende coincide con sentimenti contraddittori che si aggrappano, appunto, alla mediazione tra una tensione vissuta tra le esperienze del “vivere qui” e quella del ricordare/desiderare un altro luogo. Si tratta ovviamente di un sentimento descritto profusamente in tutti i testi della diaspora. Nel racconto “Dismatrie” di Igiaba Scego, la protagonista e voce narrante del racconto, per esempio, così descrive la situazione di vagheggiamento di una Somalia cristallizzata nel ricordo: “La Somalia, quella sognata, quella vagheggiata, quella desiderata, sopravviveva solo nei nostri sogni a occhi aperti, nelle chiacchiere notturne delle nostre donne, nell’odore del cibo delle feste, nei profumi esotici dei nostri capelli.” (11).

Anche Avtar Brah, allo stesso modo, pone al centro della propria teoria la formazione della soggettività diasporica e le contraddizioni che essa racchiude. La studiosa evidenzia come le comunità diasporiche facciano riferimento da una parte, all’associazione della terra d’origine come un posto mitico - “mythic place of desire” - e dall’altra, a quello delle comunità in cui vivono come un’esperienza della dimensione locale in cui si trovano a vivere - “lived experience of a locality” - (182). Si tratta di una tensione descritta, per esempio, nel finale del racconto “Dismatrie” di Igiaba Scego, dall’immagine ossimorica della valigia materna - segno dell’eterno transeunte associato alla diaspora e di una casa che può essere portata sempre con sé - rovesciata a terra che dissemina una quantità consistente di oggetti che parlano dell’Italia e del proprio radicamento in quel luogo (fotografie dei monumenti di Roma, un *souvenir* della lupa che allatta Romolo e Remo, una forma di parmigiano in plastica e altri oggetti). (19) Tale episodio testuale mette in luce una fase di quel percorso teso verso quello che Adel

Jabbar definisce “aggiustamento identitario,” vale a dire quel lavoro di aggiustamenti progressivi “finalizzato a trovare quell’unità combinatoria in grado di mettere insieme gli elementi del passato che hanno costellato il percorso migratorio per darsi un nuovo ordine di priorità.” (56) Brah, inoltre, sottolinea come la diaspora sia il *memento* di un trauma, ma anche una situazione che apre la porta alla speranza per chi la vive e la definisce un luogo di speranze e di nuovi inizi: “sites of hope and new beginnings.” (193)

Le varie diaspore hanno dovuto, loro malgrado, affidarsi alla dimensione liquida di una nuova forma di territorialità nella quale le reti di comunità e le pratiche collettive hanno fornito una sorta di impalcatura identitaria invisibile a paesi che si sono visti perforare i confini geografici, linguistici e culturali. Tale nuova forma di territorialità fa affidamento a una serie di consapevolezze da parte dei diasporati che sono state opportunamente evidenziate da Susan Friedman. Secondo Friedman gli uomini e le donne della diaspora hanno la consapevolezza di vivere in un esilio collettivo e ciò che si aggiunge nelle diaspore rispetto alle migrazioni, è il desiderio di ritorno (spesso impossibile da concretizzare), il senso della perdita e la consapevolezza di appartenere a una comunità che si riconosce in una memoria comune e in una storia comune: “Diaspora is migration plus loss, desire, and widely scattered communities held together by memory and a sense of history over a long period of time.” (268)

La diaspora somala nasce da una guerra civile che si profila come una delle recenti conseguenze, della storia del paese del Corno d’Africa che ha visto l’Italia come potenza coloniale prima e successivamente in una posizione di rilievo prima nella gestione dell’Amministrazione fiduciaria e, in seguito, nei rapporti più che amichevoli

con il dittatore Siad Barre.¹⁵ Ali Farah nel racconto “Un sambuco attraversa il mare,” a proposito della definizione di ciò che spinge un gruppo di richiedenti asilo politico a intraprendere il loro viaggio, amplificando una illuminante definizione della guerra civile di Nurrudin Farah, riafferma la tragicità della definizione della guerra civile somala attraverso la definizione di “uccidere un intimo”: “La giovane donna usa la parola *burbur*, la frantumazione, per nominare la ragione che la spinge a decidere di entrare nel viaggio. Dice *burbur*, non dice guerra civile, *dagaalka sokeeye* in somalo. Nel romanzo *Links*, Nuruddin Farah si sofferma sul significato di questa espressione:

Sai come si dice in somalo guerra civile?” “Dagaalka sokeeye” ... Dentro di sé, Jeebleh non riusciva a decidere come tradurre quella espressione somala: alla fine preferì il concetto di “uccidere un intimo” a quello di “fare la guerra a un intimo.” Forse la seconda alternativa esprimeva meglio quello che stava succedendo in Somalia. C’è intimità nella violenza e fare la guerra a un intimo è proprio l’implosione di quello spazio entro il quale ci sentiamo al sicuro. (22)
(corsivo originale)

La diaspora somala ha come ulteriore caratteristica quella di essere la testimonianza, questa volta sì, vivente, del rifiuto dell’ex paese coloniale che si è ritratto dinanzi alla possibilità di con-fondere e condividere il senso della propria storia con

¹⁵ Così Angelo Del Boca: “Una parte di colpa andava riversata sui partiti e i governi italiani che avevano concesso al regime di Mogadiscio il loro supporto politico, economico e militare. Il PSI e la DC, in particolare, avevano continuato a sostenere la dittatura di Siad Barre anche dopo che altre nazioni, come gli Stati Uniti, l’Inghilterra e la Germania, avevano preso le distanze dal governo somalo. C’erano prove schiaccianti contro i governanti somali, di corruzione, di inaffidabilità e soprattutto di crudeltà, ma Roma si ostinava ad appoggiarli assicurando che a Siad Barre non c’erano alternative ... Dopo questa serie di errori, la credibilità dell’Italia nel Corno d’Africa ne usciva gravemente compromessa. ... Riesaminando la storia dei rapporti italo-somali negli ultimi quarant’anni, si ha la netta sensazione di assistere ad una sconfitta, ad una sconfitta dell’intelligenza.” (9). Per i rapporti dell’Italia con il regime di Barre si veda Del Boca 1993.

quella dell'ex paese colonizzato "a casa propria." Ne fornisce una testimonianza eloquente il fatto che, al contrario e a differenza degli altri paesi coloniali, l'Italia non ha esitato a riproporre il vecchio schema coloniale del rifiuto dei "sudditi" nelle emaciate metropoli italiane. A proposito del peculiare atteggiamento italiano scrive Calchi Novati:

Durante e dopo il colonialismo, le metropoli europee si sono "metropolizzate" anche per i sudditi o ex sudditi coloniali, che dopo aver invaso le città dell'Africa e dei Caraibi incominciarono ad affluire in massa a Londra e Parigi. Non altrettanto si può dire per Roma o Milano. Nel mondo globale all'Italia, troppo preoccupata di "respingere" invece che di "integrare", finiranno per mancare quegli avamposti, fatti di persone, sentimenti e iniziative. ... L'Italia, a differenza di Francia e Gran Bretagna, i suoi "negri" li aveva tenuti lontani e può suonare come una beffa che ciò che non fu consentito durante il colonialismo avvenga quando il colonialismo è finito. (375-6)

Quando l'Italia poteva riscattarsi e in ragione di un'emergenza umanitaria (la guerra civile a partire dal 1991) ha preferito una negazione dell'accoglienza con un'attitudine che Triulzi definisce "una non volontà istituzionale di considerare e *far sentire* "italiani" i nuovi arrivati (ugualmente applicata a migranti, richiedenti asilo, e residenti di lungo corso con le loro famiglie)." (6) (corsivo nell'originale)

In virtù del ruolo svolto dall'Italia e come diretta conseguenza, il flusso dei somali si è trasformato da ondata migratoria verso l'Italia in marea diasporica nel mondo intero. La "non volontà" di cui parla Triulzi ha trovato nutrimento in prassi e istituzioni del passato coloniale che ripropongono ruoli e modelli basati sulla distinzione tra "coloni" e

“colonizzati,” “indigeni” e “espatriati,” “cittadini” e “sudditi.” In tal senso, l’Italia non soltanto ha di fatto abiurato al ruolo che aveva rivendicato in precedenza nella storia somala, ma ha anche dimostrato l’importanza della storia coloniale e la sua rilevanza per il presente rendendo evidente che la situazione postcoloniale italiana attinge in modo sostanziale alle strutture cognitive e comportamentali del passato.

Due aspetti delle diaspore: la filigrana e la mappa

Nei due testi presi in esame in questo capitolo, *Madre piccola* e *La mia casa è dove sono* l’universo diasporico coincide con la dimensione ontologica delle protagoniste e dei protagonisti diasporati attraverso due diverse immagini-chiave che si dispiegano all’interno delle opere. In tale contesto la genealogia delle madri e della patria/matria avviene attraverso la cristallizzazione di un universo reale e simbolico – la Somalia – che esiste solo nel ricordo.

In *Madre piccola*, l’immagine che potremmo definire tradizionale del gomito, della matassa inestricabile che rappresenta le intricate rotte geografiche ed esistenziali delle protagoniste lascia il posto all’immagine della filigrana, materia degli orecchini della madre di Barni, che con i suoi mille fili si intreccia per custodire al proprio interno una pietra di occhio di tigre. Alla stregua della filigrana, i mille fili d’oro, le mille rotte che ha intrapreso la diaspora somala non hanno mai cessato di custodire al loro interno le tante storie dimenticate e insieme il profumo, i sapori, gli odori della Somalia, sebbene quella patria/matria sia custodita solo nella memoria e, in un certo senso, sia morta tanto

prima. In tal senso, la rievocazione della madre da parte di Barni può anche essere la rievocazione della matria perduta: “Ardo, il nome di mia madre. Ti ricordi di lei, *abbaayo*? Ricordi lontani, la stessa consistenza di sogni ripetuti, sepolti nel tempo.” (159)

Il titolo dell’opera di Igiaba Scego, *La mia casa è dove sono*, mette in evidenza il “transnazionalismo emotivo” (Ambrosini 33) e anche culturale della voce narrante che è insieme italiana, diasporata e appartenente alla seconda generazione. Attraverso la scrittura, Igiaba riesce a rivendicare l’ubiquità delle culture di appartenenza grazie alla definizione dell’ubiquità della casa che cessa di essere un concetto legato a una logica territoriale, geografica - come sottolineato da Stuart Hall: ”Pensiamo alla nostra cultura come a una casa.” (154) - e dunque definita in opposizione ad altre entità, ad altri confini. Sembra anche il tentativo di identificarla con lo spazio nel quale si costruisce la propria identità divaricata tra il qui e il là, spazio abitato da contraddizioni e ambivalenze: “Essere a “casa” può prendere la forma di una narrazione che esprime contemporaneamente” scrive Rubah Salih ” un’appartenenza a qui e là e a un non sentirsi pienamente a casa né qui né là.”(23). Per tali motivi, lo spazio domestico assume i contorni sfocati di una essenza che trascende la fisicità e diventa un angolo dello spirito, un luogo dove riporre i propri oggetti, le proprie storie, i propri ricordi. Esso diventa, dunque, un bagaglio interiore, quello che Gloria Anzaldúa definisce un guscio che si porta sempre dietro di sé, alla stregua di una tartaruga: “I am a turtle, whenever I go I carry “home” on my back” (21).¹⁶ In *La mia casa è dove sono* la mappa confusa e

¹⁶ Nel romanzo la casa abitata dalla narratrice a Roma, per quanto misera, costituisce una specie di rifugio in cui tornare dopo le incursioni di Igiaba e della madre in cerca di vestiti e cibo alla Caritas di Trastevere; il luogo in cui aspettare il ritorno del padre, partito in cerca di fortuna in giro per il mondo; è il porto franco in cui stringersi ed accogliere i parenti e gli amici in fuga dalla Somalia, è anche, grazie ai tocchi di colore,

sovrapponibile di Roma e Mogadiscio diventa l'immagine della diaspora somala, sia della generazione che è nata in Somalia, come quella della madre e del padre della voce narrante, Igiaba, sia di chi è nato a Roma, come Igiaba, e non può prescindere dalla sua doppia appartenenza, dalla sua doppia lingua, dalla sua doppia identità. La mappa diventa anche l'immagine di una vera e propria rimappatura di una genealogia al femminile da recuperare. Ri-mappare diventa allora necessario sia per tracciare nuove dimensioni del sé, come nel caso della madre di Igiaba, sia per accogliere dentro se stessi, come nel caso di Igiaba, le differenze delle quali è intessuta ogni singola fibra di se stessi e scoprire che ri-mappare non vuol dire tracciare nuovi confini, ma confonderli e disintergrarli in un vortice senza fine.¹⁷

La filigrana

In *Madre piccola* l'immagine del bandolo da recuperare evocato nel prologo del romanzo viene richiamata nell'epilogo da quella del gomito e del filo (immagine simbolo delle diaspore). Alla stregua di una moderna Penelope, Ali Farah cerca, attraverso la narrazione, di sciogliere, cucire, ricucire una matassa aggrovigliata e quasi

al quadro della Mecca, alle statuette di animali africani, luogo delle rappresentazioni in Italia della loro storia e del loro destino di espatriati. Pur tuttavia, la casa rimane solo e soltanto un luogo di transito e sono le valigie a racchiudere la vita dei diasporati e a dare l'idea di essersi solo temporaneamente allontanati da "casa", quella vera: "Mamma diceva: "Se teniamo tutte le nostre cose in valigia, dopo non ci sarà bisogno di farle in fretta e furia." Quel "dopo" alludeva a un futuro non meglio definito quando saremmo tornati trionfalmente nel seno di mamma Africa." (117) Nel racconto del 2005 "*Dismatria*," la voglia di comprare una casa da parte della protagonista, che vorrebbe tentare di mettere un po' di radici, si scontra con la scelta di precarietà della madre, rappresentata dalla mille valigie in cui sono risposti vestiti e oggetti, pronti per la partenza, in attesa di tornare in Somalia, una volta che si sarà ristabilita la pace. (Scego 2005)

¹⁷ Sull'importanza delle mappe anche nel romanzo *Rhoda* di Igiaba Scego si veda Romeo 165-173.

inestricabile. Nella matassa di filo e speranze della diaspora somala descritte nel romanzo, si mescolano le esistenze disperse, incrociate e in cerca di un'identità dei personaggi: "È tempo di stringere nodi che sostengono senza strozzare," afferma Domenica nell'epilogo, "Dove sono tutti? Troviamo ogni singola stella, recuperiamo il filo del discorso. La storia è rimasta ingarbugliata negli scontri, ma il bandolo si ritroverà, ne sono certa". (261)

All'interno di *Madre piccola*, l'immagine iniziale del gomito, tuttavia, lascia il posto a quella di un paio di orecchini appartenuti alla defunta madre di Barni e che ricompare alle orecchie di una giovane donna somala a Roma. La filigrana, che è materia di quel paio di orecchini, costituisce una potente immagine all'interno del romanzo, simbolo sia dei fili delle vite dei protagonisti della diaspora, sia della struttura e dell'anima del romanzo. Alla fine del romanzo, l'incontrarsi e l'intrecciarsi delle vite dei personaggi descritti, che sembrano trovare la loro ragione d'esistere proprio nel loro intersecarsi continuo, suggeriscono che di quel gomito forse non è più necessario trovare il bandolo. È un viaggio, quello dell'autrice, e dei personaggi descritti che, pagina dopo pagina, portano alla conclusione che certe matasse non vanno sbrogliate e che certe confusioni diventano ineluttabile materia di se stessi.

Il romanzo di Ali Farah riproduce sia a livello tematico che a livello formale il discorso dello specchio rotto di Nurrudin Farah. L'autrice racconta frammenti di storie, schegge di vissuti che non riescono a ricollocarsi in un insieme unitario che tuttavia, di quell'insieme fanno parte. Lo specchio rotto richiama alla mente la dimensione diasporica che non può far altro che riattualizzare il passato in una dimensione altra che

travalica i confini tradizionali dell'unitarietà esistenziale e geografica.

L'invisibilità della diaspora spinge i personaggi femminili a cercare con tenacia la propria visibilità e quella della propria storia e della propria genealogia. Il tema della narrazione come ri-costruzione/ri-assemblamento e rappresentazione delle complesse pratiche identitarie e spaziali conseguenti alla dispersione del popolo somalo percorrono l'intero romanzo. I due personaggi femminili principali, per esempio, sono entrambi impegnati in progetti che riguardano il racconto e la testimonianza della diaspora somala. Domenica/Axad lavora a un *reportage* sull'argomento per cercare di "addomesticare" quei luoghi con la telecamera: "Ecco i luoghi. Raccontarli è così difficile. Ma con la telecamera forse puoi addomesticare quegli odori e quei suoni avvolgenti." (26) Nelle ultime pagine, inoltre, come forma di terapia consigliata dalla sua psicologa, Domenica/Axad ripercorre in ordine cronologico la sua storia focalizzandosi sui luoghi e sulle vicende della propria vita.¹⁸ Tutto il racconto di Barni, invece, è una lunga intervista rilasciata a una giornalista italiana che intende raccontare la diaspora somala.¹⁹ "Così, la narrazione di sé appare l'unica 'dimora' possibile in cui poter abitare," scrive Alessandro Triulzi a proposito del rapporto tra la capacità ricostruttiva della narrazione e

¹⁸ Per Domenica-Axad, come per molti altri diasporati, la scrittura diventa dunque scrittoterapia. A tal proposito scrive Silvia Contarini: "Il lavoro di introspezione e il travagliato processo di pacificazione con un'identità italiana negate, la ricucitura e l'accettazione di sé e degli altri, della differenza e della molteplicità si compiono grazie alla scrittura." (141) Sulla scrittoterapia, si veda Smith e Watson 2001 e Henke 1998.

¹⁹ Barni è molto scettica rispetto alla traduzione della sua intervista in parole scritte. Chiede di poter leggere l'intervista prima che venga pubblicata: "Ma il problema è che con le interviste non si può mai sapere: racconti una storia e ne viene fuori una completamente diversa. Magari dico una frase sopra pensiero. ... È della scrittura in sé che non mi fido." (27) Inoltre ribadisce l'importanza dell'oralità rispetto alla linearità della narrazione occidentale: "Il mio è un modo concentrico di raccontare. Le sembra folle?" (33)

il senso della dimora: "Un modo di appropriazione della propria vita che può essere riconquistata solo attraverso la riconciliazione con il sé e la propria comunità di appartenenza perché il racconto è non solo la capacità di 'pensare all'indietro' la propria esperienza, ma in qualche modo di oggettivarla e restituirle un ordine, di renderla comunicabile con l'esterno." (12) ²⁰

Alla stregua degli orecchini della madre di Barni, che tracciano i contorni della pietra di occhio di tigre, il racconto dell'intrecciarsi delle molteplici esistenze della diaspora somala, delinea i contorni porosi di una comunità la cui cartografia umana, irrintracciabile sulle carte geografiche e insignificante nei documenti ufficiali delle nazioni-stato, rielabora e riproduce i contorni dell'immagine della matria/patria. Attraverso il ricordo, il ripetersi delle tradizioni e le stratificazioni delle esperienze di coloro che guardano al ritorno in patria come a un evento che deve sempre posporre – come nelle parole di Stuart Hall: "... That's exactly the diasporic experience, far away enough to experience the sense of exile and loss, close enough to understand the enigma of an always-postponed arrival" (490) – quello che emerge è la fisionomia di una patria/matria che si nutre di una struggente sospensione temporale. ²¹ Sospesi fra un passato non tanto remoto e un presente poco vissuto (a volte solo immaginato), i personaggi vivono immersi in una teleologia del non ritorno e spesso occupano uno spazio che non sentono come proprio.

In modo particolare, il personaggio-narratore Taagere, al contrario di Domenica-

²⁰ Sul rapporto tra narrazione e memoria si veda Jedlowski 13-23.

²¹ "Il mio paese è un'assenza, uno spazio interdetto" scrive Ali Farah nel racconto "Cinquantenario dall'Indipendenza" "È un buco nello stomaco, un tarlo che scava nel cuore della mia stessa casa." (5)

Axad e di Barni, non è significativamente interessato al recupero di una qualsivoglia genealogia, ma piuttosto a un inerte sopravvivere. Quello che cerca non è un luogo in cui dimorare, una casa,²² una cultura a cui assimilarsi, ma semplicemente un luogo da occupare. La casa in senso ampio anche in questo romanzo è una casa che si porta con sé, proprio come l'occhio di tigre nell'intrecciarsi dei fili dorati della filigrana: "La nostra casa la portiamo con noi, la nostra casa può viaggiare. Non sono le pareti rigide che fanno del luogo in cui viviamo una casa." (263) Il criterio di scelta è quello della sopravvivenza: i personaggi si spostano continuamente, molti non riescono a collocarsi e scelgono i luoghi a seconda della tendenza diffusa ad andare in un luogo (a Londra dal momento che ci vanno tutti) oppure della disponibilità dei sussidi (Amsterdam). L'immagine delle case provvisorie, delle valigie sempre pronte testimoniano dell'atmosfera di transitorietà che domina la vita dei personaggi. Afferma Taagere: "Lo sai quanto tempo è che non mi muovo da qui. Tanti anni, ma sono sempre pronto a partire, ho le mie cose raccolte in una borsa."²³ (187)

L'immagine della filigrana, i cui fili si intersecano fino a custodire una figura, non contraddice l'idea di diaspora nella sua accezione etimologica di dispersione e disseminazione. Ciò che viene descritto nel romanzo, è la dispersione fisica del popolo somalo che attraverso i fili delle proprie vite e il disperato bisogno di comunicare

²² Nel racconto "Dismatrie" di Scego, la protagonista femminile e voce narrante scrive a tal proposito: "A casa mia ... erano tabù la parola casa, la parola sicurezza, la parola radice, la parola stabilità." (10).

²³ Nello stesso racconto "Dismatrie", la protagonista e io narrante scrive: "Le stramaledette valigie erano ormai per me solo tormento, strazio e sofferenza. ... Mi hanno sempre invaso la vita. A casa ne avevamo una quantità industriale ... Anch'io naturalmente avevo delle valigie. Ma le odiavo. Le trattavo male. Le cambiavo spesso. Avrei voluto un solido armadio. Avrei voluto tenere le mie cose meno in disordine. Avrei voluto sicurezza. Invece a casa mia la parola armadio era tabù." (8-10)

soprattutto attraverso il telefono, delineano e custodiscono a loro volta i confini liquidi di una nuova Somalia. Si tratta di una condizione che affligge anche le seconde generazioni. Nel racconto “RapdiPunt” di Cristina Ali Farah, la voce narrante descrive le sue giornate di pausa momentanea dalla scuola con Mauro che si trasforma da bullo metropolitano di origine somala – con una mamma che fa la domestica in casa degli italiani - senza arte né parte in un “cercatore” della sua cultura di provenienza e, dunque, di una parte della sua identità. L’incontro con un vecchietto che sapeva moltissime cose sulla Somalia non solo lo inizia alla sua propria storia (viene menzionato il guerriero dell’Ogaden, Said, e la resistenza nei confronti degli italiani e degli inglesi), ma lo porta all’Orto botanico di Roma, dove, in una serra, viene coltivata una pianta che cresce in Somalia: l’albero dell’incenso. La serra chiusa e le storie del vecchio accendono l’animo di Mauro che torna insieme alla voce narrante nell’Orto botanico. Questa volta imbraccia il vaso dell’albero e lo porta via. La serra diventa in tal modo la metafora della cultura italiana che ha assorbito la cultura di Mauro, allontanandola e ripondendola in un posto recluso: solo chi è a conoscenza del luogo in cui si trova può attingervi. Il vecchio saggio dischiude a Mauro e Mauro alla voce narrante del racconto, la ricchezza della propria cultura, ora attingibile, e di cui l’albero dell’incenso è il simbolo. (12)

La Somalia assume le caratteristiche di quelle che Rushdie ha definito una patria immaginaria, luogo della mente e del ricordo che giace cristallizzata nel ricordo di chi vive l’alienazione fisica da quel paese.

It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the

risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge —which gives rise to profound uncertainties— that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind. (10)

Le affermazioni di Rusdhie valgono non solo per gli scrittori, ma anche per le donne e gli uomini comuni. Il termine alienazione usato dallo scrittore indiano è quello che meglio descrive la situazione di chi, allontanandosi dalla terra dei propri padri e delle proprie madri, abbandona in modo definitivo il proprio paese reale per poi ricrearlo nella dimensione sospesa del ricordo. Nel caso della Somalia si tratta di una patria tanto più immaginaria dal momento che alla devastazione del colonialismo si è aggiunta quella della dittatura e della guerra civile. Le macerie reali diventano anche la metafora della violenza arrecata alla cultura, alle tradizioni e alla società somala. Il distacco dalla patria/patria violentata permette, quasi paradossalmente anche una ri-costruzione che forse sarebbe quasi impossibile sul posto. L'etimologia del termine alienazione descrive non soltanto la dislocazione geografica cui Rushdie fa riferimento, ma anche la dislocazione esistenziale e civile dei protagonisti della diaspora nel romanzo. Sebbene una certa burocrazia occidentale abbia conferito a molti somali lo *status* di rifugiati politici, nei fatti – e si pensi al trattamento riservato ai profughi proprio dall'Italia descritto anche nel romanzo – li ha relegati nella dimensione dell'Altro. Inoltre, le protagoniste della diaspora somala in *Madre Piccola* sono Altro anche rispetto a loro

stesse, da una parte non vivono più nel regime di visibilità e la propria l'identità non dipende più da quella sorta di "relazione biunivoca" che le legava alla "porzione di terra" della matria/patria; dall'altra, capiscono che sono chiamate a essere somale nella sospensione temporale del ricordo, delle celebrazioni delle feste tradizionali ed esperiscono una condizione di vita che si colloca in una di quelle mille Somalie che formano le tessere di un prezioso mosaico non riproducibile sulle mappe.

La Mappa

In *La mia casa è dove sono* la diaspora somala viene visualizzata proprio nel capitolo iniziale del libro intitolato significativamente *Il disegno ovvero la terra che non c'è*.²⁴ La voce narrante, Igiaba, si ritrova seduta a un tavolo nella nordica Manchester a recuperare, per caso, i lineamenti di una Mogadiscio - la madre che non si deve dimenticare nel processo di recupero genealogico al femminile, come indicato da Luce Irigaray (234) - che insieme alla Somalia rischia di essere sfigurata non soltanto dalla crudezza degli avvenimenti della realtà attuale - "Xamar waa lagu xumeraeyay," Mogadiscio sei stata rovinata, recita una canzone di Axmed Naaji del 1991-92 e riportata in *Madre piccola* (145), - ma dall'oblio di chi è stato costretto a fuggire.

A disegnare Mogadiscio c'è un circolo familiare somalo con tre cittadinanze diverse: Igiaba che ha il passaporto italiano, il fratello di Igiaba e il figlioletto che hanno il passaporto britannico, il cugino che ha il passaporto finlandese, ma vive a Londra. I tre

²⁴ "Il disegno" (2005) è il titolo di un racconto di Igiaba Scego che ha come tema centrale quello della mappa.

adulti hanno forse perso l'illusione di poter ritornare in Somalia - al contrario della madre di Igiaba che tenta fino alla fine di costruire la propria casa a Mogadiscio, - ma non la consapevolezza che l'unico modo per far rivivere la Somalia e Mogadiscio sia quello di coltivarne il ricordo. Il disegno diventa allora una sfida: Igiaba, il fratello, il cugino, sanno di non poter tornare e l'affidabilità dei loro ricordi diventa quasi una prova di appartenenza. Igiaba rischia di essere scherzosamente alienata dal suo diritto di appartenere anche a Mogadiscio dai cugini, per via del fatto che era troppo piccola quando si trovava a Mogadiscio per ricordarla nel dettaglio.

Disegnare la città diventa, nel giro di pochi minuti, una specie di atto propiziatorio per allontanare l'oblio, evitare che i ricordi sbiadiscano e, infine, per tracciare in una dimensione collettiva una topografia che sia ri-costruzione dei ricordi e dell'identità comune: "Avevamo bisogno di quel disegno, di quella città di carta per sopravvivere." (21). Scrive Carole Boyce Davis "La migrazione crea il desiderio della casa, che a sua volta produce la riscrittura della casa. La nostalgia di casa, la mancanza di una casa, il rifiuto o il desiderio per la stessa, diventano fattori motivanti della sua riscrittura. La casa può avere un senso solo quando si sperimenta una dimensione di dislocazione da essa." (122)

La voce di un bambino innocente riporta alla consapevolezza, tuttavia, che quella Mogadiscio non c'è più:

Esiste questa città, mamma?" chiese Dek a Nura. Cosa dire? Avrei voluto abbracciare mio nipote e spiegargli che da diciannove anni quella città non esisteva più. ... La guerra ha distrutto tutto. Solo macerie. Ora lì ci sono cose

diverse. Non quelle della cartina. Quelle sono solo nei ricordi, nelle vecchie foto, nei racconti, nei siti internet in bianco e nero.(28)

Mogadiscio è morta come la Somalia e la mappa diventa un modo per celebrarla e resuscitarla nel ricordo: "E nessuno ha mai pensato di commemorare Mogadiscio. Lei è morta... Quando muore una città non ti danno nemmeno il tempo di pensare. Ma quel dolore è un cadavere, si decompone dentro di te e ti infesta di fantasmi." (24)

La mappa di Mogadiscio che propongono Igiaba, il fratello e il cugino propone un uso contrario a quello che della mappa si è fatto in Occidente fin dall'età moderna. Lo studioso Farinelli, attingendo all'idea di *Weltbild* formulata da Heidegger ²⁵ secondo la quale la *Weltbild* non è una "rappresentazione del mondo" ma piuttosto "il mondo concepito come immagine," sostiene che l'età moderna ha trasformato il territorio nell'applicazione della mappa. Si tratta di una forma grafica di lettura della superficie che è diventata la rappresentazione delle politiche territoriali esercitate nella realtà. Dunque, secondo il geografo, ciò che si subisce è "il potere ontologico di una rappresentazione che, pur rappresentandosi come un semplice mezzo, in realtà è da secoli appostata alle nostre spalle e influenza ogni nostra visione del mondo." (1992: 70)

Tracciare un segno sulla carta georeferenziale significa dunque trasformare quel segno in un atto politico, intenzionale, applicare connessioni e separazioni secondo un preciso progetto sul sistema sociale e l'ambiente naturale nel quale si inserisce, per organizzarlo. Tale logica di nominazione che non lascia spazio alla trasgressione - come illustrato nel caso del Giovanni Battista da Farinelli (1997: 9) - ha del resto animato tutta

²⁵ Si veda Heidegger 1976.

la storia della colonizzazione, che la cartografia ha accompagnato di pari passo con le conquiste territoriali.

Josè Rabasa sostiene che nel momento in cui i territori sono inclusi nella mappa, acquistano una “semanticità univoca.” (70) Il caso della Somalia ne offre un esempio eloquente: sul suo territorio sono stati tracciati confini arbitrari e iniqui che non hanno avuto in alcuna considerazione quelle che vorrei chiamare “semanticità polifoniche” delle terre somale. Il padre di Igiaba ricorda a tal proposito il grande sogno, nutrito all’indomani della Seconda Guerra Mondiale, dalla Lega dei giovani Somali: la Grande Somalia. La Lega voleva riunire in un solo stato i territori che erano stati smembrati colpevolmente dall’Occidente: l’ex Somalia italiana, l’Ogaden in Etiopia, l’NFD in Kenya, il Somaliland e il Gibuti (l’ex Somalia francese). Il padre di Igiaba aggiunge a tal proposito: “Le cinque punte della bandiera somala è simbolo di questo sogno di grandezza. Le cinque punte rappresentano le cinque zone in cui vivono i somali.” (43)

Per la voce narrante Igiaba, mappare Mogadiscio significa stravolgere la “semanticità univoca” della città e mappare le sfumature dei propri ricordi, delle proprie emozioni, e delle proprie origini. Se la mappa tradizionalmente si è sostituita alla “realtà” dello spazio, in questo caso sono le emozioni e i ricordi di quella realtà a reclamare una propria dimensione su quella mappa. Disegnare una Mogadiscio di carta, non significa imporre una propria logica di denominazione, ma ri-costruire le proprie radici attraverso una geografia dei ricordi. Per tale motivo, disegnare la sola mappa di Mogadiscio si dimostra un’operazione limitante e incompleta, come segnalato dalla madre di Igiaba: “La mappa non basta per fare la tua città ... Devi completare la mappa. Manchi tu lì

dentro.” (30) La mappa non serve più a quadrettare il pieno, ma a scoprire il vuoto, il buco da cui potrà emergere uno spazio di libertà.

La protagonista allora comprende che ha bisogno di rimappare la propria città d’origine, la madre da non dimenticare, che è costituita dalla sovrapposizione fra la scomparsa Mogadiscio e la *città eterna*: “Roma e Mogadiscio, le mie due città, sono come gemelle siamesi separate alla nascita. L’una include l’altra e viceversa. Almeno così è nel mio universo di senso.” (11) Igiaba sovrappone la mappa disegnata di Mogadiscio e i *post it* che si accalcano ad indicare i luoghi di Roma: “Appiccicai tutto intorno alla mia Mogadiscio di carta. Poi, io che non so disegnare, tentai di disegnare i miei ricordi ... Ne uscì fuori il disegno di una bambina ... La mappa era finalmente completa.” (34) Igiaba stravolge, dunque, la “semanticità univoca” della mappa di Mogadiscio e di Roma con-fondendone scandalosamente i confini.

Diaspore e Mediterraneo

L’atteggiamento dell’Italia nei confronti dei somali che fuggivano dalla guerra civile è stato orientato ad attingere in modo sostanziale alle strutture cognitive e comportamentali del proprio passato coloniale e a non riconoscere le proprie responsabilità, ma anche a rinforzare gli orientamenti degli stati nazionali europei in voga da almeno tutto l’Ottocento tesi a rinforzare quella che potremmo definire una “solidificazione” del Mediterraneo. Ali Farah nel racconto “Un sambuco attraversa il mare,” definisce la solidificazione del Mediterraneo attraverso l’immagine della

roccaforte riferita all'Italia - si tratta di un'immagine che torna anche nel romanzo "Madre Piccola":

Bisogna attraversarlo per accedere alla *roccaforte*, bisogna attraversare il mare mediano, mar Mediterraneo, il mare bianco per gli arabi. In tanti affrontano il mare bianco. Ma dalle mie coste, sul corno d'Africa, prima del mare bianco qualcuno sfida l'oceano su un sambuco. Vuole capire se è proprio necessario arrivare tanto lontano." (enfasi mia) (17)

In effetti, l'etimologia della parola roccaforte si riferisce a un'idea di fortificazione, di protezione: una roccaforte è una città fortificata, una rocca protetta da difese naturali e artificiali. Per estensione l'Italia è una nazione, uno stato territoriale centralizzato, per dirla con i politologi, che cerca di proteggersi, attraverso la trasformarzione del Mediterraneo e delle proprie leggi, con difese artificiali sentite come "naturali" di fronte all'"attacco" dei profughi Somali.

Tradizionalmente il Mediterraneo è stato un crocevia di culture, lingue, usanze e tradizioni che tuttavia, attraverso un processo d'appropriazione che affonda le proprie radici nella campagna napoleonica in Egitto, ha assunto la fisionomia di un *mare nostrum* invalicabile.²⁶ Si è trattato di un'operazione politica e culturale (si pensi alla rivivificazione del concetto di un Mediteranneo unitario ai tempi delle febbre coloniale europea e a quella di *mare nostrum* ai tempi dell'Italia liberale e fascista)²⁷ che ha

²⁶ Si veda Chambers, a tal proposito: "The Mediterranean ... is a construct and a concept that linguistically entered the European lexicon and acquired a proper name in the nineteenth century ... Napoleon's expedition to seize Egypt in 1798-99 from the Ottoman Empire was both a military and a cultural exercise, intent on not merely colonizing but also on fully appropriating the Orient." (12)

²⁷ Si veda Bono 2009.

determinato l'imposizione di una narrativa eurocentrica di progresso proprio sulla dimensione liquida del Mediterraneo. Chambers scrive a tal proposito:

In this history the Mediterranean comes to be suspended in a net woven by the objectification of alterity and the civilizing mission with which modern, "progressive" Europe has taken possession of the rest of the world. Whithin this frame the Mediterranean is transformed into an aesthetic and cultural measure: its very "backwardness" and difference hold up to modern Europe the mirror of a lost world of antiquity, uncontaminated nature, and pristine "origines." (12)

La funzione del Mediterraneo di spartiacque estetico e culturale, segnalato da Chambers, è stata successivamente "legalizzata" dalla promulgazione di leggi nazionali degli stati europei tese alla costruzione legislativa e socio-culturale di un Mediterraneo che si ergeva a muro di contenimento e di esclusione.²⁸ Inoltre, negli ultimi anni come notato dal geografo Ali Bensaâd (2006) si è assistito, da una parte, all'apertura dello spazio economico e dall'altra, alla chiusura brutale di uno spazio umano con evidenti conseguenze per coloro che sono costretti a varcare quegli spazi. La militarizzazione del Mediterraneo ha comportato la demarcazione brutale tra il mondo ricco e quello povero.²⁹

L'operazione politica, culturale e sociale che ha visto l'Europa erigere spartiacque legislativi, sociali e culturali ha volutamente oscurato le storie di mondi solo

²⁸ Il concetto di un'Europa che si forma per contrapposizione, come ha osservato Chabod (1995) emerge già ad opera del pensiero greco.

²⁹ Tale fenomeno costituisce la testimonianza che l'essenza stessa della globalizzazione viene criminalizzata e viene asservita alle esigenze dei vari potentati economici: esiste una giurisdizione, ma non sono accordati diritti a chi attraversa i confini nella direzione dell'Unione Europea. Si veda Rigo 2005; Petti 2007.

apparentemente lontani.³⁰ Sostiene Chambers (41) che i migranti, gli esuli, i rifugiati politici di oggi, per quanto così temuti e disprezzati dal razzismo e dalle leggi nazionali sono il ricordo storico del fatto che il Mediterraneo, ritenuto l'origine dell'Europa e dell'“Occidente”, è sempre stato parte di un altrove. Inoltre, la definizione di Chambers (39) di Mediterraneo come un “archivio” fluido e *in fieri* mette in luce come esso sia diventato nel tempo il libro fluido sul quale sono state scritte storie raccontate e non raccontate, ufficiali e ufficiose, repressive ed eversive.

Il Mediterraneo racconta di una lunga storia di eversione rispetto ai concetti di confini e stati nazionali. Le diaspore e la concezione di un Mediterraneo liquido e poroso condividono, a mio avviso, lo *status* di elementi eversivi. L'idea di un Mediterraneo non delimitato da confini rigidi è eversiva perché intacca il primato delle nazioni del Nord dell'Europa (cioè dell'Europa occidentale) che su quel mare hanno esercitato la propria influenza, hanno tirato i loro confini, hanno incluso e escluso comunità e popoli a proprio piacimento, imponendo una propria narrativa di progresso. In *Madre piccola* gli italiani sono definiti “mezzi africani” a rivendicare la porosità dei confini nazionali, a sottolineare i confini liquidi del Mediterraneo: “Gli italiani mi sembrano degli spacconi. Mezzi africani anche loro, mezzi africani come noi, si danno tante arie. Ci trattano così, spazzatura che pretende.” (81) Inoltre, il Mediterraneo produce quella che Cassano

³⁰ Si veda, per esempio, la nota descrizione di Braudel del Mediterraneo medievale come un “territorio liquido” nel quale i beni, inclusi gli schiavi, venivano mondializzati lungo tratte di mare e territorio che connettevano l'Africa, l'Europa e l'Asia. Si trattava dunque di quello che è stato definito un “sistema mondiale” che annoverava anche la schiavitù nel Mediterraneo (una storia consegnata ai margini dall'Europa occidentale). Sulla storia del Mediterraneo si veda Horden e Purcell 2000: 388-91. Sulla natura sistematica della schiavitù, si veda Epstein 2001, e in particolare alla nascita dello stato moderno (Venezia) si veda Davis 2004.

definisce un'”interruzione del dominio d'identità” (22), vale a dire che la fissità del territorio sul quale lo stato-nazione esercita il proprio potere imponendo logiche di assimilazione e identitarie, lascia spazio alla liquidità del mare-confine: “Questo mare a un tempo esterno e interno, abitato e guadato, questo mare-confine produce un'interruzione del dominio dell'identità, costringe a ospitare la scissione.” (24)

Cacciari definisce il Mediterraneo come “primo mare,” la cui caratteristica distintiva consiste in quella che vorrei definire la “promiscuità costituzionale” del Mediterraneo e del continente europeo. Il Mediterraneo, in tale ottica, non consiste in una distesa ininterrotta di acque, ma in una dimensione che contempla insieme mare e terra:

Il Mediterraneo mai nella storia europea, nota Cacciari, ha esercitato la funzione di confine, neppure quando l'Europa cristiana si confrontava duramente con l'Impero ottomano. Il Mediterraneo è stato sempre un mare nostro come bacino dello scambio, a volte pacifico, a volte anche aspramente bellicoso. Nell'opera *L'Arcipelago* Cacciari definisce il Mediterraneo come il luogo potenziale del dialogo e del confronto e recupera in una dimensione futura e futuribile l'idea di una bacino fecondo di scambi: “Il Mare per eccellenza, l'archi-pélagos, la verità del Mare, ... si manifesterà, allora, là dove esso è il luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte e tutte dal Mare intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte dal Mare arrischiate.” (16) Si propone, dunque, un Mediterraneo come spazio aperto, un mare Adriatico popolato da numerosissime lingue, isole, nomi, storie, tutte presenti, tutte potenzialmente in grado di arricchire.

Così come tutta la storia di Venezia è un ininterrotto dialogo con un mondo

sottomarino, ammonisce Cacciari, allo stesso modo la storia del Mediterraneo narra la propria particolare storia, le proprie leggende e le proprie favole. La possibilità stessa di un'Europa davvero unita si giocherebbe su questo terreno:

“L’Arcipelago europeo esiste in forza di tale duplice pericolo: risolversi in spazio gerarchicamente ordinato – dissolversi in individualità inospitali, “idiote,” incapaci di cercarsi e richiamarsi, in parti che nulla hanno più da spartire tra loro. Nell’Arcipelago, invece, città davvero autonome vivono in perenne navigazione le une versus-contra le altre, in inseparabile distinzione.” (21)

Le diaspore, allo stesso modo, minano alle fondamenta il concetto dello statonazione (Clifford 306–7) dal momento che lo Stato moderno si fonda sui concetti di frontiera/barriera e di cittadinanza, ovvero su una delimitazione rigorosa dello spazio e una definizione univoca della appartenenza. La diaspora, al contrario, ignora le frontiere, è indifferente al criterio dell'unità spazio-temporale, e si nutre di una “doppia appartenenza”. Ogni membro di una diaspora non è mai solo il cittadino del suo Paese, ma appartiene in varia misura anche a un altro “noi.”

Inoltre, le diaspore rappresentano il modello di un'identità di nazione che non ha bisogno di uno Stato per pensarsi o riconoscersi. Ogni diaspora costituisce l'esempio concreto che la forma Stato non è né l'unica né la più solida delle organizzazioni sociali dell'identità di un popolo. Per definizione, ogni diaspora è concretamente transnazionale e pre o post-statuale: si tratta di una comunità senza stato e senza territorio, dispersa, ma non per questo con un'identità più incerta o debole, come la straordinaria capacità di resistenza delle diaspore dimostra. Ciò che unisce gli esponenti della diaspora consiste

nel legame emozionale tra i diasporati. Friedman utilizza il concetto di “comunità immaginate” di Anderson per illustrare il ruolo che la consapevolezza dell’appartenenza a una stessa storia e a una stessa cultura gioca nelle comunità diasporiche:

Diasporas are “imagined communities,” to adapt the influential term Benedict Anderson developed to described the role of collective consciousness in the formation of the nation-state. The continuation of diasporas is related not to the fate of the nation-state but to a diasporic consciousness, an imagined community of the scattered held together by their shared sense of a distinct history and culture as a people and by obstacles to full assimilation in diverse host countries. (268)

Friedman sottolinea come i diasporati pur facendo parte degli stati-nazioni in qualità di cittadini altre volte come rifugiati politici, non sono collegati al fato degli stati che li ospitano. Nelle diaspore la persona si relaziona a un intreccio di reti personali garantite dal carattere arcaico e pre-contrattuale del legame con la “nazione” dispersa nella diaspora. Se l’essere cittadini sembra prevalentemente un contratto, l’essere membri di una diaspora è prevalentemente una appartenenza emozionale e di identificazione.

Ciò che accomuna le traiettorie delle diaspore e la dimensione liquida del Mediterraneo consiste dunque nella messa in discussione di una serie di concetti che non soltanto si sono cristallizzati, ma sono diventati concetti “naturalisti” e fondanti dell’Europa a Nord del bacino del Mediterraneo. Gli spostamenti dei popoli attraverso il Mediterraneo costituiscono, da un lato, la testimonianza viva di ciò che era il mare prima dell’”invasione” degli stati nazionali, dall’altro, mettono in evidenza la carica eversiva che accomuna le diaspore e un’idea che vorrei definire primigenia del Mediterraneo.

Entrambi affermano il concetto che forme alternative agli stati e ai territori degli stati-nazione possono esistere e costituiscono l'esempio che le realtà territorialmente definite non sono l'unica alternativa possibile di sopravvivenza dei popoli. Barni, una delle protagoniste-narratrici del romanzo di Ali Farah pone la questione dell'arbitrarietà della coincidenza tra popoli e territori (chiamato in questo caso paese) in una forma interrogativa: "... Non si sarebbe permessa, se non avesse saputo che ho a cuore il mio paese. Capisce il senso di quest'affermazione? A cuore il mio paese. Io mi sono interrogata su questa parola. Parola pesante e spessa di tanto significato. Paese comprende popolo, popolo comprende paese? È la stessa cosa?"(19) Tali realtà costituiscono, inoltre, l'alternativa alla logica coloniale e degli stati nazionali che si fondano sul dominio del territorio (una parola che non deriva da terra, bensì dal latino *terrere* - esercitare il potere), attraverso l'ausilio di linee geometriche senza spessore, latrici di separazioni e di aggregazioni di popoli spesso arbitrarie. Il Mediterraneo in tale ottica e nei romanzi analizzati trascende quasi lo *status* di luogo fisico e diventa una ricca metafora che descrive un nuovo e complesso spazio dove vengono superati confini e si dà vita a incontri culturali dove le diaspore non sono una dimensione invisibile da ricondurre nelle gerarchie e nelle strutture degli stati nazionali, ma piuttosto un modo diverso e antitetico di vivere la propria storia, di ricostruire una propria mappa emotiva, storica, politica e sociale e, in definitiva, di ridefinire la propria identità.³¹

³¹ Con la consapevolezza tuttavia, come ammonisce Edward Said a proposito degli esiliati, che si tratta di una processo storico, sociale e umano non scelto ed estremamente doloroso: "It is not true that the view of exile in literature and, moreover, in religion obscure what is truly horrendous: that exile is irremediably secular and unbearably historical: that is produced by human beings for other human beings: and that, like death but without death's ultimate mercy, it has torn millions of people from the nourishment of tradition, family and geography?" (139)

Attraverso i confini

Le diaspore rendono nulle non soltanto tutte le costruzioni occidentali legate all'idea di mappa, territorio, stati nazionali e cittadinanze, ma frantumano in modo impietoso e concreto ciò che è messo a guardia di tali costruzioni: i confini. Da un punto di vista concreto, i confini sono messi in crisi dal traffico di corpi che li attraversano in movimento spinti dall'autoesilio, dalla migrazione e dalla diaspora, portando turbolenza³² come evidenziato nei romanzi presi in considerazione. Tale turbolenza - vissuta come un'invasione dall'Italia - ha ingenerato e genera reazioni tendenti all'esclusione: la detenzione, l'espulsione, il rimpatrio o nuove forme di *apartheid*,³³ attuate tracciando il confine dell'esclusione e la conseguente codificazione legislativa dell'espulsione.

Il romanzo di Ali Farah e quello di Scego sono due romanzi sui confini e sul travalicamento di essi. In *Madre piccola* vengono ripetutamente attraversati i confini geografici - quelli della Somalia, dell'Italia e di altre nazioni europee e extraeuropee - talvolta in modo illegale con l'ausilio di un passaporto occidentale. In *La mia casa è dove sono* lo stravolgimento dei confini della mappa di Mogadiscio che si con-fondono con quelli di Roma diventa anche la metafora della con-fusione dei confini geografici e identitari di coloro che vivono la diaspora somala o appartengono alla cosiddetta "seconda

³² Per il concetto di turbolenza nelle migrazioni si veda Papastergiadis 2000.

³³ Si pensi ai CPT che rappresentano i ghetti, gli spazi dove viene praticata l'*apartheid*, la segregazione razziale, la separatezza dalla società civile del paese d'approdo.

generazione.”

Attraversare i confini, con-fonderli in questi romanzi non significa soltanto superarli, ma soprattutto sconfessarli. Se si pensa ai confini meramente geografici, ai confini geometrici e ortogonali che vengono superati, essi vengono oltrepassati così come viene superata l'idea di stato-nazione a cui sono stati messi a far da guardia, di un'identità fissa e cristallizzata riferibile all'idea di una cittadinanza ufficiale. Sconfessare i confini costituisce, inoltre, il momento di recupero sul piano simbolico di quella visibilità - nei termini di storie della Somalia, delle madri e delle figlie - che la disgregazione della Somalia ha paradossalmente concorso a conservare nella dimensione del ricordo delle protagoniste.

Scego in un suo articolo sull'Unità intitolato “*Dolore e sangue sul confine di speranza*” identifica la frontiera con il confine ³⁴ e dunque sottolinea come il confine, porti con sé un gravoso carico di sentimento di divisione e dolore:

Frontiera è una parola che mi mette a disagio. Porta un carico di morte che non posso ignorare. Ma so che devo partire da disagio per ricercare un'opportunità. In un qualsiasi vocabolario ci diranno che la frontiera in geografia e nel diritto internazionale è la linea di confine tra due stati. . . . Sento che questa parola è fatta di dolore. Ci sono frontiere storiche, geografiche, psicologiche, economiche, culturali, politiche. Quelle linee dividono un noi da un loro, un loro da un altro loro, me da me, me da te. Sulle frontiere la gente perde la vita in guerre inspiegabili... Frontiera fa rima con esclusione. Fa rima con paura. È una parola

³⁴ Sul concetto di confine e di frontiera nel contesto di varie discipline si veda Pastore 2007. Si veda anche Tanca 2011.

che crea nell'uomo e nella donna rabbia, frustrazione, depressione. Le parole mancano davanti ad una parola così carica di rancore. La frontiera ti obbliga a scegliere una parte, ti obbliga a separare e forse anche ad odiare. Sarebbe bello disinnescarla. Ma come? (2009)

Nei romanzi presi in esame, le diaspore e i loro movimenti nella dimensione fluida del Mediterraneo, è come se risemantizzassero l'ambito del confine e della frontiera e riproponessero l'idea premoderna di confine come fascia, come "zona di rispetto," come spazio nel quale avvenivano contatti tra culture e identità che non si riconoscevano né al di qua né al di là del confine e condividevano una zona di transizione.³⁵ Igiaba Scego abbraccia la definizione di frontiera di Gloria Anzaldúa che, in un'intervista, definisce appunto una frontiera futuribile e possibile nei termini di una "zona di rispetto," gravida di conseguenze positive. La frontiera costituisce per Anzaldúa "Il luogo o stato della coscienza dove tutti possiamo ascoltare e parlarci, dove le divisioni possono essere colmate, forse perfino sanate." (12)

³⁵ In alternativa alla categoria di confine, Fabietti propone la nozione di frontiera. Non più confini che mosaicizzano le realtà etniche ma frontiere permeabili, che diventano veri e propri laboratori di meticciamento culturale, luoghi - o meglio "situazioni" - nei quali le diversità trovano linguaggi comuni, si scambiano usi e si prestano costumi. La vita sulla frontiera, luogo di contraddizioni, luogo reale e simbolico in cui lo spazio fra gli individui si riduce a causa dell'intimità, è ben descritta dalle immagini di Gloria Anzaldúa: "Vivere sui confini e nei margini, tenere intatta la propria identità e integrità cangiante e molteplice, è come cercare di nuotare in un nuovo elemento, un elemento "alieno". C'è un che di esilarante nell'essere partecipi in un'ulteriore evoluzione dell'umanità, nell'essere "lavorata". Ho la sensazione che vengano attivate, risvegliate certe "facoltà" - ... - e certe aree addormentate della coscienza. Strano vero? E sì l'elemento "alieno" è divenuto familiare sebbene mai a proprio agio, né solidale con la richiesta sociale di sostenere il vecchio, riunirsi al gregge, andare col branco. No, non a proprio agio ma a casa." (21-22) Mezzadra, tuttavia, distingue la frontiera dal confine: la prima sarebbe uno spazio di transizione "in cui forze e soggetti diversi entrano in relazione, si scontrano e s'incontrano mettendo comunque in gioco (e modificando) la propria identità"; il confine, d'altro lato, "istituisce una linea di divisione a protezione di spazi politici, sociali e simbolici costituiti e consolidati. ... segno delle logiche di dominio connaturate alla dimensione della statualità." (83) Per il concetto di confine in ambito geografico si veda: Farinelli 1992; Petricioli e Collina 2000; Tagliagambe 1997; Zanini 1997.

Le protagoniste di questi romanzi si trovano ad attraversare confini plurimi: da quelli più dichiaratamente concreti come quelli geografici che spesso assumono la fisionomia di una barriera, a quelli più liquidi che investono l'identità, la cultura, la memoria, il genere e la classe sociale. Si varcano confini, si attraversano soglie in modo incessante e non certo per una coazione a ripetere: la dimensione esistenziale delle protagoniste le obbliga a negoziare continuamente la propria posizione. Dal momento che come scrive Anzaldúa: "In effetti, i confini (bordelands) sono fisicamente presenti ogni volta che due o più culture entrano in contatto, che persone di razze differenti occupano lo stesso territorio, che le classi inferiori, basse, medie e superiori si toccano, che lo spazio tra due individui si riduce a un' 'intimità.' " (19)

L'attraversamento fisico e simbolico dei confini delle protagoniste dei due romanzi permette loro di decostruire la cultura che li ospita, ma anche la propria, giungendo in tal modo ad osservarla con occhi e coscienza esterni (la madre di Igiaba si rifiuta di far praticare l'infibulazione alla figlia, per esempio). Questa consapevolezza permette di sviluppare prospettive multiple, letture del sé e dell'Altro che mettono in crisi i concetti psico-sociali di identità fisse, autenticità, ma anche concetti culturali binari di margine e centro, identità e differenza. Domenica, Barni, Igiaba, la madre di Igiaba, attraverso la decostruzione delle logiche di potere e di dominio, si posizionano in spazi ibridi all'interno degli interstizi della modernità, *in-between*, come direbbe Bhabha (1994) o in una posizionalità *mestiza*, come direbbe Anzaldúa (1987). Sono contemporaneamente fuori e dentro il margine e, vedendosi con gli occhi dell'Altro, sono altro a se stesse e possono quindi cominciare a guardare l'Altro non come totalmente

estraneo.³⁶

Ancora più spesso vengono attraversati i confini della propria identità precedente quando ci si rende conto, nelle parole di Nurrudin Farah, di essere diventato un Altro/Altra che si sente senza un luogo di riferimento, non al proprio posto, senza una patria/patria a cui poter tornare, che potrebbe condizionare anche la condizione di recupero della propria identità e della propria storia. Alla morte del proprio paese nel proprio sistema logico e affettivo, lo scrittore somalo Nurrudin Farah fa corrispondere la costituzione di un altro se stesso:

I ask what becomes of a person – indeed what becomes of a people – when the country-as-a-hypothesis cease to function. How full of tragedy, how full of inexpressible agony is the instant when it dawns on one that one's country does not exist any more, either as an idea or as a physical reality! I can remember when Somalia, the country of my birth, became dead to me in the construct of my logic, like a postulate that has been discarded. In that instant I felt at once displaced and incredulous, as though a mirror had broken. Eventually I would ask myself if on account of what had taken place, I became *another*.” (49) (enfasi nell'originale)

La consapevolezza della “morte” della Somalia, come nelle parole di Nuruddin

³⁶ È ancora Igiaba Scego a commentare sul concetto di frontiera e coscienza mestizia di Gloria Anzaldúa nell'articolo comparso sull'Unità: “La frontiera andrebbe attraversata e riattraversata ci dice Gloria. Prima dentro noi stessi e poi fuori da noi. Lei si definiva scrittrice femminista, chicana, tejana, patlache (parola nahuatl per lesbica) di Rio Grande Valley, nel sud del Texas. Così metteva in connessione i suoi vari esseri. Il suo essere Messico e Stati Uniti insieme. Rio Grande Valley poi è un simbolo di duplicità, è il fiume che separa il Messico dal Texas, un paese abitato dai messicani molto prima dell'annessione agli Stati Uniti. Dicendo patlache poi fa coming out nella lingua antica degli aztechi. Decostruisce la Anzaldúa e lo fa dai punti più dolorosi. È dalla spaccatura che si deve cominciare. Questa autrice sembra che ci dica: cominciate dal potere egemonico dei paesi ricchi, dai traffici di armi che usano i confini a loro piacimento, a quelli che si ingrassano con il crimine organizzato, cominciate dai gommoni affondati, dai corpi che per una speranza fanno viaggi sotto i camion perché in Afghanistan noi esportiamo «democrazia». E solo facendo così che la frontiera diventa un'altra cosa.” (29 luglio 2009)

Farah, non impedisce ai personaggi, tuttavia, proprio in virtù di tale consapevolezza di recuperare attraverso modalità diverse e con una consapevolezza diversa della propria cultura di appartenenza, le storie delle proprie madri – una genealogia al femminile - e della propria madre Etiopia che diventa anche dominio della sospensione di un passato cristallizzato attingibile soltanto nel ricordo.

Sconfinare nella doppiezza in *Madre piccola*

Domenica-Axad, attraversata dai confini dentro di sé, nata da padre somalo e madre italiana, “nata-insieme, nata-mescolata.” (95), occupa un posto tutto speciale nel romanzo *Madre Piccola*. Da bambina, vive con difficoltà la propria doppia identità, persino nel nome. È per questo che Barni la chiama Axad, “come la radice araba dell’uno.” (239) Trasferitasi in Italia con la madre italiana, Domenica si trova ad affrontare la malattia psichica della donna; a cancellare il suo passato trascorso in Africa; a soffrire a sua volta di disturbi autolesionisti; a trovarsi per caso nella diaspora somala e, infine, a girare per il mondo per realizzare un documentario sui suoi connazionali. Nel mezzo del proprio girovagare incontra Taageere, lo sposa, e poi partorisce il figlio concepito con lui che, tuttavia, viene sentito e definito come un figlio della comunità.

Se Domenica Axad non sceglie la propria condizione iniziale di essere una creatura metà somala e metà italiana, nello svolgimento del romanzo, la donna varca deliberatamente un numero consistente di confini. A tal proposito è illuminante ciò che accade riguardo al suo nome. Domenica Axad sceglie, a seconda delle circostanze, di

chiamarsi con il nome doppio, con quello italiano oppure con quello somalo.” La domanda del nome è qualcosa a cui impariamo a rispondere subito. Io? Una doppia risposta: Domenica o Axad, come preferisci. ... Domenica mi sta così male? È ingombrante, a volte mi ingombra. Alternativamente o l’uno o l’altro. A seconda che il mio umore scelga attinenza o estraneità. Voglio rimarcare quel lato diverso? Allora sono del nome che ti è estraneo.” (128) Il doppio nome, dunque, non segnala soltanto il doppio sguardo e la doppia appartenenza di Domenica Axad, ma anche la possibilità che lei scelga di varcare, anche se solo apparentemente, il confine della doppia appartenenza. Di volta in volta la protagonista sceglie di riferirsi pertanto solo a una parte di se stessa, mettendo in discussione, in tal modo, la sua appartenenza a un centro univoco.³⁷

Nel suo continuo girovagare fisico e mentale, Domenica sottolinea la difficoltà di essere in una situazione non scelta di doppiezza e la necessità di costruire appartenenze: “Tutti nei momenti difficili ci inventiamo appartenenze.” (111) Una situazione che mette in luce il fallace postulato dell’identità come blocco monolitico:

“Dovevo continuare a sentirmi inopportuna sempre e dovunque? Mimeticamente ero vissuta. Ora quei nodi amari delle mie insonnie – costellazioni di rifiuti – dovevano diventare il mio perno. Barni, sai della solitudine? Quello che io da sempre combatto è questo abbandono. Io appartengo? Perché dosare, calibrare gli ingredienti che ci compongono è molto, molto pericoloso (123).

Taagere fa coincidere con il possesso del passaporto da parte di Domenica la

³⁷ I titoli dei capitoli che la vedono come voce narrante, *Preludio-Domenica Axad*; *Axad*; *Domenica*, indicano i diversi momenti della vita del personaggio femminile. Essi segnalano, infatti, la doppia appartenenza vissuta nell’infanzia tra Italia e Somalia, il vivere nella diaspora somala, il ritrovarsi con la cugina e la nascita del figlio in Italia.

libertà di muoversi, il libero attraversamento delle frontiere che coincide con una sua diversa collocazione nel mondo: "Non avere alcun passaporto" scrive Braidotti "o averne due o magari tre non sono affatto situazioni equivalenti: sono mappature precise del proprio collocamento nel mondo." (15) ³⁸ La donna, tuttavia, è come ne se sconfessasse il ruolo in una dimensione individuale e privata. Domenica è la privilegiata, colei che è in possesso di un passaporto italiano, di un documento "ufficiale" - un "passafrontiere" (126) come lo definisce lei stessa - che la esclude dallo *status* di clandestina e la allontana dalla possibilità di procurarsi documenti falsi come il cugino Libeen. Tuttavia, la protagonista presta il proprio passaporto, e dunque la propria identità ad altre donne. Da un lato, rende possibile a queste ultime di varcare i confini con la pretesa di una finta ufficialità, dall'altro, dimostra a sua volta l'infondatezza della finzione del concetto di cittadinanza che seleziona, esclude e marginalizza anche di fronte a un'emergenza umanitaria come la diaspora somala. Il fardello della doppiezza diventa allora un vincolo di comunanza con altre donne: "Ho imprestato la mia identità ad altre donne. La mia doppiezza, l'essenza che sfugge stava rivelandosi utile." (127)

Domenica Axad, dopo la tragica esperienza di guerra a Mogadiscio e dopo essere rientrata con l'ultimo volo di linea a Roma, in compagnia del cugino Libeen, sceglie di vivere la diaspora somala. Insieme a Libeen abbandona l'Italia e si reca nei Paesi Bassi.

³⁸ A sottolineare l'assoluta necessità del passaporto al di qua del Mediterraneo, Ali Farah scrive nel suo racconto "Madre Piccola": "Quando sono riuscita a scappare sono arrivata al Cairo. Allora non c'era bisogno di documenti per entrare in Egitto. Poi sono venuta in Italia e qui sì che serviva il documento." (47) Nel racconto la scrittrice sottolinea anche l'assurdità della mancanza dello *ius soli* (argomento in auge nel dibattito politico, anche in questo periodo) in Italia che di fatto rende il figlio della narrante un "estraneo," un Altro, in possesso del passaporto somalo.

Varca i confini geografici, ma soprattutto quelli temporali, alla ricerca di un passato, delle radici somale che vuole recuperare: “Cercavo, dentro di me, le radici delle esistenze. Volevo recuperare, disordinatamente. Disordinata è stata la mia vita. Ora, forse, un po’ di pace.” (98) La diaspora allora diventa per Domenica Axad, un attraversamento fisico e simbolico dei confini tra un presente italiano e un passato somalo che negli anni dell’adolescenza, una volta trasferitasi in Italia, ha cercato di cancellare con ferocia. Lo spostamento tra diverse nazioni del mondo (in Europa e in Nord America), diventa paradossalmente il viaggio di ritorno nella Somalia dei propri natali. Lo scenario esterno, le diverse nazioni abitate importano poco, lo spostamento implica l’attraversamento e il recupero di una mappa di legami umani che legano la comunità somala della diaspora. Si tratta di una situazione che le permette di essere insieme Domenica e Axad: “ Sono diventata poliglotta, ho riesumato il somalo e l’atavica attitudine al nomadismo, *ho riallacciato i fili e li ho saldati*” (enfasi mia) (252)

Domenica Axad attraversa ancora i confini per dare alla luce suo figlio. Sebbene il bambino sia stato concepito in Nord America, non è importante che ci sia il padre Taagere, ma piuttosto che nasca, con l’aiuto di Barni, in Italia: “Terra di mia madre di cui conosco i risvolti della memoria, segreti della parola.” (135)

La maternità di Domenica e la sua scelta di far nascere il proprio figlio nella terra della madre, sottolinea e amplifica il tema della maternità che rappresenta uno dei temi fondativi a partire dal titolo stesso del romanzo. In Somalia la zia materna si chiama *habaryer*, madre piccola, appunto. La parola descrive il sistema familiare somalo strutturato sulla famiglia allargata e, in particolare, su un gruppo di donne legate da

parentela che si incaricavano di tirare su la prole insieme alla genitrice. Ecco perché essere zie, soprattutto zie materne, sorelle delle madri, equivaleva ad essere piccole madri. La parola *habaryer* dunque è il simbolo di una solidarietà tutta femminile che nel libro è descritta in molti episodi e trova la sua massima esplicitazione nel rapporto tra Barni e Domenica Axad. Tale ruolo, dopo la presa di potere di Siad Barre e soprattutto con la guerra civile del 1991, ha assunto un funzione importantissima dal momento che sia le madri di famiglia che i padri di famiglia si sono allontanati dalla Somalia in cerca di fortuna.³⁹

Il figlio di Domenica-Axad, di quella ragazza di madre italiana e padre somalo, di quella ragazza che si sente un'anomalia, che rifiuta l'Italia per perdersi nel flusso della diaspora, appartiene anche alla Somalia. Domenica-Axad sceglie di chiamarlo Taariikh - come il padre rimasto in Somalia e morto per la causa somala - ossia una parola che sia in arabo classico sia in somalo significa storia e anche storia familiare.

Non è soltanto il nome, tuttavia, a segnare l'appartenenza del piccolo Taariikh anche alla storia somala. Domenica-Axad decide di far circoncidere il figlio, vale a dire di segnare sul suo corpo questa volta i confini dell'appartenza anche alla Somalia: "... Se infine ho deciso quello che ho deciso è stato per non impedire a mio figlio di appartenere. Io dovevo segnare questa appartenenza sul suo corpo." (258)

L'ultimo atto di attraversamento di rigidi confini emozionali si compie nell'epilogo, quando Barni descrive il ritorno di Domenica e del bambino, in sua

³⁹ A proposito del ruolo delle donne nella società somala prima e dopo la guerra si veda Gardner e Bushra 2004.

compagnia, alla casa della madre: “A mano a mano, superando i confini, a mano a mano, ridiscendendo.” (267)

Donne sconfinare in *Madre Piccola*

Se gli sconfinati entro i nostri confini mettono in crisi l'idea di confine, i personaggi femminili del romanzo *Madre Piccola*, le “sconfinare” della diaspora somala mettono in crisi anche l'architettura che struttura i confini fra generi e i confini di classe fra donna e donna. L'attraverso dei confini, in tal modo, per alcune protagoniste femminili del romanzo non si configura soltanto come un viaggio di riappropriazione della visibilità della propria storia e della propria cultura, di una genealogia la femminile - sono loro le depositarie di una forza vitale che permette loro di vivere nella dislocazione esistenziale e spaziale della diaspora, - ma anche come un superamento del loro ruolo nel paese d'origine.

In *Madre piccola* vengono attraversati e violati i confini fisici e ideali di un'idea di casa che fa perno sull'elemento maschile. Costrette a fuggire dalla patria/matria d'origine, molte delle protagoniste varcano anche i confini – o si dovrebbe parlare piuttosto di confino? – dello spazio domestico che in patria viene loro assegnato, stravolgendo, in tal modo, l'assetto tipico delle famiglie somale.

Barni, protagonista e narratrice nel romanzo, è una donna indipendente (è stata sposata in passato) che ha rinunciato alla famiglia, pone il lavoro al primo posto e lo trasforma in una specie di missione di solidarietà verso gli altri. È un'ostetrica, fa nascere

bambini, ma in alcuni casi aiuta anche a far rinascere le anime degli adulti: “Vivo a Roma da anni ormai. Mi trovo bene.” Afferma la protagonista: “Ho la mia casa, i miei amici, la mia professione. Del passato è rimasto ben poco ... Per me, ciò che conta è riuscire a lavorare. L’intensità aiuta a pensare di meno. Fare l’ostetrica è sempre vivere in emergenza. Certo, volendo ci si può limitare all’orario di lavoro, ma se hai un pizzico di coscienza è tutta un’altra cosa.” (17-18).

Le donne della diaspora escono di casa e, nonostante la parola casa non si associ più a una idea di permanenza e totale appartenenza, come in passato in Somalia, sono in grado di sopravvivere grazie a quelle che Barni denisce “coordinate fisse”: “Perché vede, per noi donne, alla fine, quelle coordinate fisse, la casa, la quotidianità, la maternità, l’intimità dei rapporti, sono come paletti che ci salvano dallo smarrimento.” (33)

Se da una parte, le donne supportano economicamente le famiglie con il loro lavoro ed emotivamente con la loro forza d’animo straordinaria, i protagonisti maschili una volta attraversati i confini vivono un disorientamento persistente rispetto al loro ruolo che si esprime in un sentimento di fragilità, debolezza e inadeguatezza: “È così difficile per i nostri uomini inventarsi un ruolo. Ridefinirsi. Adattarsi. Accettarsi. Umiliarsi.” (33)

La situazione esistenziale di Taagere viene descritta significativamente attraverso la formulazione di frasi sintetiche dal sapore icastico. Il protagonista-narratore, nei lunghi dialoghi telefonici con la moglie Shukri che gli chiede il divorzio, esprime tutto il proprio vuoto esistenziale, acuito dal sentimento di “non sentirsi uomo” in associazione alla lotta resistenziale e alla famiglia: “Stare solo a lungo: bruciore di ferita malmedicata. Mi manca la resistenza. Sento il bisogno di radici, oggi. Una famiglia. Una famiglia, di

nuovo. Sentirmi uomo nel ruolo di uomo. Occuparmi di qualcuno diverso da me, essere un uomo di cui fidarsi.” (71) L’enunciazione franta e disarticolata riproduce la vita spezzettata del protagonista che non riesce a ritrovare un filo rosso nella frantumazione delle tante tessere disseminate nel mosaico della propria esistenza di diasporato.

Shukri, che ha contratto in Italia un matrimonio con un uomo bianco e chiede costantemente il divorzio a Taagere nella forma del rito islamico, a sua volta, varca molti confini. La donna oltrepassa i confini della sudditanza a un marito somalo inaffidabile, quelli della decenza, secondo l’assetto patriarcale somalo, quelli della divisione tra colonizzatore e colonizzato, come sottolineato in modo impietoso da Taagere: “Credi di imbrogliare tutti con le tue buone maniere, ma sai cosa pensano, vero? Pensano tutti, che stai con un *gaal* e quindi sei una *sharmutto*.” (70)

Il panorama che emerge dal romanzo è quello di uno sconfinamento delle protagoniste femminili che non coincide soltanto con una dislocazione esistenziale, ma anche con una rinnovata consapevolezza di se stesse che si svincola dall’ambiente patriarcale del paese d’origine. La situazione di estremo disagio provocato dalla diaspora mette in luce anche che i personaggi femminili nello sconfinamento, grazie a quelle serie di coordinate fisse di cui parla Barni, hanno saputo rimappare una propria geografia del sé nella quale viene compresa una genealogia al femminile che coincide anche con una nuova consapevolezza. Taagere, invece, come tanti altri personaggi maschili nel romanzo, sradicato dell’ambiente nel quale tradizionalmente esercitava la propria mascolinità ha perso le proprie coordinate vitali ed è sconfinato in un abisso esistenziale nel quale sopravvive a fatica.

Sconfinamenti in *La mia casa è dove sono*

In *La mia casa è dove sono* l'attraversamento dei confini nell'opera viene concettualizzato attraverso l'immagine della mappa sovrapposta. La collisione e la confusione delle mappe di Roma e Mogadiscio rende su un piano reale e simbolico la dimensione di doppia appartenenza di Igiaba. La protagonista non è “mescolata” come Domenica Axad, da un punto di visto squisitamente fisico, ma lo è come Domenica Axad da un punto di vista identitario ed esistenziale.⁴⁰

La protagonista vive sospesa, come molti nella sua situazione, tra due dimensioni e culture diverse. Da una parte definisce la Somalia come madrepatria (129) e si sente parte del *noi* del popolo somalo della diaspora: “Anche *noi* della diaspora siamo prigionieri. C'è una parte di noi che è rimasta nella madrepatria”(132) (enfasi mia) Dall'altra, quando cerca di riempire i puntini di sospensione di una eventuale risposta alla domanda “cosa significa essere italiana per te,” sente di non essere in grado di dare una definizione univoca di se stessa. Igiaba, la voce narrante, sente di essere il fulcro e il crocevia di culture, lingue e *modus vivendi* molto diversi e testimonia di un'identità

⁴⁰ Il tema dell'identità multipla pervade tutte le narrazioni di Igiaba Scego a partire da suoi primi racconti. Nel racconto “*Salsicce*,” la narratrice pone la questione dell'identità somalo-italiano con evidente ironia “Quella domanda odiosa sulla mia identità del cazzo! Più somala? Più italiana? Forse 3/4 somala e 1/4 italiana? O forse è vero tutto il contrario? Non so rispondere! Non mi sono mai ‘frazionata’ prima d’ora, e poi a scuola ho sempre odiato le frazioni, erano antipatiche e inconcludenti (almeno per la sottoscritta)” (28). Nel racconto “*Dismatria*” la protagonista usa la metafora dell'andamento delle persone che camminano per strada per definire la propria identità con il trattino: “A Roma la gente corre sempre, a Mogadiscio la gente non corre mai. Io sono una via di mezzo tra Roma e Mogadiscio: cammino a passo sostenuto (5).

frazionata e multiforme:

Che significa essere italiano per me... una domanda che batteva come un viandante sconosciuto alla porta di casa: io ho provato a scriverla una risposta. Essere italiano per me... Una risposta, poche righe, qualche secondo per digitare sulla tastiera. Ma non mi veniva in mente niente. Non avevo una risposta. Ne avevo cento. Sono italiana, ma anche no. Sono somala, ma anche no. Un crocevia. Uno svincolo. Un casino. Un mal di testa.” (158)

Nel tempo la protagonista si è accorta che cercare di riempire quei puntini di sospensione e di incertezza con affermazioni univoche sarebbe stato un esercizio inutile. Tuttavia, raccontare una storia diventa il modo di ripercorrere e rimappare il proprio percorso esistenziale. Così come la diaspora somala è costituita idealmente da mille pezzi di storie, allo stesso modo le storie di Igiaba sono dei brandelli di memoria che non devono essere rincollati:

Io ho provato qui a a raccontare brandelli della mia storia. Dei miei percorsi. Brandelli perché la memoria è selettiva. Brandelli perché la memoria è come uno specchio frantumato. Non possiamo (né dobbiamo) rincollare i pezzi. Non dobbiamo fare la bella copia, ordinarli, pulirli da ogni imperfezione. La memoria è uno scarabocchio.” (159)

Alla stregua di uno specchio frantumato, dunque, la storia di Igiaba è un insieme di frammenti che non deve essere ricomposto: riportare all'unità qualcosa di costituzionalmente disgiunto sarebbe solo un vuoto esercizio intellettuale oltre che una forzatura. Attraversare confini e frontiere non solo fisici, incrociarsi, scontrarsi, creare

nuovi spazi che prendono vita dagli interstizi liberi dalle incrostazioni culturali, sono elementi che caratterizzano il cammino di Igiaba.

L'intrecciarsi e il sovrapporsi dei confini delle proprie storie viene trasposto anche nella veste formale dell'opera. Igiaba Scego definisce il proprio testo un *memoir*. Il *memoir* è un genere letterario privilegiato per l'auto-narrazione che non si interessa a raccontare la verità fattuale, ma piuttosto la verità emotiva che scaturisce dagli eventi vissuti. Barrington sottolinea, infatti: "A memoir does not narrate a factual truth but more an emotional truth." (65) Inoltre, sottolinea Caterina Romeo: "Lo spostamento dell'attenzione che il *memoir* mette in atto rispetto all'autobiografia - dall'oggettiva realtà dei fatti alla soggettiva autenticità del ricordo, dal soggetto individuale al soggetto collettivo - attribuisce al *memoir* un carattere di democraticità e lo rende un genere letterario largamente praticato da soggetti tradizionalmente marginalizzati." (33) A differenza dell'autobiografia, ormai standardizzata e riconoscibile, il *memoir* è meno definibile, anzi mette in discussione alcuni punti fermi dell'autobiografia tradizionale, come la continuità temporale e strutturale. Grazie ad esso una memoria storica e in questo caso, una genealogia femminile, prevalentemente ignorata dalla cultura dominante, viene finalmente recuperata. Privo di un inizio e una fine ben definiti, non ancorato ad alcun ordine cronologico all'interno della narrazione, il genere si presta perfettamente ad una narrativa del ricordo - di per sé discontinuo - e che pone l'attenzione su aspetti che potrebbero apparire irrilevanti. La rilevanza della dimensione personale e del ricordo accordata alla narrazione del *memoir* consente anche la riscrittura della storia da un punto di vista non ufficiale. In effetti, la narrativa di Igiaba Scego che si nutre della separazione

e della frattura, elementi centrali nell'esperienza dell'autrice e della narratrice, acquistano anche una forte valenza politica di contrasto rispetto a una versione unificante della storia, dell'idea di cittadinanza e porta al recupero di una memoria italiana e somala che è stata per molto decenni anfibia rispetto alla questione coloniale.

La scelta del genere del *memoir* consente anche all'autrice una disposizione del testo che reproduce proprio nella sua organizzazione e nella sua struttura, la disarticolazione rispetto all'elemento cronologico e l'enfasi, invece, dell'emozione, del ricordo e della riscrittura della Storia. Il percorso esistenziale della protagonista viene raccontato nelle ultime pagine dell'opera, mentre nelle prime pagine trova posto il recupero del passato familiare, della genealogia al femminile e di quello della propria patria a segnalare forse simbolicamente che è impossibile definirsi senza il recupero del proprio retroterra culturale e storico. Le "storie" raccontate prima di raccontare Igiaba nell'opera servono ad affermare che Igiaba non viene dal nulla così come le storie raccontate dalla madre durante l'infanzia avevano la finalità di neutralizzare il razzismo e l'esclusione che caratterizzavano la vita scolastica della bambina: "Le sue storie avevano un obiettivo: voleva farmi capire che non venivamo dal nulla; che dietro di noi c'erano un paese, delle tradizioni, una storia." (152) Inoltre, quelle stesse storie la partoriscono di nuovo - "con i suoi racconti mi ha reso persona. In un certo senso mi ha partorito di nuovo" (153) - e le fanno valicare il confine della consapevolezza di se stessa. Igiaba non deve aspirare a essere trasparente né augurarsi di essere anonima come gli altri, ma deve accogliere in sé la differenza e le storie della Somalia che sono parte della sua differenza. Proprio nella scuola, spazio-fuori casa, microcosmo della realtà

esterna in cui si concentrano le opportunità e gli ostacoli offerti dal nuovo paese, Igiaba sperimenta l'attraversamento di un nuovo confine. Si tratta di un confine che Igiaba bambina valica anche grazie alla maestra che la incoraggia ad uscire dalla sua testarda afasia - una risposta agli insulti dei compagni - raccontando molte storie, tra le quali quelle della lontana Somalia: "Fu grazie alla maestra che capii per la prima volta che le parole hanno una forza incredibile e che chi parla (o scrive) bene avrà più chance di non restare da solo." (156) Le parole contenute nelle due lingue che parla la protagonista riemergono alla fine del suo processo di crescita e rivendicano la loro forza. Il somalo non è più la lingua da accontonare in favore dell'italiano, per un disperato desiderio di integrazione, ma l'altra lingua madre insieme all'italiano: "Ora posso dire di avere due lingue madri che mi amino in egual misura. Grazie alla parola ora sono quella che sono." (156) ⁴¹ Igiaba ha accettato a tutti gli effetti di varcare i confini tutti i giorni, come una "pendolare fra mondi dissonanti." (Della Zuanna, Farina, Strozza 62-3).

La condizione di mescolanza di Igiaba ha radici rintracciabili non solo nella sua condizione esistenziale, ma anche nel suo passato familiare. Suo nonno traduttore di Rodolfo Graziani, inaugura di fatto la dimensione di *in-betweenness* che investirà tutte le generazioni successive. Il nonno è un ponte tra le due culture e vive la divisione tra il fascismo italiano che gli procura da vivere e la resistenza somala; suo figlio, il padre di Igiaba, è diviso tra le lotte indipendentistiche della Syl e il percorso di formazione italiana; Igiaba stessa è frammentata e unita dalla nascita dalla sovrapposizione di Somalia e Italia.

⁴¹ La lingua ha rappresentato per la protagonista il primo e più evidente segno di diversità al punto che Igiaba bambina si rifiuta di rispondere alla madre in somalo quando capisce che quei suoni così diversi dall'italiano le conferiscono l'*habitus* della diversità. Si vedano, in particolare, le pagine 149-153.

Anche il lato familiare materno, caratterizzato dal nomadismo, rappresenta un altro aspetto dell'identità multiforme della protagonista e acquisisce un'importanza fondamentale per la voce narrante dal momento che la madre di Igiaba è di fatto Altra prima in Somalia e poi in Italia. Il travalicamento dei confini della madre di Igiaba viene descritto nell'opera attraverso il concetto della "rimappatura." La madre di Igiaba è un'esule che ha dovuto ogni volta reinventarsi "ha dovuto ridisegnare la sua mappa." (56) "Sì rimappare. Non ricostruire, non rinnovare, ma rimappare. Tracciare una sua nuova personale geografia. Doveva tracciare nuove linee, nuovi margini, altre parabole. Lo spazio intorno stava cambiando ancora una volta." (59) ⁴² Accostata all'elefantino del Bernini di Piazza della Minerva - un rimando marmoreo alla condizione della donna - la madre viene definita un'esule dalla figlia Igiaba: "... Quell'elefantino ha lo stesso sguardo della mia mamma. Non può tornare, non può dissetare la sua angoscia. L'esule è una creatura a metà. Le radici sono state strappate, la vita è stata mutilata, la speranza è stata sventrata, il principio è stato separato, l'identità è stata spogliata." (55)

Igiaba racconta dei vari attraversamenti della madre. La protagonista attraversa il confine per una prima volta quando una prima frontiera, viene tracciata, suo malgrado, sul suo corpo attraverso l'infibulazione. La donna attraversa il confine una seconda volta quando abbandona le boscaglie e la vita nomade e si stabilisce nella rivoluzionante stanzialità di una casa a Mogadiscio. Si è trattato di un cambiamento radicale, anche se è avvenuto nello stesso paese: "Ma per mia madre fu un cambiamento radicale. Un

⁴² Igiaba, si definisce "mappa" di sua madre e ne manifesta tutta l'importanza dal momento che lo associa al rifiuto della madre di farle praticare l'infibulazione.

terremoto che la portò a modificare tutto della sua esistenza; anche le parole e i gesti assunsero un sapore nuovo... La casa era una, sempre quella. L'indirizzo entrava per la prima volta nella vita di mia madre con un'evidenza che la lasciava attonita." (67) Infine, la madre di Igiaba varca il confine per la terza volta quando si stabilisce in Italia e insieme al proprio *status* esistenziale, di genere e sociale, vede mutare anche il ruolo della casa. La casa a Roma è costituita da dimore temporanee che minano radicalmente le due esperienze pegresse di dimora che la madre di Igiaba aveva fatto. Da una parte, le case abitate a Roma sono temporanee e tale attributo le potrebbe avvicinare alla mobilità della vita nomade, ma nella capitale la temporaneità è una condizione subita e non voluta dalla protagonista. Dall'altra, proprio per le nuove problematiche connesse all'idea stessa di avere un proprio pezzo di mondo domestico e per questo fisso e stabile, nella capitale, la casa a Roma cessa di essere per la protagonista il fulcro delle restrizioni di una vita sedentaria.

La madre di Igiaba in attesa del ritorno del marito dagli innumerevoli quanto infruttuosi viaggi, assume le veci di capofamiglia. Lo *status* di creatura sospesa insieme alla figlia (115) non le vieta, tuttavia, di trovare la forza di varcare il confine dell'isolamento. Varca i confini della rispettabilità di una scala sociale che li aveva visti ai vertici - riconoscendo la caduta: "eravamo poveri" (114) - e trova la forza di varcare, ancora una volta, la soglia di una delle innumerevoli dimore temporanee a Roma, per recarsi alla Caritas e garantire in tal modo la sopravvivenza alla figlia e a se stessa.

Alla vigilia della guerra civile, la madre di Igiaba varca i confini dello stato italiano per recarsi in Somalia e preparare in tal modo il ritorno definitivo nell'amata

matria. Il suo viaggio di ritorno in Somalia si profila come la fase finale di quel processo di ri-costruzione mentale della visibilità della propria cultura e del proprio “mondo,” attuato attraverso la diaspora. L’attraversamento fisico del confine, al contrario di quello degli esiliati e dei diasporati, avviene con un bagaglio contenente il sogno di una casa significativamente chiamata *laba dhagax* “Letteralmente in somalo *laba dhagax* significa “due pietre,” simbolicamente per mamma erano le due pietre dove avrebbe eretto la sua vita futura.” (141). Lo scoppio della guerra civile rende evidente che qualsiasi progettualità legata a uno spazio domestico in Somalia è inattuabile. Così le due pietre rimangono una ferita, una maceria che configura il luogo della memoria come un “relitto” (Assmann 2002: 364) che tiene costantemente vivo il passato. “Mamma non si immaginava che *laba dhagax* sarebbe diventato per tutti noi il simbolo della perdita. Due pietre rimaste in piedi dopo il terremoto.” (141)

Diaspore e colonialismo

Il fenomeno della diaspora somala affonda le proprie radici in una drammatica situazione politico-economico-sociale che a sua volta affonda le proprie radici nel passato coloniale. Sarebbe riduttivo e “coloniale” interpretare la storia postcoloniale delle popolazioni, dei territori, degli stati usciti dalla dominazione italiana soltanto o prevalentemente alla luce della storia del colonialismo italiano. Tuttavia, ci sono elementi innegabili e cruciali nella vita dei paesi del Corno d’Africa che rimandano a precise responsabilità che trovano la loro origine nell’espansione coloniale italiana: i conflitti per

i confini tra Eritrea ed Etiopia e tra Somalia ed Etiopia e l'implosione della Somalia, la scarsa scolarizzazione e la mancata formazione di una classe dirigente. "La fase coloniale, poi," scrive Nicola Labanca "ha avuto un peso importante nella storia del sottosviluppo, dell'urbanizzazione sregolata, della crescita demografica e della stratificazione sociale dei paesi poi indipendenti e decolonizzati." (475) Mi sembra, dunque, che le cause ascritte alla responsabilità italiana siano state determinanti nella storia recente della Somalia e non ultimo nella guerra civile e nella diaspora conseguente. *Madre Piccola* e *La mia casa è dove sono* non possono fare a meno di dialogare in modo quasi incessante con il loro passato, compreso quello coloniale. A volte si tratta di rimandi espliciti, altre volte di sottili rimandi che hanno la finalità di ricostruire una sorta di genealogia della propria storia e anche della propria sofferenza.

Naufragare nell'indifferenza

Nel romanzo di Ali Farah il rapporto stretto che intercorre tra la diaspora e il passato coloniale si intravede in filigrana nei racconti delle vite raminghe dei protagonisti, nella difficoltà d'integrazione nel paese ospitante, nella decisione di trasferirsi in nazioni che garantiscono sussidi. Gli accenni diretti sono pochi all'interno della narrazione, sebbene si carichino, proprio per questo, dell'evidenza della denuncia.

Barni dice alla giornalista italiana che la sta intervistando: "Si complimenta per il mio italiano? Conosco questa lingua dall'infanzia. Ho iniziato dalle scuole dell'obbligo, insieme a mia cugina Axad. Ma dovrebbe saperlo, noi somali conosciamo quasi sempre

l'italiano.” (14) Il condizionale usato da Barni, il sintagma “dovrebbe saperlo” non sembra rivolgersi soltanto alla giornalista italiana - che occupandosi della diaspora somala forse sarebbe tenuta più degli altri a saperlo, - ma ai lettori che si accostano al romanzo, a una nazione intera, la cui coscienza e la cui curiosità, dovrebbe essere sollecitata o meglio “stuzzicata” come afferma Barni nelle pagine successive. Si dovrebbe, dunque, moltiplicare quell'attenzione destata nei suoi colleghi dall'episodio del naufragio e dalla morte di alcuni somali - evento descritto con ampia risonanza dai mezzi di comunicazione italiani e dalla celebrazione in Campidoglio dei funerali delle nove vittime - e produrre i suoi risultati nei termini descritti da Barni: “Non ha idea di quante domande produce una coscienza stuzzicata.” (18)

L'episodio dei naufraghi raccontato dalla protagonista-narratrice, che si colloca nelle primissime pagine del romanzo, mette in luce l'assordante indifferenza dell'Italia che si desta, ma solo per poco, non tanto dinanzi a un episodio raccapricciante (gli sbarchi, sottolinea la narratrice, sono eventi di cronaca che rischiano di essere diminuiti nella loro tragicità per la loro drammatica ripetitività), quanto di fronte alla celebrazione dei funerali in forma ufficiale sul Campidoglio. La celebrazione diventa in tal modo non tanto il segno di una coscienza collettiva profondamente commossa e vigile, memore del suo passato e del passato in comune, ma diventa essa stessa segno e ritualizzazione dell'indifferenza italiana. I somali riunitisi in occasione del triste evento, non sperimentano un sentimento di accettazione e integrazione, ma piuttosto la sensazione fisica – che Barni descrive con enorme efficacia come quella della forza centrifuga - di essere allontanata da quel colle, così come da quel paese che la ospita: ” Mi arrampicavo

sulla scalinata fino alla piazza del Campidoglio, con una vertigine, non so come spiegarle. Quasi in bilico. Ha mai fatto caso a quei gradini? Sembrano rovesciati, pendenti in senso inverso. Era come una forza centrifuga che mi spingeva fuori.” (14)

Colpisce il riferimento ai gradini - una metafora che accompagna il triste sentimento dell'esiliato, del profugo, del senza terra da Dante in poi - che pure si devono solcare per arrivare fino alla cime del colle capitolino, ma che tuttavia descrivono, in senso figurato, la fatica di entrare attraverso usci, zone di confine, preludio a zone e nazioni dove spesso si è indesiderati.

La sensazione descritta da Barni come quella di essere sospinta da una forza centrifuga, non descrive soltanto la sensazione di quel momento, ma diventa essa stessa simbolo della condizione diasporica vissuta dai somali in Italia: i gradini che servono ad accedere all'Italia, sembrano rovesciati e pendenti in senso inverso e chi cerca di entrare viene sospinto fuori da una “forza” centrifuga che si incarica di non mescolarsi con le forze della periferia.⁴³

I funerali ufficiali che costituisce l'occasione per l'apparato politico italiano di un rinnovato esercizio di vuota retorica, diventa per Barni l'occasione per ristabilire ed enunciare un parallelismo tra le storie degli italiani e dei somali. In questo caso, la memoria si rivela anfibia non soltanto rispetto alla storia coloniale sia nel paese colonizzatore che nel paese colonizzato, ma anche rispetto a una storia di povertà, di

⁴³ Nel racconto “Madre Piccola,” la voce narrante sottolinea il razzismo neanche troppo celato che pervade la società italiana: “Quando è nato il mio ultimo figlio, io lo ricordo. È nato a Roma ed era il 5 novembre. In quel tempo davano Kunta Kinte alla televisione e il medico quando ha visto che mi doveva fare il cesareo ha detto che lo facevamo subito così nasceva Kunta Kinte in tempo per vedere il telefilm. Io mi sono molto arrabbiata.” (52)

massiccia emigrazione e di subalternità degli italiani che è appartenuta, come la memoria del passato coloniale, insieme al mondo della rimozione e a quello della parziale emersione in una sfera a cavallo tra memoria comune e memoria collettiva. La differenza, in questo caso, consiste nel fatto che la memoria degli eventi migratori, proprio per la sua natura, non costituisce un patrimonio d'immagini e retoriche cui attingere nel confronto con l'Altro, ma al contrario qualcosa da rimuovere *in toto*. Significativamente, proprio in occasione dell'episodio dei funerali ufficiali, si leva un monito per gli ex colonizzatori a non dimenticare il loro passato di poveri emigranti in cerca di fortuna: "E quello che voglio ricordare è una delle voci che vi sollecita a non dimenticare il vostro passato di emigranti. Storia circolare di povera gente mossa dal desiderio. Desiderio così totale da strappare radici, da sfidare cicloni." (14)

Barni si serve della forza di quella che definisce, con atteggiamento risolutorio, una memoria selettiva: "Si ricorda quello che hanno detto? Ho una memoria selettiva, le premetto. Ricordo quello che voglio ricordare." (14) Si tratta di un'affermazione che sottolinea come tutte le forme di narrazioni del passato, anche quelle che si proclamano obiettive nascono da una memoria selettiva e spesso, nel caso di quelle confezionate dall'occidente colonialista, da una selezione usata artatamente ai danni di chi viene raccontato. Inoltre, conferisce ai fossili del ricordo lo *status* di simboli, come sottolineato da Rushdie: "shards of memory acquired greater status, greater resonance because they were *remains*; fragmentation made trivial things seem like symbols, and the mundane acquired numinous qualities."(12)

La storia è circolare, ammonisce Barni e il suo *memento* abbatte le barriere delle

differenza del *noi* e del *voi* per sottolineare che la storia scardina in tal modo quella differenza costruita e stratificata nell'opinione pubblica e rafforzata dai mezzi di comunicazione.

Mentre mette insieme le tessere del mosaico della storia di Maxamed, un somalo arrivato in ospedale e affidato alla traduzione e alla cura dell'ostetrica, Barni mostra come "la fabbrica delle notizie,"⁴⁴ che incrimina due egiziani come sospetti terroristi non si incarichi poi di raccontare che il sospetto era infondato. Nel suo racconto, Barni accosta l'episodio di Maxamed - un somalo arrestato come sospetto terrorista senza nessuna prova se non quella di trovarsi nei pressi dell'ambasciata somala e vicino a una macchina in fiamme - a una considerazione legata all'ultima volta che era stata all'ambasciata somala in occasione della festa dell'indipendenza: "Era molto che non andavo all'ambasciata. L'ultima volta era stato lo scorso primo luglio, sa, l'anniversario della nostra indipendenza. Liberi? Liberi dagli italiani." (37) L'accostamento si gioca su due piani: chi sono i veri terroristi? Colui che è un "extracomunitario" e viene sorpreso vicino a una macchina in fiamme, un ragazzo che poi si scoprirà essere animato dal buon proposito di aiutare una ragazza intrappolata dentro? O piuttosto, coloro che arrestano senza cause precise? Coloro che hanno colonizzato e poi hanno indossato i panni della benevolenza degli amministratori fiduciari?

La genealogia della proprie storie intimamente connessa a quella del passato coloniale funge da sfondo nel bassorilievo delle esistenze delle protagoniste-narratrici del romanzo così come in quella del protagonista narratore Taagere. Sebbene la ri-cognizione

⁴⁴ Per tale definizione si veda Roidi 2004. Oltre alla carta stampata estendo tale definizione anche agli altri *mass media*.

di tali storie avvenga in modo episodico nel romanzo, esse costituiscono una parte ineliminabile del patrimonio esistenziale dei personaggi che dialogano incessantemente con il passato.

Mappe e luoghi dell'incontro coloniale

In *La mia casa è dove sono* Igiaba Scego, colloquia in modo incessante con il passato coloniale italiano. Ripercorrendo i luoghi della sua amata Roma, sovrapponendoli alla mappa dei ricordi di Mogadiscio e al recupero genealogico al femminile, oltre che al recupero di una storia familiare a tutto tondo, la voce narrante dimostra come quelle storie siano inprescindibilmente intrise della storia coloniale e sovrappone dunque alla ricognizione, la crudezza della denuncia.

Le pagine iniziali descrivono la topografia passata di una Mogadiscio ora cumulo di macerie evidenziando come l'Italia fosse presente fin nelle viscere di quella città, sebbene l'ex paese colonizzatore ne sapesse poco o niente: "L'Italia stava dappertutto nei nomi delle vie, nei volti dei meticci rifiutati. E l'Italia non ne sapeva niente, non sapeva delle nostre vie con i suoi nomi, dei nostri meticci con il suo sangue." (27)

Nel capitolo intitolato "Teatro Sistina," la voce narrante ripercorre attraverso la storia del padre Ali Omar Scego, l'articolata vicenda della Somalia, prima colonia italiana, poi territorio sottoposto all'Amministrazione Fiduciaria Italiana e, infine, Paese libero e ben presto schiavo della dittatura di Siad Barre. Igiaba denuncia scopertamente le colpe del colonialismo italiano. Nel raccontare le vicende di Ali Scego, in alcuni punti,

Igiaba abbandona la carica poetica del ricordo per lasciare spazio alla critica aperta delle soluzioni cercate per l’Africa, della differenza tra la visione coloniale italiana e quella inglese, formulandola nei modi di un vero e proprio *j’accuse*.

La voce narrante mostra, per esempio, attraverso i racconti di un bambino, suo padre, la forza erosiva dell’addottrinamento fascista: “A volte è difficile togliersi dalla testa ciò che ti hanno inculcato a forza da bambino. Quella canzone non mi rappresenta, ma ogni tanto mi ritorna in mente. Non ci posso fare nulla.” (38) Sempre attraverso la voce del padre, Igiaba descrive la pochezza del colonialismo italiano che vieta ai somali di studiare: “Pensa,” afferma il padre ”figlia mia, potevamo studiare solo fino alla quarta elementare, poi ci era impedito per legge. Ecco perché quando arrivarono gli inglesi ci sembrò di respirare.” (42) E, infine, è ancora il padre, a ricordare le differenze che caratterizzano i colonizzatori italiani e inglesi che hanno generato nei somali un vivo rimpianto per la parentesi di colonizzazione inglese sperimentata nell’immediato secondo dopoguerra: “Io ci ho lavorato, con gli inglesi. Erano ordinati e professionali. C’era rigore, mentre con l’Italia è arrivata quella che tu definiresti ‘caciara.’” (43)

Nel capitolo del *memoir* intitolato significativamente “La stele di Axum,” la narratrice incastona idealmente nel vuoto lasciato in piazza Capena da quella stele restituita, le vicende riguardanti lo zio e il nonno paterno che come la stele sono stati costretti a diventare un elemento ibrido (monumento per i Somali, trofeo di guerra per gli italiani) e ad inserirsi in un contesto estraneo. Il nonno paterno faceva il traduttore per gli italiani e, in particolare, per il tristemente noto Rodolfo Graziani. La professione del traduttore pone in rilievo la figura del nonno sotto vari aspetti: si trattava di un uomo in

grado di decodificare due culture: “Era come un ponte sospeso tra due mondi” (84) dice di lui Alì Scego alla figlia; in secondo luogo, è stato tra i promotori dell’indipendenza della Somalia e ministro del primo governo somalo e “avviò i suoi figli verso la lotta contro quel colonialismo che lui era stato costretto a servire.” (84) Igiaba stessa lo accosta a ciò che Gloria Anzaldúa definisce *herida abierta* (ferita aperta): “Anche nonno è stato una ferita aperta dove il terzo mondo si scontra con il primo e sanguina.” (84) In particolare, Gloria Anzaldúa, come noto, si riferisce alla frontiera geopolitica tra il Nord e il Sud del continente americano che è lì, presente più che mai e riflette anche la condizione esistenziale dei messicani-americani. Si tratta di “una ferita aperta lunga 1950 miglia che divide un pueblo, una cultura. ... Mi lacera mi lacera me raja me raja.” (29).⁴⁵

Il capitolo si conclude con una riflessione riguardante il vuoto fisico lasciato dalla *stele di Axum*, bottino di guerra restituito recentemente dall’Etiopia, nel centro di piazza Capena a Roma. La narratrice attribuisce a tale vuoto fisico la figurazione dell’oblio da cui è stato sepolto il passato coloniale. La mancanza di una sostituzione della stele con un altro monumento che solleciti e custodisca la memoria di quel passato è, per la scrittrice, il sintomo lampante dell’assenza di interesse dell’Italia nei confronti dei crimini commessi in Africa. Il suggerimento è quello di colmare quel vuoto, innalzare un monumento in memoria dei caduti del colonialismo, che funga da monito e da incentivo

⁴⁵ Secondo Anzaldúa “Dal punto di vista culturale, ci definiamo spagnoli quando ci consideriamo come gruppo linguistico e quando vogliamo una definizione semplice. È allora che dimentichiamo i nostri geni indi predominati. Siamo indios per il 70- 80%. Ci definiamo ispanici o spagnoli-americani o latini americani o Latini quando vogliamo stabilire un legame con le altre popolazioni di lingua spagnola dell’emisfero occidentale e quando vogliamo una definizione semplice. Ci definiamo messicano-americani per indicare che non siamo né messicani né americani.” (101)

per un rinnovamento sociale e culturale, che faccia sì che le vittime di quel periodo, come lo zio della narratrice, assassinato dagli uomini di Barre, non rimangano cadaveri muti, sepolti dalla storia. Il vuoto lasciato in Piazza Capena potrebbe essere interpretato come un monumento stesso dell'atteggiamento italiano verso il suo passato coloniale. Inoltre, tale spazio urbano va considerato come profondamente legato alla Stazione Termini (che, non a caso costituisce il nome di un capitolo del *memoir*). Come la piazza "vuota" centrale a Roma rappresenta la "memoria anfibia" italiana, la stazione Termini, come vedremo, rappresenta una delle conseguenze topografiche di tale amnesia. La comunità somala è stata confinata in un non-luogo, secondo la definizione di Augé, e tale confinamento rispecchia il modo in cui governo e il popolo italiano hanno trascurato il popolo somalo e gli eventi drammatici che lo hanno costretto a venire in Italia.

Nel capitolo intitolato *Stazione Termini*, Igiaba racconta lo stesso episodio contenuto in *Madre piccola*: i disperati somali di una barca caduta a picco al largo di Lampedusa, le bare coperte dalla bandiera della Somalia democratica, la comunità somala stretta intorno a quei corpi innocenti, il sapore amaro di un'ufficialità dedicata solo a commemorare la morte e a non agevolare la vita. L'episodio, secondo la narratrice, fa emergere due aspetti: da una parte, la comunità somala che accorre ad onorare i suoi morti, esce dalla sua dimensione di invisibilità nella quale è confinata e sembra urlare silenziosa, il proprio diritto a esserci: "Noi che non abbiamo mai chiesto nulla a questa Italia che ci ha colonizzato, quel giorno abbiamo urlato un diritto. Era la prima volta." (98) Dall'altra, si evidenzia il "buon cuore" degli italiani che sono accorsi ad abbracciare i somali e, nel contempo, mette in evidenza, il fatto che gli italiani di oggi (sono passati

appena sette anni) non sanno più indignarsi. Mette in primo piano, inoltre, come questo episodio è stato dimenticato e ha dato il via ad una diffusa mancanza di interesse degli italiani per la situazione di molti rifugiati. Inoltre, evidenzia come tale disinteresse ha permesso anche, attraverso il patto scellerato suggellato dal governo italiano e da quello libico per ricacciare i clandestini, che vengano consumati crimini efferati nei campi di detenzione di Gheddafi. La coscienza tace, i profughi non arrivano e il lavoro sporco viene fatto fare a chi ha già la reputazione di un dittatore sanguinario: “Quante ragazzine ora, in questo istante, vengono stuprate o torturate a Tripoli, Sebha, Misurata? I lager vengono tollerati perché, come dice un certo ministro, ‘dobbiamo essere cattivi.’” (98)

In *La mia casa è dove sono* così come in *Madre Piccola*, Termini diventa un luogo simbolico sia per i somali che per gli italiani. In particolare nel *memoir* di Scego diventa metafora spaziale della sospensione diasporica e mnemotopo per i protagonisti della diaspora somala. La stazione è uno spazio che Marc Augè definirebbe un non-luogo, un conglomerato non identitario, non relazionale, non storico dove non si può far affidamento sulla relazione e le persone e i corpi sono di passaggio. Tuttavia, questo non-luogo è stato scelto come punto di incontro dalla comunità somala. La stazione ferroviaria è una sorta di microcosmo in cui i rifugiati somali hanno ricreato il proprio spazio in una città che a volte a malapena conoscono: “Per molte persone della diaspora somala conoscere Roma non era la priorità. Che ci facevi con piazza di Spagna? E con Campo dei Fiori? Nessuna di queste zone sapeva coccolarti o schiaffeggiarti come la stazione Termini.” (100-1) Si tratta di un’area protetta dove sognare un ritorno impossibile ad una vecchia vita che non può più avverarsi: “Allora Termini dava

l'impressione che Mogadiscio fosse dietro l'angolo. Bastava prendere un treno e volare lungo i binari di un sogno.” (100)

Nel corso degli anni, però, Termini diventa anche un luogo di grande dolore. Con il passare del tempo, se da una parte la popolazione somala ha sperimentato una crescente consapevolezza rispetto al proprio non ritorno in patria, dall'altra ha conosciuto un crescente sentimento di emarginazione. La voce narrante, da parte sua, pur identificando Termini in luogo familiare, descrive i propri sentimenti controversi nei confronti della stazione ferroviaria durante la sua adolescenza. Una volta diventata adulta, pur essendo consapevole dell'impossibilità di sbarazzarsi di Termini, si sforza di accettare che quel non luogo è anch'esso parte di se stessa: “Lì c'era il mio principio, lì era seppellito il mio cordone ombelicale. In Messico una leggenda dice che la casa è il luogo da cui hai tratto il nutrimento prima di nascere. Allora forse la mia casa è la stazione Termini. Il principio che non dovevo dimenticare.” (103)

La stazione diventa anche quasi un rassicurante luogo della memoria e si configura così come quello che Assmann ha definito uno “mnemotopo” (34), vale a dire che la stazione Termini si fa luogo e testo della memoria culturale che sintetizza in sé lo stretto rapporto tra il ricordo e la distruzione - che nel caso dei somali coincide non soltanto con la distruzione della propria patria, ma anche con la distruzione della possibilità di ritornare nella patria ferita e distrutta. Nonostante la naturale tendenza all'oblio, secondo Assmann la mente conserva le ferite del passato che diventano tracce che caratterizzano il luogo della memoria come “reliitto” (364) che tiene costantemente vivo il passato. La stazione Termini diventa un “reliitto” sotto almeno due profili:

rappresenta da una parte il luogo fisico che concorre a “monumentalizzare” in un luogo di transizione, di viaggio e di non appartenenza la tragedia della diaspora del popolo somalo facendosi nella sua sostanza luogo e testo del ricordo. Dall'altra rappresenta il “relitto” per il popolo somalo della pervicace e distruttiva attitudine italiana alla “memoria anfibia” della storia del colonialismo che l'ha vista protagonista e responsabile. Se da una parte, Termini si fa dunque “relitto” per il popolo somalo, esso diventa uno spazio specifico, rinchiuso e concluso che vorrei definire “riserva,” nella quale l'Italia ha circoscritto la vicenda somala immergendola nella dimensione più transeunte possibile, quello di un non-luogo. Il non-luogo dunque assurge simbolicamente al non-spazio che l'Italia ha concesso ai protagonisti della diaspora somala.

Conclusioni

Nei romanzi *Madre piccola* e *La mia casa è dove sono* il rapporto tra una genealogia al femminile presente nei romanzi e l'esperienza della diaspora e il rapporto con il passato coloniale delle protagoniste viene articolato in modo differente. Nel romanzo di Ali Farah il presente diasporato dei personaggi attinge in modo costante alla genealogia al femminile, alle storie della madri e delle zie materne - come il titolo dell'opera suggerisce, - mentre attinge in modo episodico al passato coloniale che tuttavia costituisce nella narrazione una parte ineliminabile del patrimonio esistenziale dei personaggi. Se da una parte, il romanzo di Ali Farah, pur concentrandosi sulle vicende umane che caratterizzano la fase della diaspora, mette sottilmente in dialogo le vicende

dei somali e quelle di un'Italia che fa fatica a ricordare, il romanzo di Igiaba Scego istituisce un dialogo serrato e aperto con il passato coloniale. Nel *memoir* di Igiaba Scego il rapporto tra il passato coloniale e il presente postcoloniale italiano coincide essenzialmente con il recupero, da parte della voce narrante, delle proprie storie, delle proprie tante somalie, delle proprie madri. Nel processo di tale recupero i luoghi di Roma giocano un ruolo fondamentale. Non soltanto essi scandiscono il racconto della voce narrante attraverso la titolazione dei capitoli – mettendo anche in evidenza in molti casi quella che possiamo definire una “spazializzazione delle differenze” che si articola in una gerarchizzazione degli spazi, - ma evidenzia anche la capacità trasformativa dei personaggi che ne declinano il significato in modo diverso rispetto a quello “ufficiale.”

Da entrambe le opere emerge una volontà di racconto e denuncia e soprattutto emergono le Altre geografie, gli Altri territori, un nuovo tipo di “mappa” intesa come recupero delle genealogie al femminile, delle tradizioni, della storia e della cultura somala che sono stati posti sotto la mappa asfittica imposta dall'alto. I romanzi di Ali Farah e Scego raccontando delle diaspore ri-costruiscono e svelano le Altre mappe sotto la mappa ufficiale e mostrano come le “potenze” coloniali, l'Italia in questo caso, fissando il territorio sulla mappa hanno oggettivato e seppellito la polifonicità contenuta al di sotto di quella mappa generando da una parte, le condizioni per l'avveramento di condizioni politiche (la dittatura, la guerra civile in Somalia e prima ancora l'Amministrazione Fiduciaria) che poi hanno generato la diaspora, dall'altro la totale incuria da parte dell'ex paese colonizzatore che quelle condizioni ha creato. La diaspora e l'attraversamento di numerosi confini, veri e simbolici, se da una parte si configurano come conseguenze

dolorosissime nelle vite dei personaggi di una situazione politica molto grave, dall'altro rappresentano le condizioni per il recupero e la ri-costruzione di genealogie e patrimoni culturali che riescono a riemergere dalle nicchie interstiziali del non detto.

Capitolo IV

Prendere di petto la storia¹: *Regina di fiori e di perle* di Gabriella Ghermandi

“Solo a una umanità redenta
tocca in eredità il suo passato.
Il che vuol dire: solo a una umanità
redenta il passato
è diventato criticabile
in ognuno dei suoi momenti.”

Walter Benjamin

Introduzione

In *Regina di fiori e di perle* di Gabriella Ghermandi ² l'io narrante è quello di una bambina, Mahlet, alla quale viene affidato il compito di raccontare le storie ai tempi degli italiani dall'anziano prozio Yacob. La bambina diventa un'adolescente, dimentica la promessa - la parola data - e decide di andare a studiare in Italia, a Bologna. Ormai

¹ L'espressione è stata usata da Igiaba Scego in un'intervista rilasciata a Daniele Comberiati a proposito di Gabriella Ghermandi e Cristina Ali Farah. Comberiati 87.

² Gabriella Ghermandi è nata ad Addis Abeba nel 1965, si è trasferita in Italia e dal 1979 vive a Bologna. È tra le fondatrici della rivista di letteratura della migrazione *El Ghibli* ed è stata direttrice artistica del festival *Evocamondi*, rassegna di narrazione e musiche dal mondo a Bologna. Ghermandi è impegnata in un'intensa attività teatrale sul tema della multidentità e della scrittura. Scrive e interpreta spettacoli di narrazione che rappresenta sia in Italia sia all'estero e conduce laboratori di scrittura creativa nelle scuole sulla ricerca dell'identità. L'autrice – o narratrice, come ama definirsi - italo-etiope è autrice e interprete di testi teatrali, quali “Regina di fiori e di perle,” “All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio” e anche autrice di alcuni racconti, tra i quali “Il telefono del quartiere,” 1999. “Quel certo temperamento focoso.” 2002. “All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio.” 2004. “I suoni del villaggio.” 2004. “Da un mondo all'altro.” 2004. Un canto per mamma Heaven,” 2005. “Il pranzo pasquale.” (2007) 2010.

ventitreenne ritorna in Etiopia alla notizia della morte del vecchio prozio, ma giunge troppo tardi per partecipare al rito collettivo che tradizionalmente accompagna i funerali di un defunto in Corno d’Africa. Il giovane personaggio rimane attanagliato da un dolore interiore incapace ad esprimersi e da un atroce senso di non appartenenza ad una comunità che la percepisce come una straniera. Mahlet riesce a superare questa situazione di paralizzante dolore grazie al compimento delle ultime volontà di Yacob. La giovane donna, infatti, si reca a pregare presso l’importante monastero di *Giorgis* dove incontra un anziano eremita e soprattutto, nella sua attesa, ascolta storie relative all’incontro, tragico e complesso, tra l’Etiopia e l’Italia. La protagonista femminile, dunque, riesce ad elaborare il lutto, si ricorda della parola data a Yacob e accoglie il proprio destino di essere la “cantora” delle storie ai tempi degli italiani.

Le vicende narrate nel loro complesso si estendono per un periodo ragguardevole che va dall’occupazione italiana nell’ottobre del 1935, fino alle soglie del nuovo millennio, quando Mahlet ritorna a casa, in Etiopia, dopo la breve esperienza di studio in Italia. Lungo il tragitto temporale tracciato dal romanzo si narra del *Derg* nel 1974 e del regime filosovietico instaurato da un gruppo di affiliati al marxismo-leninismo con a capo Mengistu Hailé Mariam. Sono registrati anche gli eventi del 1991 quando il *Derg* lasciò il campo, sconfitto dal Fronte rivoluzionario democratico del popolo etiope.

Il recupero di una genealogia al femminile in questo romanzo corrisponde a un lavoro di archeologia delle memoria e del ricordo da parte di Mahlet che si traduce, come conseguenza, nell’articolazione di una riscrittura della Storia sia da un punto di fattuale che simbolico. La “cantora,” dunque, non viene soltanto investita del suo compito di

diventare la “voce” delle storie che ha ascoltato - molte delle quali mettono in evidenza il ruolo fondamentale svolto dalle donne, - ma proprio in quanto donna sovverte una serie di rimandi simbolici al maschile che hanno imposto una monofonia occidentale dei fatti accaduti. Se negli altri romanzi il senso della storia coloniale in alcuni casi si intravede come una sorta di scenografia di cartone che rappresenta il passato che incombe sul futuro, nel romanzo di Gabriella Ghermandi l’argomento della storia coloniale etiopie rappresenta l’ossatura di tutta l’opera intorno alla quale si dispongono le vicende narrate nel romanzo. A differenza degli altri testi presi in analisi, la narrazione o l’accenno alla storia coloniale non si realizza attraverso una contrapposizione dicotomica tra un *noi* e un *voi*, ma piuttosto attraverso la dimostrazione che entrambi i popoli sono state vittime di un processo di amnesiae hanno coltivato con pervicacia una memoria anfibia. La diretta conseguenza consiste nel riconoscimento del fatto che qualsiasi sia stata la politica culturale, per esempio attuata dalle alte sfere in Italia, oppure l’attitudine etiopie e rimuovere la storia coloniale, ciò che importa consiste nel preparare un terreno comune di consapevolezza che apra la strada alla condivisione della propria storia.

L’amnesia, il dimenticare la parola data - tema centrale nel romanzo - che paralizza la capacità di ricordare la promessa fatta allo zio Yacob della piccola “cantora” Mahlet, non soltanto diventa paradigmatica della situazione sperimentata dagli italiani e dagli etiopi riguardo al loro passato, ma sottolinea con enorme efficacia come questo romanzo si proponga di essere un’opera sulla memoria e della memoria condivisa che ha bisogno di essere rimossa dalle fitte nebbie dell’inconscio collettivo. Il distacco dalla famiglia e dalla madre terra Etiopia, il soggiorno in Italia - che aveva consentito alla

giovane studentessa di guardare dal di fuori il vero volto del leone della favola raccontata nel monastero di *Giorgis* - e la morte in successione dei tre saggi di casa, compreso l'amatissimo Yacob, vertici etici e morali della famiglia allargata di Mahlet, costringono la protagonista a quella paralisi dell'anima della quale si libererà significativamente attraverso l'ascolto e successivamente attraverso la scrittura delle storie raccontate. Si tratta di una paralisi dell'anima che propone su un piano metaforico la paralisi della memoria di se stessi e della propria storia - "La mancanza di conoscenza di noi stessi", ammonisce Abba Chereka, "può portare alla nostra distruzione" (133). Inoltre, ripropone quel sopravvivere attraverso le ortiche, simbolo della presenza-assenza degli italiani: "Quel giorno sulla strada del ritorno, mi ritrovai a osservare alcune ortiche cresciute al bordo del sentiero. Gli italiani si erano insediati tra noi come quelle erbe pungenti. E la nostra gente, come con le ortiche aveva imparato a camminarci in mezzo." (176).

Regina di fiori e di perle non soltanto denuncia lo stato di immobilità al quale la memoria storica italiana e etiopica si è condannata, ma tematizza nella struttura e nel contenuto la necessità di superare lo stallo dell'amnesia che accomuna gli italiani e gli etiopi attraverso la frantumazione di una storia univoca, unifocale, lineare in una miriade di storie frammentate e polifoniche che vogliono essere raccontate. Si offre in tal modo la visione di una modernità spezzettata e di una postcolonialità caratterizzata dal riemergere di soggettività rimosse.³ Queste testualità producono, per dirla con Ian Chambers, una "ri-configurazione del tempo e dello spazio della modernità occidentale alla luce delle storie, delle culture, dei corpi, negati, offuscati" (259). Se l'identità può essere pensata

³ Si veda in particolare Chambers 178.

come una “costruzione simbolica che per sussistere deve fondarsi principalmente sulla memoria” (Fabietti e Matera 9), il ricordare come processo “metabolico” di trasformazione, di metamorfosi e rinnovamento, complesso e in continuo divenire acquista ancora maggiore significato per le identità dei protagonisti colonizzati. In tal senso, nel contesto postcoloniale la memoria, oltre ad essere connessa al tema dell’identità, sviluppa, come osservato da Kerwin Lee Klein (136-138), un effetto “terapeutico”: essa si contrappone alla storia e alla letteratura divulgate dagli ex colonizzatori.⁴ Il ruolo di Mahlet all’interno del romanzo, in effetti, corrisponde a quello di una vera e propria “resuscitatrice” delle storie dimenticate e il ruolo terapeutico che la protagonista svolge si evidenzia nella sua investitura di “cantora.” Le parole di Mahlet vogliono risuonare nella mente degli etiopi e degli italiani, vogliono aprire un varco e trovare posto nella consapevolezza di entrambi i popoli. Ciò che accomuna gli etiopi e gli italiani nel presente non è tanto la storia condivisa e la sua memoria che Mahlet racconta, ma piuttosto la comune memoria anfibia. Gli etiopi hanno lasciato che un velo di consapevole amnesia relegasse nel baule (si tratta di un’immagine-metafora dell’inconscio usata nel romanzo) della dimenticanza le loro storie e hanno permesso che la storia dei colonizzatori si scrivesse, loro malgrado, sulla loro pelle, non rivelandosi ancora pronti per quel processo di inversione invocato da Fanon, che autoinveste i colonizzati a riappropriarsi della loro storia:

Il colono fa la storia, e sa di farla. E siccome si riferisce costantemente alla storia

⁴ Si pensi, per esempio, alla definizione di Toni Morrison della “re-memory” come la capacità di ricreare con l’immaginazione il passato nel presente. Sulla valenza della rememory nel contesto postcoloniale di Toni Morrison. Si vedano Bhabha 1994; Seidler V.J. 2010. Per una visione che travalica i confini degli stati nazionali sul genere e la memoria. si veda Passerini, Leydesdorff, Thompson 1996.

della sua metropoli, mostra chiaramente di essere il prolungamento di quella metropoli. La storia che scrive non è dunque la storia del paese che egli spoglia, ma la storia della sua nazione in quanto essa rapina, violenta e affama. L'immobilità a cui il colonizzato è condannato non può essere messa in discussione se il colonizzato decide di mettere fine alla storia della colonizzazione-alla storia del saccheggio, per far esistere la storia della nazione, la storia della decolonizzazione” (16)

La versione dei fatti proposta nel romanzo, invita a una presa di coscienza collettiva delle ferite inflitte dal colonialismo, ma anche a ri-costruire se stessi attraverso un patto di memoria: la memoria non è legata soltanto a un *noi* isolato, ma anche ad un *voi* che lentamente la scrittrice scioglie in un insieme di voci e di sentimenti. Tuttavia, come sottolineato da Todorov, si deve fare attenzione al pericolo di abusare del termine memoria e di svuotarlo di significato:

La conoscenza del passato è utile, l'abbiamo sempre saputo, (*historia magister vitae*), ma non bisogna trasformarla in “dovere” di memoria. È un dovere di giustizia quello che incombe su di noi; quanto alla memoria; essa può come la lingua nella favola di Esopo, servire le migliori cause, ma anche le peggiori. Non bisogna dimenticare - giustamente! - che Hitler ha condizionato l'opinione pubblica tedesca con la sua politica militare aggressiva domandandole senza sosta di ricordare l'umiliante trattato di Versailles, con cui si era conclusa la prima guerra mondiale. Bisognerebbe evitare che la commemorazione delle sofferenze trascorse ci impedisca di cogliere quelle presenti, anche quando queste non arrivano allo

stesso grado di quelle passate. (130)

Il ricordo del passato, anche nelle intenzioni di Ghermandi, si accompagna da entrambe le parti, alla volontà di recuperare una memoria fautrice di giustizia. Si tratta di una memoria equilibrata che permetta agli italiani e agli etiopi di ricostruire un dialogo con se stessi e con gli altri e porre le basi per costruire una società del futuro che possa rispecchiarsi in una storia collettiva e interculturale.

Si intende qui analizzare come la ricerca della genealogia al femminile si articola nel romanzo nei termini di un'archeologia del ricordo e della memoria che a sua volta fa riemergere storie al femminile (madri e nonne trasfigurate) che mai altrimenti sarebbero state conosciute dal momento che fino ad allora giacevano nelle "nicchie" del non detto. Inoltre, si intende analizzare anche come la ri-cognizione storica non soltanto intrattenga con il recupero genealogico un rapporto orientato all'aspetto, particolarmente importante nel romanzo, della ri-scrittura in varia forma della Storia e alla volontà di far sentire la propria voce, ma anche alla necessità di creare le premesse per la condivisione di un pezzo di storie che è appartenuto, malgrado tutto, sia agli italiani che agli etiopi.

Mahlet: un'archeologa della storia

Il testo è caratterizzato da una vera e propria cornice che fa da elemento connettivo di tutta la narrazione. Si tratta di un espediente molto usato nella tradizione orientale e occidentale che in questo caso acquisisce un significato particolare. Come Shahrazàd in *Mille e una notte* usa la parola alla stregua di un'arma allo scopo di

stemperare l'ira del re Shahriyâr per salvarsi dalla morte,⁵ così Mahlet usa la forza della parola per assolvere a una missione etica e spirituale che vuole salvare dall'oblio la storia degli etiopi e degli italiani ai tempi del colonialismo italiano. La missione di Mahlet tende a fare un lavoro di archeologia della memoria. Se la storia è una questione di potere ed è depositata nelle opere scritte, la "memoria", per converso, emerge dal basso e compete a quei "popoli senza storia" (Wolf 1982) ancorati all'oralità. La bambina viene significativamente incoronata dai saggi e da Yacob a diventare la loro "cantora," proprio per un dono speciale, quello di sentire il passato, un dono cui molti avevano rinunciato, come sottolineato dalla madre anni dopo al suo ritorno in Etiopia: "[Yacob] Diceva che avevi avuto un dono da Dio: sentivi il legame con il passato. Gli echi dei grandi Santi, condottieri e guerrieri d'Etiopia risuonavano in te." (119) A Mahlet viene dunque affidato il compito di resuscitare la memoria di quei fatti che rimangono celati in quegli spazi interstiziali - luoghi nei quali è possibile, appunto, rinvenire le storie subalterne - dove risiede, secondo la ridefinizione d'archeologia da parte di Foucault (1969), il non ascoltato, il non detto, il non pensato che interrompono il modello lineare del tempo e della storia. Si tratta di spazi interstiziali che sembrerebbero corrispondere alla definizione di un noi collettivo, una "nicchia" della storia come descritta al principio del racconto "All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio" della stessa Ghermandi: "Siamo storie di storia nella storia./ Angoli o centri di trama e ordito del tessuto del mondo./Nicchie ricavate in intrecci di eventi./Noi siamo nella storia." (59) La

⁵ T. Ben Jelloun paragona il particolare modo di raccontare di Shahrazâd all'attuale genere della *fiction*, "sia essa letteraria, teatrale o cinematografica, per non parlare dei serial televisivi che di questo principio hanno conservato soltanto l'ossatura e il congegno." Si veda Ben Jelloun (1948) 1997 e 2006, vol. I: XV-XIX. Sul ruolo di Shahrazâd come detentrica della parola-arma si veda Mernissi 12-19. Sui rapporti tra Shahrazâd e la letteratura postcoloniale, si veda Carotenuto et al. 2004 e Gauch 2006.

scrittrice restituisce nella forma visiva della nicchia - un luogo deputato a custodire al suo interno, scavato rispetto alla superficie, statue e vasi preziosi, testimonianze del passato - l'importanza e la preziosità di quelle storie che giacciono nelle nicchie, appunto, del non detto. Se è vero che Bhabba, a sua volta, rintraccia nell'archeologia di Foucault gli spazi interstiziali nei quali è possibile rintracciare un imperativo postcoloniale, Mahlet "attiva" tali silenzi attraverso l'ascolto e in tal modo li fa diventare gli spazi di negoziazione per i soggetti decolonizzati, ma anche per i soggetti che hanno bisogno di decolonizzare la memoria. Oltre alla definizione foucaultiana di archeologia come metodo, attribuisco alla parola, in tale contesto, due significati complementari. In primo luogo, la parola archeologia in greco significa discorso di cose antiche e la radice *arché* significa inizio, principio. La signora della tartaruga ricorda a Mahlet: "Ogni evento ha una storia, ogni storia un inizio. Oggi ti narrerò di me e dei tempi passati, quando il nostro paese era in mano agli italiani." (173). In secondo luogo, attribuendo alla parola *logos*, discorso, un'accezione di ricognizione, allora possiamo interpretare il lavoro archeologico come una ricognizione (che nel romanzo coincide con il senso dell'udito) del principio – *arché* - delle storie quando esse si mescolavano insieme ed erano le storie degli etiopi e degli italiani, non intaccate ancora dalla furia silente e corrosiva di pratiche discorsive tese a un modello di Storia che coprisse quelle voci, quei silenzi, quel non detto.

È Yacob il primo ad aprire metaforicamente il baule delle storie da raccontare alla piccola futura cantora. Tuttavia, quelle storie all'inizio non si offrono subito alla piccola ascoltatrice. Mahlet viene incitata dallo zio a scavare nel baule, proprio come si scava nel passato: "Dai – continuò lui – metti le tue mani di bambina nel baule e fammi vedere

dove ti porta la tua curiosità.” (10) La piccola rimane delusa dal fatto di non trovare niente che racconti i segreti dell’anziano Yacob: “Abba Yacob, il tuo baule è vuoto” “E cosa credevi di trovarvi?” Con un bisbiglio, come se nessun altro potesse sentirmi e sgridarmi, mi avvicinai a lui e dissi: “Delle storie ...” (10). La bambina delusa impara subito una lezione importante. È necessario “scavare” nel passato e guardare in profondità ma non è sufficiente se non si ascolta la voce di chi, come Yacob, i segni del passato - come l’incomprensibile lingua italiana scritta sul foglio di sottomissione e la tragica storia legata a esso - può decodificarli. Se la vicenda del baule, del foglio di sottomissione e soprattutto della storia che esso cela è una storia che Mahlet custodirà, suo malgrado, come un segreto fino a quando non sarà grande, esso si rivela come anche un’anticipazione della sua vicenda future. Incitata dalle voci e dalle storie che si vogliono far raccontare - proprio come l’Abba Yacob la incitava a cercare nel baule - potrà scavare in esse, ma non potrà assolvere al suo ruolo di cantora senza l’aiuto dei custodi della storia orale etiope - Yacob, Abba Chereka, Aron - e di quelle voci e quelle storie che raccontano una storia spesso codificata, alla stregua del foglio di sottomissione, in una lingua, quella del passato, a lei incomprensibile.

Circolarità e movimento

La struttura narrativa circolare del romanzo - Mahlet adulta viene guidata al recupero del ricordo della promessa fatta da bambina in una sequenza di chiusure concentriche all’interno del cerchio della narrazione - ricalca con un ritmo e una struttura

narrativa tipiche della tradizione orale, la tecnica di raccontare le storie. Tuttavia, la struttura circolare del romanzo, assolve anche alla funzione di suggerire un'altra idea di storia. Attraverso l'immagine stessa della circolarità si suggerisce non soltanto che la storia vichianamente corre e ricorre, ma soprattutto che è impossibile superare lo stallo della circolarità se prima non si è fatto i conti con l'*archè*, con l'inizio di quel passato. Nella dimensione circolare, infatti, è insita l'idea che da qualunque punto della storia si parta, percorsa l'intera lunghezza della linea chiusa del racconto, si ritorna al punto di partenza, che qui si potrebbe chiamare *archè*.

È come se tale struttura riesumasse il concetto greco e poi latino di tempo nella definizione di esso come limite: i greci chiamarono il tempo *chronos*, dalla radice *gher* che designa il concetto di chiudere, delimitare e intesero la durata come limite e alle stesse conclusioni giunsero i romani che all'ellenico *chronos* contrapposero *tempus*. *Tempus* ha la sua radice etimologica in *tem*, che troviamo in *temno*, tagliare, cingere che riafferma dunque, la nozione di limite, di porzione limitata della realtà. È come se l'immagine del cerchio suggerisse l'immagine della palude dell'amnesia e rendesse chiaro fino in fondo il ruolo di Mahlet, archeologa di un sapere che ha bisogno di essere riesumato, di essere ascoltato, proferito e scritto. Tutto il percorso della circolarità suggerisce anche che se non si fanno parlare quegli interstizi soffocati dal silenzio e dal non detto, non si potrà mai superare un modo di guardare al pezzo di storia coloniale condivisa che rinvigorisce, in entrambi i casi, l'immaginario coloniale.

Su un piano della forma, il rischio e il limite della circolarità coincide con la forma orale e lo stallo che ne deriva: le storie possono cessare di essere trasmesse e vanno

perdute per sempre. La scrittura in tale contesto si propone come un antidoto. Non si tratta tuttavia di una scrittura che fa riferimento all'autorità di un Autore, ma diviene storia collettiva raccolta da una giovane donna che attraverso la sua scrittura femminile spezza il nesso autore/autorità e permette ai colonizzatori e ai colonizzati di porsi dinanzi a documenti scritti, testimoni di fatti, vite e vissuti che, trascritti sulla carta, non possono più essere ignorati.

Archeologia della memoria e stasi della circolarità

L'archeologia della memoria nella stasi della circolarità suggerisce due finalità: da una parte quella di decolonizzare l'immaginario dell'alterità e dall'altra quello di decolonizzare l'immaginario dei colonizzatori permettendo in tal modo alla memoria anfibia di entrambe le parti di emergere ed essere consapevolizzata. Ascoltare e scrivere le storie significa per Mahlet avviare un processo di liberazione dell'immaginario italiano da rappresentazioni che congelano gli uomini e le donne etiopi in precisi ruoli (inferiorizzanti) e che spesso divengono soverchianti su tutti gli altri. In tal senso occorre parlare di una decolonizzazione dell'immaginario coloniale, che, anche secondo le parole di Gnisci, va intesa come lotta “contro quello che siamo diventati a partire dall'*origine* e dal corso che demmo alla modernità coloniale mondiale e al fatto di averne ora determinato il fine.” (enfasi mia) (12). Una decolonizzazione di sé e da sé, dunque, che può essere praticata, tuttavia, solo insieme a coloro che hanno subito il *nostro* processo di colonizzazione e aiutano ad abbandonare quell'ottica che il vecchio vescovo nel giardino

del monastero di *Giorgis* esemplifica nella favola nella storia dello stupido leone con la scimmia:

Il governo italiano di allora era come quei rubinetti, incrostato e bloccato in un'unica posizione ... stavano sempre così, con la mano rivolta verso se stessi e con in bocca una sola parola "Io." Si sentivano superiori, e non accettavano di guardarsi dall'esterno, con gli occhi degli altri. E cara figliola solo quando accetti di specchiarti in altri occhi puoi vedere e misurare te stesso. (130)

Jean Paul Sartre nell'introduzione a *I dannati della terra* di Frantz Fanon, non a caso sottolinea la necessità di "estirpare il colono che è in ciascuno di noi." (LIV) Nelle parole di Sartre, ciò significa sviluppare un'operazione critica orientata a ripensare e acquisire consapevolezza del passato coloniale imposto ai popoli del sud del mondo, attraverso un'assunzione di responsabilità. In questo senso, decolonizzare richiede la presa di coscienza del proprio ruolo nella storia degli ultimi cinque secoli. Si tratta di un passaggio necessario sia per comprendere le storie che giacciono sotto la coltre della ricostruzione storica ufficiale sia per decolonizzare il *nostro* immaginario.

Le storie di Mahlet, a loro volta, sono necessarie agli etiopi perché decolonizzino l'immaginario dall'alterità, riappropriandosi di quell'immagine di sé che hanno lasciato per troppo tempo nell'alveo della non rimembranza e decostruire quegli stereotipi che l'ideologia colonialista gli aveva cucito addosso. In *The Other Question* Bhabha (97-121) individua il principio di funzionamento del discorso coloniale in un sistema di "contrapposizioni stereotipiche," che contribuiscono a rendere visibile e conoscibile l'altro, a ridurne l'opacità per renderlo controllabile ed eliminarne le potenzialità

destabilizzanti. Sulle tracce di Fanon, Bhabha afferma che i criteri di rappresentazione dell'apparato discorsivo del potere colonialista sono pervasi da una sorta di "delirio manicheo," da una logica binaria e dicotomica che raffigura il sé e l'altro come delle essenze contrapposte, come forme socioculturali chiaramente delimitate, distinte e distanti. Gayatri Spivak utilizza la nozione di *othering* ("alterizzazione") per descrivere questo meccanismo tramite cui l'occidente ha costruito culturalmente i suoi "altri" e quindi la propria identità. A tale proposito la studiosa ha coniato il termine di *epistemic violence* che definisce la rottura violenta operata sul sistema di segni, di valori, sulle rappresentazioni del mondo, sulla cultura, sull'organizzazione della vita e della società dei paesi che ieri erano colonie e oggi sono, di conseguenza, il "sud del mondo". Spivak afferma, nell'ormai celebre saggio *Can the Subaltern Speak?* (1988) che il ruolo della "violenza epistemica" risiede nel costruire il soggetto coloniale come Altro, in modo tale che non possa auto-rappresentarsi con la propria voce e facendo altresì in modo che questa radicale alterità consolidi la rappresentazione del sé occidentale. La violenza epistemica del colonialismo italiano ha parimenti ammutolito le voci degli Altri, li ha rappresentati nella propria epistemologia come il sé mancante di storia, di civiltà, di infrastrutture: "In Italia sono convinti di essere passati di qui in gita turistica e di aver abbellito e ammodernato il nostro paese pidocchioso con strade, case e scuole. Non sai quante volte me lo sono sentito dire ..." (198) Dunque le storie che si avvicinano a Mahlet e che la chiamano a fare archeologia della memoria, si propongono come armi di conoscenza per disarmare la furia di una violenza epistemologica che eradica la memoria degli avvenimenti e si incarica di riscrivere quegli stessi avvenimenti su una *tabula*

rasa.” Non ho mai risposto perché non sapevo cosa obiettare, ma oggi so cosa direi. Tutto ciò che hanno costruito lo abbiamo pagato. ... Bisognerebbe dargli la loro versione dei fatti.” (198).

Il valore della promessa: “Prometti davanti alla Madonna dell’icona”

Regina di fiori e di perle viene scandito dai temi del ricordo e della promessa: il ricordo o l’oblio della promessa fatta da Mahlet a Yacob. Il romanzo costruisce il rapporto tra il ricordo o l’oblio e la promessa come se essi fossero i due termini di un’endiadi. Sottolineando che la promessa della giovane donna è vitale, ma non può essere rinnovata se non grazie al ricordo, si profila come indispensabile il rapporto tra l’impegno e la sacralità della parola data e un patto della memoria che passa attraverso il recupero e la narrazione le storie ascoltate. L’ossessiva persistenza delle storie, nella prima e nell’ultima parte, e l’altrettanto pervicace forza dell’ubriacante oblio nella parte centrale e finale del romanzo, individuano all’interno dell’opera una dialettica che trova la propria sintesi nel viatico verso la salvezza della memoria.

La richiesta di adempiere alla promessa rappresenta per Mahlet un atto di grande responsabilità: diventa qualcosa che riguarda la sfera etica, ma anche quella spirituale. Promettere di dare voce alle storie ascoltate significa promettere di ricomporre la sacralità di una terra e di una memoria violate e restituirle sia al popolo etiope che a quello italiano. Inoltre, permette di invertire in tal modo la retorica fascista di un sacro suolo

della Patria,⁶ perché possano insieme ricomporre la fisionomia di una storia che rinunci per sempre ad essere una monofonia occidentale moderna. È Mahlet che deve trasferire sulla carta ferite ed ingiustizie, di fronte ad una Storia di cui si sono smarrite – e si sono volute occultare - le coordinate cartografiche.

I racconti nel libro avvengono – non a caso – nel giardino di una chiesa ad Addis Abeba, fra una preghiera ed una riflessione con un vecchio eremita, a testimoniare una forma di rituale che permetta alla memoria della individualità di diventare patrimonio collettivo, riparando (Klein 1929) il trauma mai sopito di un popolo. Fin dall’inizio del romanzo un’aura di sacralità scandisce l’investitura della bambina a futura cantora delle storie dei tempi degli italiani: “Tienila stretta quella curiosità e raccogli tutte le storie che puoi. Un giorno sarai la nostra voce che racconta. Attraverserai il mare che hanno attraversato Pietro e Paolo e porterai le nostre storie nella terra degli italiani. Sarai la voce della nostra storia che non vuole essere dimenticata.” (5) La sacralità della promessa viene richiamata ancora una volta, all’interno del romanzo, dinanzi a un’icona della Madonna “Allora prometti davanti alla Madonna dell’icona. Quando sarai grande scriverai la mia storia, la storia di quegli anni e la porterai nel paese degli italiani, per non dare la possibilità di scordare.” (57) fino a essere incarnata dalla figura dell’Abba Chereka⁷ nei luoghi del monastero di *Giorgis*. La protagonista, battezzata da Yacob

⁶ Ne *Il Manifesto della razza* del 1938 si fa riferimento al sacro suolo della Patria: “GLI EBREI NON APPARTENGONO ALLA RAZZA ITALIANA. Dei semiti che nel corso dei secoli sono approdati sul sacro suolo della nostra Patria nulla in generale è rimasto. Anche l’occupazione araba della Sicilia nulla ha lasciato all’infuori del ricordo di qualche nome; e del resto il processo di assimilazione fu sempre rapidissimo in Italia.” (enfasi mia) in “La difesa della razza” 2.

⁷ A proposito della figura dell’incontro con l’Abba che ha ispirato il personaggio del romanzo si veda Ghermandi 2004.

all'ascolto e dimentica delle proprie promesse, svolge il proprio noviziato sotto la costellazione dell'eremita ed è ancora sotto la sua costellazione che rinnova le proprie promesse. D'altro lato, come sottolinea l'Abba Chereka, il nome Mahlet è legato all'annunciazione dell'Arcangelo Gabriele alla Madonna, e aggiungerei, oltre all'aura religiosa il suo nome si richiama al messaggio sotteso all'idea dell'annunciazione. Abba Chereka, sottolinea: "Figliola il tuo nome è quasi un *gene*!"⁸ Se togli l'acca e cambi un po' l'accento, Ma'let sta per "quella volta," dunque "il significato di quella volta." (126) Rintracciare "il significato di quella volta," i sottili rimandi e le trame delle storie interstiziali che aspettano di essere ascoltate e proferite coincidono con l'annuncio di una parola buona, nuova e rinnovata che per gli etiopi e per gli italiani dovrebbe consistere nella possibilità di riappropriarsi di un passato sconosciuto e dunque di decolonizzare la memoria e l'immaginario.

Anatomia del ricordo

In questo romanzo, che abbiamo definito un romanzo della memoria e sulla memoria, le vicende della giovane protagonista potrebbero essere descritte attraverso le diverse fasi del ricordo.

⁸ A proposito del *gene* Gabriella Ghermandi in un'intervista rilasciata a Danele Comberiati afferma: "In Etiopia c'erano questi generi di letteratura orale detti Qené, oppure 'Oro e Cera', con il significato di oro colato nella cera. Con questi Qené si usava insultare tutti, si racconta per esempio che l'imperatore Menelik avesse un prete alle sue dipendenze il cui lavoro fosse proprio quello di girare per le strade a scoprire se avessero inventato qualche filastrocca o ritornello contro di lui. C'è inoltre una forma di improvvisazione poetica chiamata Ghitm che si basa sul ritmo e serve per raccontare le storie, ma anche gli aneddoti della vita quotidiana." (185)

Negli anni successivi alla promessa fatta, Mahlet sperimenta fin da subito la tenacia dei ricordi che non vogliono essere dimenticati, come la storia del prozio che le si impone con la forza della preghiera per essere ricordata: “Come sussurrata da un mondo invisibile, la storia del vecchio Yacob continuò a ripetersi nelle mie orecchie per quasi due anni. Sembrava una preghiera che voleva essere imparata a memoria.” (58-59) Nella fase adolescenziale, tuttavia, la ragazza inizia a esperire un processo di smemorazione che caratterizzerà tutto il suo percorso esistenziale fino al momento in cui il ricordo della promessa fatta a Yacob servirà a chiarire una serie di false coincidenze che cercavano di coronarla, suo malgrado, “cantora” delle storie etiopi.⁹ E allora, il motivo delle storie che non riescono a farsi abbandonare dalla mente di Mahlet torna con grande efficacia: “Voglio dire” dice all’Abba Chereka “che non riesco a togliermi dalla testa tutte quelle storie sugli italiani che mi sono state raccontate.” (240)

Il verbo ricordare significa ri-portare nel cuore, e poiché, come appena detto, ricordare significa riportare nel cuore, emerge che si può ricordare solo ciò che è già stato nel cuore come la promessa fatta da Mahlet a Yacob. Tuttavia, ricordare, è anche “re – accordare,” vale a dire far vibrare le corde del cuore all’unisono, nello stesso modo in cui erano vibrare quando era stata vissuta l’esperienza ricordata, come accade a Mahlet che colleziona una serie di momenti che potremmo definire di re-accordo a quell’esperienza della parola data a Yacob. Nel momento in cui Mahlet chiede aiuto al prozio perché convinca i genitori a lasciarla andare in Italia, nel caso lei vinca una borsa di studio, la

⁹ Mahlet, pur dimenticando la promessa, la parola data, alla fine non la tradisce come, invece, avevano fatto gli italiani nell’episodio raccontato dalla signora della tartaruga, dei fratelli Kassa, figli del Ras Kassa, che vengono uccisi senza uomini e senza armi perché era stato loro “promesso” che se si fossero consegnati non sarebbe successo loro niente né tantomeno ai loro uomini: “Gli italiani cominciarono a mostrare il loro vero volto. Non ci si può fidare di loro. Non sono *gente di parola*.” (enfasi mia) (178)

ragazzina viene re-accordata a quello che era successo anni prima quando sente nominare i santi Pietro e Paolo dall'anziano prozio, sebbene ricacci frettolosamente l'episodio in un angolo recondito della memoria:" Con mio grande turbamento dalla stanza della memoria sorse il vago ricordo di una promessa non bene identificata. Cercai di calmarmi e di zittire il richiamo della memoria." (113) Sarà solo alla fine del proprio apprendistato e noviziato sotto la costellazione di Abba Chereka che, tuttavia, Mahlet riuscirà a ri-portare nel cuore e a ri-accordare la sua missione di "cantora": "Dalla memoria affiorò un'immagine stavo seduta su un letto con un vestitino bianco a bale. Accanto a me il vecchio Yacob. ... Il vecchio Yacob era morto mentre io mi trovavo in terra straniera, una terra che mi aveva fatto comprendere il valore estremo della sua presenza, della presenza della mia terra, della mia cultura." (126)

Nel periodo di inconsapevole pratica di "raccoltrice" di storie nel monastero di Giorgis, Mahlet, con il proprio senso dell'udito e la mai sopita curiosità, ri-membra le storie ai tempi degli italiani. Il termine rimembrare implica, rispetto all'azione di ricordare, il distacco del ricordo dalla dimensione esclusivamente emotiva a favore di quella fisica. "Rimembrare", infatti, deriva dal latino *re-membra*: ricondurre al corpo, alle membra, il ricordo. Tuttavia se diamo all'accezione di ri-membrare anche quella di ricomporre le membra delle storie, emerge che l'orecchio di Mahlet diventa il luogo privilegiato nel quale quelle storie interstiziali vanno a raccogliersi, a ricomporsi, a essere dette. Infine, quando Mahlet decide di mettere per iscritto quelle storie, così come aveva promesso, attua un processo di rimemorazione. Il verbo rimemorare deriva dal latino *rememoror*, composto dal prefisso iterativo *re* e dal verbo *memoror*; il verbo latino

memoror significa sia ricordare, sia “menzionare”, “raccontare”, “parlare.” Attraverso l’azione di rimmemorare, Mahlet dunque fa diventare testo il ricordo che, in seguito a questa operazione, può essere “raccontato” e trasmesso.

Il percorso di Mahlet delinea, dunque, un *iter* paradigmatico della memoria dei colonizzati e dei colonizzatori (un percorso della memoria tanto più significativo se si pensa alla memoria rimossa del passato coloniale italiano rispetto agli altri paesi europei) e celebra il valore e la potenza del ricordo e della memoria, che in questo caso Foucault chiamerebbe contro-storia. Se, come sostiene Simon Gikandi: “L’accesso alla modernità europea ha spesso richiesto che ai popoli colonizzati fosse negata la soggettività, la lingua e la storia,” (2) risulta evidente l’importanza di ricostruire con il ricordo un patrimonio inestimabile, quello della memoria postcoloniale che diventa un mezzo potente di riscatto.

Genealogie Femminili

La scelta di affidare ad una bambina che diventerà una donna il compito di raccogliere i racconti e far parlare in tal modo gli spazi interstiziali e il non detto, coincide anche con il suo ruolo di ricercatrice di una genealogia al femminile. Sia per la scrittura femminile, che per la letteratura della migrazione, ma anche per la storia delle donne nel periodo coloniale, il punto di partenza è un’opera di rimozione e di esclusione da parte della storiografia e della storia letteraria. Sebbene la narrativa dei colonizzatori abbia concettualizzato le donne etiopi come un mero sfondo alle attività sociali e

politiche degli uomini, in realtà esse sono intervenute nella realtà storica e sociale del periodo coloniale: le loro azioni e le loro parole dette e non dette, sono sopravvissute e persistono. L'esperienza dell'ascolto e della scrittura equivale per la giovane "cantora" a uscire dal silenzio e conquistarsi il diritto a parlare come soggetto: rappresenta una possibilità di attribuire ordine e senso alle esperienze vissute nel periodo coloniale e un mezzo con cui costruire finalmente una propria rappresentazione della soggettività femminile e del mondo in generale. Il recupero genealogico al femminile, dunque, attraverso il recupero vero e proprio delle storie mai raccontate, avviene a livello testuale, dove prevale per molti aspetti il carattere dell'oralità, a livello formale dove viene scardinato il nesso autore-autorità e, infine, anche e più diffusamente a un livello simbolico dove si procede a un recupero di una genealogia che spoglia la categoria del femminile etiope dalle mendaci costruzioni della macchina del pensiero occidentale.

Oralità al femminile

Nel romanzo si privilegiano l'oralità, le contro-storie e il punto di vista femminile, ossia l'angolazione di chi è stato escluso dalla storia ufficiale. Le storie raccontate a Mahlet, infatti, sono enunciate da donne (a eccezione dell'anziano vescovo che racconta la favola della scimmia e del leone e di Irgisa Salò - il raccontatore di favole in TV- che racconta la storia di *arbegnà* virgola), che diventano le narratrici principali, ovvero l'espressione dell'autorità nel romanzo insieme alla giovane cantora. La magia della voce e il racconto dell'anziano Yacob, iniziano Mahlet all'ascolto. Yacob il saggio, Abba

Chereka, l'eremita e, infine, Aron, l'*azmari*, sono rappresentanti delle categorie preposte alla custodia e alla trasmissione della storia orale etiope.¹⁰ Gli anziani, come Yacob, rivestono un ruolo per così dire privato nella trasmissione orale della storia etiope, mentre gli *azmari*, poeti-cantori itineranti etiopi, simili ai trovatori, rivestono un ruolo di trasmissione pubblica sia durante il periodo coloniale che postcoloniale. Gli eremiti, infine, avendo dato asilo ai protagonisti della resistenza etiope, hanno concorso alla preservazione della storia etiope e la hanno trasmessa. Ai tempi della conquista italiana, la beffarda forma di critica e dileggio degli *azmari*, basata sulla metafora e sul doppio senso svolge una vera e propria propaganda anti-italiana che viene punita dagli invasori italiani con la persecuzione, la prigione o addirittura la vita.

Yacob, Abba Chereka e Aron hanno anche partecipato attivamente alla resistenza etiope: erano degli *arbegnà*. Tale circostanza sottolinea che la custodia e quindi la conoscenza della storia orale è soltanto un altro modo per combattere con le parole la violenza epistemologica dei colonizzatori. Spivak definisce l'imperialismo come "The epistemic violence that constituted/effaced a subject that was obliged to cathect (occupy in response to a desire) the space of the Imperialist's self-consolidating other." (24) La preservazione e la trasmissione di quelle storie diventa, dunque, un modo di restituire lo spazio colonizzato - brutalmente trasformato in modo da poter essere "com-preso" all'interno di un mondo dominato dall'egemonia della razionalità occidentale - alle sue

¹⁰ Gabriella Ghermandi descrive in varie occasioni le forme di oralità nella tradizione etiope. Una di queste è costituita dal canto degli *azmari* - ritenuta la voce del popolo - che racconta dell'attualità in modo critico. Oggi questa tradizione è mantenuta da giovani artisti che hanno aperto locali ad Addis Abeba, molto frequentati. Tra gli *azmari* ricordiamo: Etenesh Wassie, Mahmoud Ahmed. In tal modo, anche se in un modo che potremmo dire "adattato alla modernità," la tradizione orale è ancora uno dei pilastri della cultura etiope. Si veda l'intervista di Romagnoli a Ghermandi dal titolo "la Regalità di appartenersi" su Aprileonline, 15 giugno, 2007.

storie.

La verità del racconto orale non si basa su una presunta verità oggettiva, razionale, maschile ma sull'esperienza, sul coinvolgimento personale, su "quello che si sa." Le storie orali instaurano un rapporto che contrasta il potere autoritario e impersonale incarnato dalla scrittura che in questo caso si identifica con una storia scritta e decodificata dai colonizzatori, ma nello stesso tempo aiutano a prendere possesso - attraverso l'apprendimento di quelle storie - del potere dell'alfabeto dei conquistatori esercitato sulla vita reale. La potenza erosiva della parola orale frantuma, desautorandola, la Storia in miriadi di storie.

La narrativa orale femminile raccolta da Mahlet si pone in contrasto con la nozione di Autore, che richiama automaticamente l'idea di autor/ità: autorizzare, autenticità, origine, controllo, potere. Frantumando l'autorità di un Autore, la narrativa femminile rompe la catena di quel fenomeno che Bhabba descrive come *trasparenza* (145). Il meccanismo dell'autorità e quello della *trasparenza* evidenziano, secondo Bhabba, l'attitudine della ragione occidentale a nominare, classificare, spiegare, infine com-prendere l'altro, rendendo *trasparente* a se stessa il resto del mondo cancellando la distanza tra il luogo dell'enunciazione e la differenza, annullando di conseguenza quella che Spivak definisce "measurement of silence." (1988) Com-prendere diventa così sinonimo di "prendere con sé," di assimilare l'altro negandone l'incolmabile misura di differenza oppure cristallizzandola nello stereotipo autoreferenziale.

Nella cornice alla storia della grande guerriera *arbegnà* Kebedeck Seyoum, la narratrice, la signora della tartaruga, indica a Mahlet il ruolo di costruzione identitaria

femminile svolto dalla storia orale delle grandi donne del suo paese: “Durante la mia infanzia, dopo il raccolto del cotone, io e mia madre passavamo intere giornate all’ombra del grande albero, a filare e durante quelle lunghe giornate lei coltivava la mia femminilità raccontandomi storie sulle grandi donne del nostro paese.” (171) Da una parte, nell’enunciato della donna, viene reiterata la tradizionale corrispondenza fra la narrazione orale e l’arte della tessitura. La donna è la “tessitrice” della comunità: tesse i rapporti sociali all’interno della famiglia e della comunità, tesse le trame di una conoscenza che viene tramandata ai propri figli.¹¹ Dall’altra parte, l’enunciato della signora della tartaruga ricorda l’importanza del ruolo storico esercitato dalle donne attraverso lo *storytelling* nella trasmissione delle tradizioni e delle culture non-occidentali. La regista e scrittrice Trin Thi Minh ha osserva che si tratta di un’eredità in cui il soggetto femminile dell’enunciazione non trae la sua legittimazione dall’autorità della scrittura - “For we, women, have little authority in the History of Literature, and wise women never draw their powers from authority” (122) - ma dal piacere di riprodurre/tradurre una storia non propria, e dalla capacità di porsi come un anello dell’anonima catena senza fine con cui le narrazioni orali si tramandano. Tuttavia, nel caso della signora della tartaruga, lo *storytelling* materno non la colloca soltanto come

¹¹ Sebbene le vie dell’oralità in Eritrea, Etiopia e Somalia (che ha conosciuto il processo della codificazione della scrittura solo recentemente) abbiano seguito dei percorsi diversi, lo scrittore somalo Nurrudin Farah in occasione della presentazione di un suo libro a Milano evidenzia ciò che quell’oralità ha in comune: “Io sono nato all’interno di una tradizione orale, dove le persone compongono poemi oralmente, ascoltano molte storie, dove la gente si riunisce in gruppo e discute in continuazione. Mia madre, per esempio, era una poetessa, anche se non è diventata mai una poetessa, perché ha impiegato la vita intera a crescere i suoi dodici figli: quindi forse essere madre era il suo modo di fare poesia.” (5) Farah, dunque, nella sua ricognizione memoriale, sottolinea l’importanza del ruolo “sociale” delle donne rivestito all’interno della dimensione orale e sottolinea la quasi coincidenza tra la maternità biologica e quella dei testi orali: in entrambi i casi si tramandano se stessi e le proprie storie.

anello nella lunga e infinita catena della trasmissione della storia orale, ma riveste una precisa funzione. Le storie raccontate hanno tutta la potenza di concorrere a coltivare il seme della consapevolezza del proprio ruolo di donna nella bambina attraverso l'esempio di altre donne. Le donne sono nate per essere condottiere e per combattere, racconta la madre *arbegnà* alla signora della tartaruga fanciulla, e Kebedeck Seyoum, l'unico capo donna della resistenza etiope, viene significativamente inscritta nel dominio della maternità e della terra cui appartiene: "C'è qualcosa nelle donne nate per essere condottiere, qualcosa di inspiegabile, misterioso, che erompe dalla profondità della terra, di una forza inaudita mescolata all'essenza e dolcezze materne." (186) Allo stesso modo, le storie orali raccontate a Mahlet attivano la sua dimensione identitaria e la inscrivono nella dimensione della lotta delle parole nel segno di un recupero genealogico delle storie al femminile appartenenti alla madre terra Etiopia.

Scritture al femminile

Nel romanzo appare chiaro che affinché le parole diventino la premessa di una consapevolezza nuova è necessario che vengano date, vale a dire raccontate, ma anche trascritte. Nel romanzo si profila come necessario il momento dell'ascolto da parte di Mahlet, ma ancora più incisivo si profila quello della scrittura.

La vicenda della protagonista che ascolta, raccoglie le storie e si appresta a scriverle proietta Mahlet e più in generale il romanzo, nella dimensione delle riflessioni sulla questione della scrittura femminile - in particolare su quella della scrittura

femminile della migrazione - e sul rapporto autore/autorità.¹² L'assunto postmoderno sulla morte dell'autore¹³ non coincide infatti con l'aspirazione ad un mondo senza scrittura, ma, - come ha chiarito Spivak - si identifica, con la possibilità di spezzare il nesso autore-autorità.¹⁴ Si aprono così nuovi spazi per la scoperta delle voci delle donne e dei gruppi subalterni, ed emergono nuove opportunità per sfidare il canone letterario dominante sottratto alla funzione di controllo e di privilegio dell'Autore. Questo potenziale liberatorio ed anti-autoritario scaturisce nella narrativa migrante proprio in virtù del rapporto non-normativo e non-esclusivo che le autrici instaurano con le diverse tradizioni letterarie che attraversano e con le molteplici appartenenze che sperimentano.

Su un piano più strettamente concreto, la parola proferita e la parola data, la promessa, non possono essere ricordate soltanto attraverso l'oralità: essa è fallace, soggetta alle circostanze. È necessario scrivere quelle che Foucault (1977) definisce contro-memorie: le espressioni del passato che si oppongono alle forme "ufficiali" della

¹² Indubbiamente l'atto di "uccidere" l'autore decretata da Roland Barthes e Michel Foucault (Barthes 1988; Foucault 1984) rischia di produrre degli svantaggi per le donne-autrici - come quello di precludere prematuramente la questione della loro possibilità di azione consapevole nell'ambito del canone letterario - ma può rappresentare allo stesso tempo una strategia politica di liberazione capace di aprire nuove potenzialità per le donne e per le femministe. Alcune teoriche femministe hanno rilevato la mancanza di specificità nelle posizioni di Barthes e Foucault rispetto alla situazione della donna-autrice. Dunque i teorici postmoderni sono stati accusati di aver decretato la "fine della donna-autrice," senza prima preoccuparsi di consultarla. Un'altra parte della critica letteraria femminista - a partire dal riconoscimento del valore epistemologico del post-strutturalismo e del pensiero postmoderno - ha salutato invece la morte dell'Autore (identificato col soggetto maschile e umanista), come un'opportunità per attribuire nuovi significati alla funzione autoriale, dando pieni poteri alle voci delle donne, dei gay, della gente di colore, dei gruppi subalterni in generale. Per i riferimenti bibliografici relativi a questo dibattito, si veda Eagleton 76.

¹³ Si configura così una via d'uscita dalle posizioni dualistiche scaturite dal dibattito femminista sulla "morte dell'autore" decretata da Roland Barthes e Michel Foucault. (Barthes 1988; Foucault 1984)

¹⁴ Secondo Spivak si deve pensare all'autore come colui che attribuisce forza legale al testo: colui che lo rende legalmente valido, impossessandosi del potere di influenzare la condotta o l'azione degli altri. Da qui la possibilità per il femminismo di scoprire i nomi e le scritture delle donne-autrici, senza richiamare il ruolo di controllo dell'Autore. (104-5)

memoria, come la “storia” e la “letteratura.” Il quaderno scritto dall’anziano Yacob insieme al suo contenuto storico sopravvive alla sua morte, così come la storia trascritta da Mahlet sopravviverà a lei che l’ha trascritta come ascoltatrice dei fatti accaduti.¹⁵ Alessandro Portelli mette in evidenza il potere innovativo della scrittura che può scaturire dalla narrativa orale femminile e in particolare dallo *storytelling* materno:

Lo *storytelling* orale, materno, segreto sfida il potere e stabilisce il rapporto affettivo; ma aiuta anche ad andare oltre, a prendere possesso dell’assenza e dell’alterità attraverso il potere ‘straniero’ che l’alfabeto esercita sullo spazio e sul tempo. La scrittura che ne nascerà riuscirà forse ad essere meno violenta, meno autoritaria, e meno maschile.” (36)

I quaderni riposti nel fondo di un baule, dunque, possono essere rinvenuti e letti e soprattutto i quaderni possono essere lo strumento per reinventare - nel significato etimologico del termine di inventare che equivale a scoprire - non solo nuove storie, ma nuovi modi di raccontarle, nuove lingue per descriverle.

Scrivere le parole diventa, tuttavia, un’operazione delicata, a cui prestare molta attenzione. Il vecchio narratore della tv etiope, Irgisà Salò, dice a Mahlet: “Sai, parlare di qualcuno equivale a renderlo ospite. Ospite delle proprie parole.” (151) La scrittura delle storie ascoltate da Mahlet si profila come un’operazione che adotta quell’alfabeto usato in

¹⁵ In un altro testo importante per il riconoscimento di una genealogia femminile, *In search of our mothers’ gardens: the creativity of black women in the south*, Alice Walker sottolinea proprio il modo in cui le donne hanno saputo mantenere viva la loro creatività anche nelle circostanze più avverse, sperimentando diverse forme di espressione spesso ignorate o sottovalutate dalla cultura dominante. Per esempio, la stessa madre di Walker che esprimeva la sua creatività attraverso il giardinaggio (da qui il titolo del saggio); oppure all’abilità – più volte sottolineata da Walker – delle donne nere nel confezionare i quilt che rappresentano un’opera d’arte e un oggetto d’uso allo stesso tempo. (240)

precedenza in modo quasi esclusivo dagli italiani e cerca di aprirsi un varco nella consapevolezza degli etiopi e degli italiani.¹⁶ Se gli ospiti delle proprie parole sono gli ex colonizzatori i quali hanno sempre fatto emergere l'antica radice della parola ospite, *hostis*, che in latino vuol dire nemico, allora, parlare dell'Altro e com-prenderlo nelle proprie pratiche discorsive - interpretando la frase di Irgisà Salò - nei termini ricordati da Fanon, Bhabba e da Spivak, suggerisce di renderlo ospite delle sue proprie parole, della sua propria storia, usando la stessa lingua e riscrivendo con quella lingua, storie interstiziali e taciute. Grazie all'uso della lingua italiana come lingua d'espressione letteraria, ci si pone dunque al centro di una storia che oscilla per dirla con Said "Tra più territori, tra più forme, tra più case, tra più lingue." (364)

La promessa di Mahlet non coincide soltanto con la preservazione della memoria di eventi passati che appartengono al popolo etiope, ma si associa a un reale e metaforico "trasporto" della voce delle storie etiopi nella terra degli italiani. La voce dell'Altra torna al centro per dialogare con esso e per farlo, emigra dalla sua terra, dalla sua cultura e dalla sua storia così che gli italiani migrino, a loro volta, dalla loro storia preconfezionata, ne attraversino la frontiera e guardino nell'abisso del loro inconscio postcoloniale. Salman Rushdie sostiene:

Migration offers us one of the richest metaphors of our age. The word metaphor is derived from the Greek for 'bearing across' and connotes 'a sort of migration, the

¹⁶ Gli italiani avevano reso gli etiopi e gli altri popoli colonizzati ospiti delle loro parole e della loro ideologia molto tempo prima che la giovane Mahlet scrivesse e si preoccuparono di farlo anche dopo la fine della vicenda coloniale, attraverso l'elaborazione di un "sunto retrospettivo" delle vicende coloniali attraverso la già citata opera in cinquanta volumi dal titolo fintamente neutrale di "L'Italia in Africa," allo scopo di un presunto bilancio esaustivo della presenza italiana nelle colonie dell'Africa orientale e settentrionale.

migration of ideas into images.’ Migrants are metaphorical beings in their very essence’ and that metaphor simultaneously enables the migrant writer to understand ‘the artificial nature of reality’ while giving him the means to ‘imagine and re-imagine the world’ through fiction (278- 280).

Dopo essere emigrata dal suo paese, Mahlet ritorna a esso in un modo via via più consapevole attraverso le storie - parole che possono essere usate come armi - che colleziona, suo malgrado, senza riuscire a coglierne a pieno il potenziale “esplosivo,” alla stregua della mamma della signora della tartaruga alla quale viene detto da Kebedech Seyoum: “Devi imparare a usare il fucile. Anche se non combatterai mai, devi imparare a mirare, caricare ... Un giorno potresti averne bisogno.” (188) Quando Abba Chereka le restituisce i sessanta birr - tutti i soldi delle sue offerte - Mahlet chiede spiegazioni e Abba risponde: “Comprare dei quaderni e scrivere. Mahlet devi scrivere tutte le storie che hai ascoltato in questi giorni, e non solo.” (244) La giovane donna trova finalmente chi gli indica cosa farne delle sue “armi,” ma l’indicazione sarebbe generica se non si accompagnasse alla visione del simulacro stesso della parola data nelle mani dell’eremita. Si tratta del quaderno con la copertina grezza color verde acqua sul quale Yacob aveva promesso di annotare le sue storie:

Qualcosa dentro di me si squarciò. Conoscevo quel quaderno, lo agguantai con mano tremante. “Il quaderno delle battaglie - dissi con un filo di voce. – Me ne ero scordata.” Accarezzai la copertina lentamente, fino al bordo inferiore, poi aprii il quaderno. Dentro una scrittura minuta riportava i nomi delle battaglie: Tecazze, Demaguina, Enda Selassié, Tembien ... Mi misi a piangere. Un pianto

liberatorio. La promessa. L'avevo dimenticata. Ecco cosa devo fare. Mantenere la mia promessa.” (244)

Mahlet definisce il quaderno di Yacob come “il quaderno delle battaglie” dal momento che l'anziano prozio aveva promesso di annotarvi i nomi, appunto, delle battaglie combattute contro gli italiani. Tuttavia, si potrebbe anche interpretare quel quaderno delle battaglie come il quaderno “archetipico,” madre di altre decine di “quaderni di battaglie” che saranno scritti da Mahlet e si incaricheranno non soltanto di raccontare le storie ascoltate dalla giovane protagonista, ma anche di dar battaglia a quella memoria sommersa e anfibia che impedisce agli etiopi e agli italiani di parlare delle loro storie in comune. Confessa Abba Chereka a Mahlet: “La nostra gente non ama raccontare di quei tempi. Anche quando viene loro chiesto. Buttano qualche frase qua e là, e riescono a parlare senza dirti nulla.” (234)

Scardinare le categorie occidentali

All'interno del romanzo, nel recupero di una genealogia la femminile, vengono attuati dei movimenti di inversione e riscrittura che danno vita a una serie di relazioni, invertite appunto, in rapporto alla più ampia vicenda coloniale. Il risultato è quello di spogliare nei modi diversi che verranno illustrati, la categoria stessa del femminile, decostruendola e liberandola dall'armatura simbolica fornita dal processo di colonizzazione occidentale.

La promessa mantenuta dalla giovane cantora non la porta soltanto a raccontare le diverse storie ai lettori ma anche, come abbiamo già ricordato, a mettere in vista, sotto gli occhi (dall'etimologia del verbo promettere che lega il senso della vista - mettere sotto gli occhi, appunto - al sentimento della assicurazione) degli etiopi e degli italiani le storie sommerse di un periodo di cui non si vuole riesumare la memoria. Mahlet è chiamata a svolgere una funzione quasi di raccordo tra i vecchi, gli eremiti e gli *azmari*. Dopo essere tornata dall'Italia, viene aiutata dall'eremita Abba Chereka a trovare la strada che la riconduce al vecchio quaderno e al baule di Yacob ed è con l'aiuto di un *azmari*, Aron, che la giovane donna si pone in ascolto di un messaggio che la indirizza a ricordarsi della sua antica parola data. Ciò che si realizza è una storia che fa perno su una sorta di androginia simbolica. Guidata da un uomo, l'eremita Abba Chereka porta a compimento il volere di Yacob e lei, protagonista femminile, racconta una storia lontana dalle pratiche discorsive occidentali ed eurocentriche. Si tratta di frammenti di storie che devono diventare patrimonio di memorie condivise da una parte e dall'altra, da "noi e voi." (243) Mahlet, dunque, sintetizza in sé i vari ruoli che l'oralità esprime e sovverte anche quello schema di addomesticazione delle colonie che aveva riunito i colonizzati nella macrocategoria di genere femminile che si contrapponeva a quella maschile dei colonizzatori.¹⁷ Tale "androginia simbolica" viene rispecchiata anche da chi si avvicina a Mahlet e le racconta le storie. Se da una parte, il vescovo la introduce al concetto dell'Occidente autoreferenziale attraverso la favola della scimmia e del leone, Abbaba Irgisa Salò la traghetta successivamente dall'ambito delle favole, al quale lui appartiene -

¹⁷ Sebbene, come emerge da vari studi, i governi liberali prima e il fascismo dopo, non accentuarono nella loro retorica di conquista e nella loro violenza epistemologica una spontanea associazione di caratteri femminili agli uomini delle colonie. Si veda in particolare Stefani 2007.

“Era il narratore della tv. Il vecchio narratore che aveva allietato il sabato mattina di un’infinità di bambini etiopi” (139) -, a quello delle storie ai tempi degli italiani. Le storie successive vengono raccontate da donne: Dinke, la signora della tartaruga, Belech. Quella androginia realizzata dai tre anziani, Mahlet e gli enunciatori delle storie inverte, a sua volta, il significato che i colonizzatori avevano assegnato alla macrocategoria del femminile nella sua accezione di indicare gli autoctoni come parte debole chiamata a “specchiarsi” - in una relazione invertita rispetto a quella del leone nella favola del vescovo - nella mascolinità del colonizzatore.

Riabilitare il valore delle parole

La giovane donna inverte anche un’altra storia. Il generale Graziani, in occasione della cruenta rappresaglia seguita al suo attentato ad Addis Abeba nel 19 febbraio del 1937, si vendicò con un bilancio terribile. Il massacro si protasse in una lunga sequenza di pulizia di quelle persone che avrebbero potuto raccontare altre storie. Graziani decise di eliminare tutta l’intelligenza etiopica. I tribunali militari divennero macchine di morte: tra febbraio e giugno, furono fucilati alti funzionari governativi, notabili del negus, intellettuali, giovani etiopici che avevano studiato all’estero.

In tale contesto, Graziani si preoccupò del valore profetico delle parole degli indovini e dei cantastorie: li fece uccidere perché ammonivano che ci sarebbe stata la fine dell’occupazione italiana. Il vicerè d’Etiopia percepì la carica eversiva non soltanto del silenzio armato esercitato nei luoghi sacri che provvide a distruggere, ma anche di quello

che si serviva delle parole e del senso dell'udito. Percepiva cioè, la potenza eversiva della pervicace insistenza, come di una preghiera che voleva essere imparata, delle storie che venivano raccontate, alla stregua della storia di Yacob che cercava un posto sicuro nel baule della memoria di Mahlet.

Graziani, inoltre, violò la sacralità dei luoghi e delle persone in Etiopia, sia in senso concreto che in senso figurato: diede ordini di distruzione di *Debre Libanòs* e di sterminio dei monaci ivi residenti. L'eccidio di *Debre Libanòs* fornisce l'immagine più eloquente - in una guerra nella quale la foto svolse un ruolo fondamentale - della conquista coloniale italiana in Etiopia che, come tutte le altre, violò la sacralità, appunto, di tutti i luoghi e di tutte le persone di quel paese. Nella furia vendicativa, Graziani, mosso dal desiderio di voler catturare coloro che avevano tentato di ucciderlo, ordinò al generale Maletti di occupare *Debre Libànos*, il monastero più importante dell'Etiopia, dove i due attentatori si sarebbero addestrati per il lancio delle bombe. *Debre Libanòs*, città conventuale, tremila tucul e due grandi chiese in muratura, a un passo dai canyon del Nilo Azzurro, nel cuore della regione dello Shoa, era il centro del potere della religione copta (per secoli il potente superiore dei monaci di Etiopia è sempre stato scelto fra i religiosi di *Debre Libanòs*). Il comandante dei carabinieri in Etiopia, Azolino Hazon, tenne una tragica contabilità: il 2 giugno del 1937 annotò nelle sue statistiche che, solo i carabinieri, avevano passato per le armi 2.509 indigeni.¹⁸

La resistenza etiope confidava nell'inviolabilità dei luoghi e degli abiti sacri, come testimoniato, nel libro, dalle vicende descritte nella storia di *arbegnà* virgola

¹⁸ Sulla strage di Debre Libànos si veda il già citato Del Boca 2005: 205-228.

raccontata da Abbaia Igirsà Salò. (141-9) Mahlet, invertendo ancora questo triste capitolo della storia italiana e etiopica, dunque, è come se resuscitasse anche la voce di quegli eremiti e di quei cantastorie il cui potere profetico delle parole Graziani aveva cercato di neutralizzare, declinando tale valore profetico nell'invito a riconoscere tali storie come realtà complementari e dialoganti: "Poi un giorno il vecchio Jacob mi chiamò nella sua stanza, e gli feci una promessa. ... Ed è per questo che oggi vi racconto la sua storia. Che poi è la mia. Ma pure la vostra." (251)

Ri-scritture simbolico-geografiche

Mahlet recupera la genealogia femminile nel quadro dell'incontro coloniale con l'Italia riscrivendo anche quelle storie da un punto di vista della rappresentazione simbolica che dell'Etiopia era stata fatta ai tempi della conquista coloniale da una di vista simbolico-geografico-politico. La protagonista rielabora una narrativa di parole e immagini che costruiva l'immagine della *terra incognita* come territorio/donna da conquistare, penetrare e possedere, attraverso una vera e propria semantica della conquista erotica. Mahlet, infatti, incarna la metafora invertita dell'Etiopia terra/donna colonizzata. La terra da conquistare è sempre stata associata alla donna e declinata al femminile.¹⁹ Fin dai primordi dell'espansione coloniale, la rappresentazione

¹⁹ La propaganda insistette sulla Guerra d'Etiopia come occasione per fare una terapia di mascolinità e dimostrare al mondo il carattere e la potenza nazionale in termini di virilità, come nelle parole del medesimo Mussolini: "È una prova nella quale siamo impegnati tutti, dal primo all'ultimo, ma è una prova che collauda la *virilità* del popolo italiano. È una prova, o camerati, dalla quale certissimamente saremo vittoriosi" (enfasi mia) (38) L'erotizzazione dell'esperienza coloniale e la retorica imperialista in chiave

femminilizzante ed erotizzata delle terre conquistate è servita ad alimentare o rassicurare modelli di potere maschili, fondati sulla forza e sulla prevaricazione. Scrive McClintock: “For centuries, the uncertain continents – Africa, the Americas, Asia – were figured in European lore as libidinally eroticized.” (22)²⁰

Se è vero che la colonizzazione, secondo McClintock, è un processo che non implica soltanto la megalomania, ma anche la paranoia maschile, dal momento che conquistare un territorio/donna implica anche la perdita dei confini noti, elementi questi che si associano alla paura dell’impotenza (21-30), la megalomania maschile e la paura dell’impotenza nel caso del colonialismo italiano si associano e si colorano piuttosto dei toni dell’affermazione di una virilità messa duramente alla prova negli anni addietro. La guerra d’Etiopia, oltre a rappresentare un’occasione importante di costruzione della labile identità nazionale italiana, rappresentò anche una vera e propria terapia a un diffuso sentimento di assenza di virilità nazionale consolidatosi nell’arco di un secolo. La conquista dell’Etiopia assolveva nel caso italiano, a motivi specificatamente nazionali. La necessità di una costruzione forzata dell’identità nazionale italiana, al di là delle contraddizioni e delle instabilità interne, è uno dei motivi per cui il regime fascista

accentuatamente sessuale, tuttavia, dominarono il discorso coloniale italiano principalmente fino alla guerra d’Etiopia (1935-6). Con l’emanazione delle leggi razziali, come sottolineato da Ellena, “uno dei principali problemi che dovette affrontare l’organizzazione della propaganda nazionale fu quello di convertire i temi di una retorica fortemente sessualizzata in una direzione orientata verso la disciplina e il contenimento delle pratiche coloniali.” (258-9)

²⁰ Per un’analisi storica delle motivazioni politiche ed economiche del colonialismo italiano, si veda Del Boca 1976; 1992. Si veda anche il contributo di Kizerbo in Gnisci 2002. Per un breve resoconto delle rappresentazioni dell’Africa e degli Africani nella letteratura italiana, con particolare attenzione a quella del periodo coloniale, si veda Ponzanesi 2004: 196-200. Qui l’autrice lamenta la reticenza di molti conoscitori e specialisti della letteratura italiana, ad attribuire un ruolo significativo all’Africa nell’ambito della nostra tradizione letteraria. Una reticenza che coinvolge anche testi caratterizzati da un approccio espressamente multiculturale, come nel caso della recensione di Cutufrelli a *L’abbandono*, di Erminia dell’Oro ne *L’indice dei libri del mese*. (2) 1992 o di Saracino 1994.

intraprese la conquista dell'Etiopia, nel tentativo di creare una "metafora per la palingenesi della nazione," (Ponzanesi 165) ridefinendo così la sua relazione sia con il passato e la retorica dell'antica Roma imperiale, sia con il suo presente incontro con i popoli africani dell'Etiopia, dell'Eritrea e della Somalia. La descrizione dei colonizzatori come eroi civilizzatori, sostanzialmente armati dalle migliori intenzioni fa dunque da contrappunto da una parte, alla percezione della differenza in termini di inferiorità biologica, alla rappresentazione dell'Altro come selvaggio e barbaro. Dall'altra, come già messo in evidenza, alla femminilizzazione e all'erotizzazione dell'Africa come una terra inesplorata e da conquistare, che suscita fascino e attrazione (il mal d'Africa), identificata con la bellezza esotica delle donne africane.²¹

Mahlet inverte anche la narrativa delle immagini tesa a riempire i vuoti presunti delle mappe²² con immagini autoriflettenti e autoreferenziali attuata, in modo specifico per la campagna d'Etiopia, attraverso il mezzo portentoso e artificialmente oggettivo della fotografia e racconta le storie di una terra abitata dagli uomini e dalle donne etiopi che in quella terra vivevano. In tal modo, si sovvertivano i termini di quello che McClintock definisce uno spazio anacronistico (40) e fondato sulla metafora

²¹ In un clima di "complesso di impotenza nazionale" che affliggeva l'Italia, - complesso che si era acuito con l'esperienza della Prima guerra mondiale e con i processi di modernizzazione e di progressiva emancipazione femminili degli anni Venti e Trenta - il fascismo lanciò il progetto di uomo nuovo e, in questo quadro, reinterpretò e ripropose il colonialismo come la via maestra per la riscossa della mascolinità italiana, in chiave razzista e imperialista. Del Boca e Labanca ricordano l'impiego dei Mass Media e l'irrompere dell'"africanismo coloniale" sulla scena pubblica italiana: "Il fascismo ... sfruttando tutti i mezzi di comunicazione di massa del tempo, fece irrompere una "nuova politica" con una sua nuova e populisticamente autoritaria "estetica della politica." Il cambiamento si riverberò anche nel settore della politica colonialista, un settore peraltro che a livello di propaganda il regime tenne molto a sfruttare. Per la prima volta, l'"africanismo" coloniale fece irruzione nella vita politica quotidiana degli italiani. La celebrazione voluta dal regime nel maggio 1926 della Prima Giornata coloniale e il grande spazio dato ad essa nella stampa confermano sia questa innovazione sia la sua precocità nella storia del regime." (49)

²² Per una definizione del rapporto dei popoli e delle terre da conquistare si veda Root 159.

dell'avventura coloniale come viaggio a ritroso in un momento della preistoria nel quale ai presunti preistorici etiopi, gli italiani avevano portato il progresso. È sufficiente a tal proposito ricordare la descrizione dei colonizzatori come eroi portatori di civiltà e alle promesse di libertà e speranza nella forma di “un'altra legge e un altro re” che la canzone “Faccetta nera” - una delle canzoni più note canzoni dell'epoca fascista - formula, proprio in occasione della Guerra d'Etiopia.²³ La “cantora” sovverte quella potente narrativa della nazione che aveva costruito quello che vorrei definire come un esasperato regime di visibilità attraverso la più imponente campagna cine-fotografica che l'Italia abbia mai sperimentato.²⁴ Oltre alla macchina di propaganda, la novità della campagna in Etiopia riguardava anche la scelta dei soggetti da rappresentare. In occasione della campagna di conquista coloniale l'occhio delle macchine fotografiche dell'Istituto Luce era più concentrato a ritrarre l'italiano nuovo” che domava i “barbari” abissini e sfidava e

²³ La canzone fu scritta nel 1935 da Giuseppe Micheli. *Faccetta nera* è una canzone che esalta la capacità italiana, molto enfaticamente durante il ventennio fascista, di trasferire progresso, sottoforma di lavoro ed istruzione, nelle regioni colonizzate. Si riferiva a una giovane ragazza etiopica la cui madre era stata uccisa e che, secondo la propaganda, fu scoperta e adottata da parte delle truppe italiane. Nel 1935, mentre Benito Mussolini prepara le operazioni militari in Abissinia, vengono pubblicate - volontariamente e a scopo propagandistico - notizie false circa la schiavitù a cui sarebbero sottoposte le donne abissine. Il poeta romano Giuseppe Micheli, in seguito alla lettura di tali notizie, scrive una composizione in romanesco con l'intenzione di presentarla al Festival della canzone romana del 1935. Al cinema-teatro Quattro Fontane di Roma, *Faccetta nera* viene cantata dalla compagnia di Anna Fougez. In scena compare in catene una giovane di colore, poi arriva Anna Fougez nelle vesti dell'Italia che la libera e le fa indossare una camicia nera. La canzone viene inserita in molte riviste dell'epoca diventando popolarissima, specie sulla bocca delle truppe in partenza per l'invasione dell'Abissinia. Il Ministero della Cultura Popolare, insoddisfatto e fremente per la stesura del testo, a causa dell'ammiccamento a rapporti interrazziali visto che definiva “romana” una ragazza etiopica e per il senso troppo spiritoso di alcune parole, la censurò e pretese altre due modifiche perché in evidente contrasto con l'ideologia razzista adottata nella seconda parte degli anni Trenta. Per l'impatto della canzone sull'immaginario collettivo, si veda Pinkus 1995.

²⁴ Le forze armate italiane avevano vari operatori al seguito che lavoravano in appoggio all'Istituto Luce Africa Orientale: una squadra cinematografica, 16 squadre telegrafiche, 16 squadre fotografiche. Secondo le stime fatte da Goglia e Grassi (53) in poco più di otto mesi di guerra furono diffuse a livello internazionale 350.000 stampe e 18 documentari. Questo diluvio di immagini aveva un dichiarato ruolo di propaganda imperiale ed era anche la testimonianza del fatto che l'Etiopia costituiva il teatro di un'operazione politica che faceva perno su una terapia di virilità.

domava la natura con opere e infrastrutture piuttosto che gli autoctoni.²⁵ Si osannava, in tal modo, il ruolo civilizzatore dell'Italia, la superiorità della razza italica sulle altre, si promuoveva una coscienza imperiale,²⁶ attraverso la ripetitività di immagini gloriose.²⁷ Tuttavia, non era stato sempre così: dalla seconda metà dell'Ottocento fino agli anni Trenta del Novecento, in Italia e negli altri paesi europei era stata proprio la fotografia a veicolare rappresentazioni femminilizzanti dell'Africa in sostituzione dell'incisione e del disegno. Come fa notare la studiosa Silvana Palma (85) c'è una forte coincidenza tra la data ufficiale della nascita della fotografia, 1839, e l'inizio dell'espansione europea nel Sud del mondo. La fotografia in breve tempo diventa il mezzo privilegiato per conoscere "obiettivamente" l'Altro riempiendo i vuoti delle mappe geografiche dell'epoca.

Il diaframma delle lenti della macchinetta fotografica non descriveva ciò che gli si rivelava, ma raccontava dei propri desideri anche quelli più nascosti, delle paure, dell'universo che si celava dietro l'occhio collettivo occidentale che guardava e raccontando per immagini una realtà fittizia proiezione e specchio dei propri desideri,

²⁵ Si veda a tal proposito Del Boca, Labanca 2002.

²⁶ La fotografia, più di ogni altro mezzo, diventa lo strumento con il quale la borghesia crea consenso, gestisce la realtà, nel caso del colonialismo e qui in particolare di quello italiano, e la realtà africana della colonia è selezionata a fini artatamente propagandistici. In Italia dopo le sconfitte di Amba Alagi e Adua è stata proprio la fotografia a mitigare le paure del nascente stato italiano. Riviste come *L'Illustrazione italiana* o *L'illustrazione popolare*, pubblicarono subito dopo gli eccidi, una galleria di ritratti di eroi nazionali che avevano dato vita e corpo per l'Italia oltremare. La rappresentazione della morte o anche solo le immagini dei feriti sono completamente assenti: la finalità è quella di porre l'accento sul mito. Le fotografie delle colonie avranno una larga diffusione, non solo in riviste specializzate, ma anche per calendari, mostre, raccolte di album e sul finire del secolo anche in cartoline. Quello che interessa in questa produzione fotografica è di vedere il nuovo, l'Africa, alla luce del già noto. In questo caso si può dire che la fotografia addomestica la realtà, la rende subalterna e in un certo senso più sfruttabile.

²⁷ Nelle fotografie viene dato molto rilievo (in funzione antietiope) la scarsità di mezzi del nemico. Il nemico è primitivo, immobile, scarso d'ingegno. L'esercito italiano invece è dinamico, porta civiltà. Numerose le foto dove gli italiani liberano schiavi oppure danno da mangiare a persone che stanno morendo di fame. Viene, dunque, ritratto il comportamento esemplare, imperiale.

non faceva che raccontare se stesso.²⁸ Come ha ben evidenziato Susan Sontag (1978) il mezzo fotografico (più di altri) ha una forte capacità manipolatoria del reale e del contingente. Il rapporto nella fotografia non si nutre soltanto della presenza del soggetto che scatta la fotografia e di chi subisce la rappresentazione, ma c'è sempre anche il fruitore dell'immagine, il suo sguardo, la sua lettura del testo legata al suo retroterra culturale e al suo percorso umano e storico.

In un saggio sulle fotografie coloniali, Campassi e Segà mettono in evidenza come a essere sottolineata non sia la descrizione delle donne bensì quell'immaginario maschile che stava dietro la macchinetta fotografica: "La donna nera viene rappresentata quasi esclusivamente ... nella sua disponibilità ad essere conquistata-penetrata, o addirittura in atteggiamento provocatorio: ostentazione dei seni, sorriso ammiccante... la nudità integrale o parziale, è la modalità fissa di vedere quindi di fotografare, e quindi pensare la donna nera." (54)

L'importanza rivestita dalla narrativa per parole e immagini nell'ambito della campagna d'Etiopia e più in generale nel continente africano mettono in luce il ruolo eversivo rivestito dalla "cantora" Mahlet. Nonostante il ruolo dell'Etiopia di scenografia di cartone alla virilità italica si sia affievolito nel tempo per evidenti e mutate condizioni storiche, esse permangono nella forma degli stereotipi e del senso comune. In tal senso, le storie che verranno raccontate dalla giovane protagonista dunque, offriranno a quell'immaginario maschile occidentale - che mentre spiava l'Altro, raccontava di se

²⁸ Tuttavia, va ricordato che l'iconografia coloniale relativa alla donna indigena non era uniforme, come osserva l'antropologa Sorgoni. Accanto alle immagini erotizzanti vi erano anche fotografie che mettevano in evidenza altre caratteristiche della donna indigena come la mostruosità e la deformità del corpo femminile. Talvolta, le stesse immagini potevano avere valenze diverse a seconda del momento politico in cui erano utilizzate. Si veda Sorgoni 1998.

stesso - nuove narrative, nuove storie che nell'uscire dalle loro nicchie sfaldano quel regime di visibilità che la narrativa e la storia occidentale si sono assicurati nel tempo.

Orgia fotografica e spazio domestico invertito

Mahlet non soltanto inverte la narrativa immaginifica prodotta dalle fotografie, ma inverte anche la narrativa sottesa alle immagini che si insinuarono nel paese al seguito della propaganda ufficiale, quella che introduce l'Africa nelle vite e nelle case degli italiani. L'orgia fotografica, infatti, diventò un pilastro del periodo fascista: l'Italia fu letteralmente inondata da fotografie dell'Africa Orientale. Si usò la colonia per le *reclame* dei detersivi e dei collant (che promettevano alle italiane di ottenere la pelle liscia delle abissine) fino ad arrivare ai quaderni scolastici e alla figurine degli album amatoriali, agli allestimenti museali, ai francobolli e ai cinegiornali.²⁹

La fotografia tentava di addomesticare la nuova realtà. L'Africa entrava in tal modo non soltanto nello spazio pubblico, ma attraverso la pubblicità di prodotti di bellezza e per la casa, entrava nello spazio intimo e privato degli italiani, nel loro spazio domestico. Come nota McClintock la domesticità denota sia uno spazio che una relazione sociale con il potere (34), dunque nella mercificazione dell'immagine stessa degli abitanti della colonia è insito un processo di "addomesticazione." Il verbo addomesticare, deriva dal latino *dominus*, padrone, e dunque addomesticare significa diventare padrone di qualcuno o qualcosa, ma significa anche civilizzare un popolo, ricondurlo entro il

²⁹ Sull'argomento si veda Palma 1999 e 2000.

territorio noto della *domus* e sotto il dominio del *dominus*. Fotografare diventava dunque il modo per conoscere e conquistare quella realtà sconosciuta, renderla non solo civile, ma familiare, addomesticata.

Dall'altra parte del Mediterraneo, avveniva un processo inverso: attraverso l'"esportazione" della domesticità nello spazio pubblico, come un modello fondato in patria sul genere (si ricordi il ruolo assegnato alla donna di procreare, custodire la casa e dare piacere all'uomo sia nell'Italia liberale che in quella fascista)³⁰ lo schema si applicava in Africa alla società: le donne e gli uomini che giacevano allo "stato di natura" venivano indotti attraverso una narrativa di progresso domestico a instaurare una relazione gerarchica con l'uomo bianco. Tale contrapposizione dei generi a favore di quello maschile individuato dalla semantica della conquista dell'"addomesticazione" determinò l'introduzione di questo modello con evidenti ripercussioni sull'immaginario dei colonizzati. "Attraverso il simbolismo del rapporto tra i generi, cioè del dominio maschile sul genere femminile" sostiene Stefani "il potere coloniale (maschile) sulle terre colonizzate (femminili) è stato interiorizzato come parte dell'ordine naturale delle cose." (99) Dunque, affidare il ruolo di cantora a Mahlet significa anche scardinare il simbolismo del rapporto tra i generi, cioè del dominio maschile sul genere femminile, il potere maschile (coloniale) sulle terre colonizzate (femminili) e metterli, al contrario, in dialogo tra loro.

Riscrivere l'incontro con l'Altro: Amarech e Mahlet

³⁰ Sull'argomento si veda Graziosi 2000.

All'interno del romanzo, lo scardinamento del simbolismo del rapporto tra i generi viene affrontato anche nel recupero genealogico della storia di Amarech, la sorella di Yacob e nella storia di Antonio e Belech. Se nella prima storia prevale, per motivi storici, la costruzione della realtà nei termini dettati dall'Italia colonizzatrice, sebbene scricchiolante, viste le caratteristiche umane di Daniel, nella seconda storia prevale il senso del recupero della storia non solo nei termini di una ri-cognizione storica, ma anche e soprattutto nei termini di una riscrittura e inversione, appunto delle storie al femminile.

Il primo racconto del romanzo, affidato all'attenzione di una Mahlet bambina, curiosa, che implora lo zio Yacob, il narratore, di usare le parole dei grandi, non è solo il primo tra i fiori e le perle che verranno raccontati nel romanzo, ma anche il seme che aspetta di essere fecondato dall'esperienza della vita della piccola ascoltatrice. Nella storia di Amarech, l'amore tra la donna etiope e Daniel, il soldato italiano che “durante la guerra sparava in aria” (23) e diserta l'esercito italiano, si ripropina la simbologia dell'incontro coloniale ³¹ tramite il rapporto uomo bianco-donna nera. Yacob, posto dinanzi alla storia d'amore e alla gravidanza della sorella, reagisce in modo brusco associando lo spettro della morte agli italiani e facendo riferimento all'uso mortifero dei gas da parte degli italiani (vi è nel testo un riferimento costante all'uso dei gas da parte degli italiani, vietati dal Protocollo della Conferenza di Ginevra del 1925) ³²: “Un italiano! È incinta di uno sporco militare italiano. Magari dell'aviazione, di quelli che

³¹ Sull'incontro colonial si veda Mbembe: 2005; Mellino: 2005; Mezzadra: 2008; Mohanty: 2003; Said (1978) 1999; 1998 e, infine, Spivak 2004.

³² L'impiego ne è stato sempre negato fino agli anni recenti nella storiografia italiana. Sull'argomento si veda Del Boca 2007.

spargevano i gas su di noi, che hanno ammazzato nostro padre.” (41) Agli occhi di Yacob, Daniel, secondo tale retorica, è colui che dona la virilità fecondatrice dell’invasore alla donna che, nel suo grembo, porta a compimento l’espandersi dell’io maschile coloniale: ”Non ci sono parole per descrivere le emozioni che provai in quel momento. Mi sentivo un vinto: il nemico ci aveva occupato e si era impossessato del nostro paese fino a essersi intrufolato nelle nostre famiglie.” (41)

L’episodio di Amarech testimonia della cesura provocata dalla promulgazione delle leggi razziali in Italia che richiesero un cambiamento di rotta anche a livello retorico e simbolico. La svolta razzista costituì una rottura in quella che Ruth Ben-Ghiat chiama la “tradizione feticistica legata al corpo della donna nera,” (98) formatasi negli anni precedenti e testimonianza della fobia della contaminazione della razza pura.³³ Amarech perde la vita per una serie di fattori concomitanti: si è unita a un italiano infrangendo le leggi razziali, Daniel ha disertato l’esercito italiano e tuttavia la causa reale della sua morte, consiste nell’essere sprovvista del feticcio garante della salvezza, quello che Yacob conserva nel baule e che costituisce la segnaletica del percorso circolare della narratrice. Si tratta di un foglio di sottomissione al governo italiano che assurge a *status* di documento di identificazione degli etiopi. Un documento ufficiale che, come tutti quelli che assicurano l’identificazione, assume una doppia valenza. Il foglio di sottomissione non è soltanto uno dei modi ufficiali per sancire il fatto che gli etiopi siano

³³ L’attenzione prestata alle leggi razziali dall’autrice appare evidente anche nella dedica dell’opera alla nonna e alla madre dell’autrice, vittime delle leggi razziali, si veda Ghermandi 2007: 254. L’organizzazione della propaganda coloniale dunque, dovette forzatamente convertire i temi di una retorica fortemente sessualizzata in una direzione orientata verso la disciplina e il contenimento delle pratiche sessuali. Si veda Andall, Duncan 2005.

sottoposti alla giurisdizione e al potere italiano, ma offre anche l'opportunità al governo italiano di spostare su quel documento insieme a una miriade di altri "documenti," un conflitto collettivo che alieni la paura della perdita di confini noti e della propria italianità. Tale oggetto, dunque, acquisisce il potere magico di allontanare la minaccia della psicosi della perdita dei confini. Attraverso l'attribuzione di un certo potere al feticcio e alla sua manipolazione rituale, il potere ufficiale acquisisce potere su ciò che altrimenti potrebbe rivelarsi come l'emergere di contraddizioni minacciose. Ufficializzare l'appartenenza della *terra incognita* al territorio italiano significa ri-com-prendere l'alterità all'interno dei territori fisici e mentali del proprio territorio. D'altra parte, il foglio di sottomissione diventa anche per gli etiopi un feticcio: esso diventa l'amuleto in grado di scongiurare una morte potenziale. Tuttavia, Amarech e gli altri - Yacob deciderà di richiederlo soltanto dopo la morte di Amarech - rifiutano di attribuire al foglio di sottomissione le vere e proprie qualità di un feticcio, riconoscendosi di fatto estranei al sistema di valori dominanti che l'ha determinato e pagando per questo con la loro vita. La ricorrenza del foglio di sottomissione all'interno del romanzo mentre da una parte, segnala l'urgenza della ripetizione - tipica del feticcio - dall'altra, sottolinea l'impossibilità di sanare la situazione di conflitto iniziale che ha portato alla determinazione del suo potere salvifico.³⁴

Mahlet riscrive con il proprio destino la storia di Amarech: è chiamata a un incontro con l'Altro sul territorio dell'Altro, in Italia. La giovane protagonista, dunque, segue il destino di molti altri suoi connazionali e diventa quello che Rushdie definirebbe

³⁴ Sui rapporti tra il feticcio e il colonialismo si veda McClintock 185-203, sui rapporti tra il feticcio e gli stereotipi si veda Bhabha 1994:94-120.

una donna *tradotta* con il suo prezioso carico di “valore aggiunto”: “The word “translation” comes, etymologically, from the Latin for “bearing across.” Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately to the notion that something can also be gained.” (10)

Così come sottolineato da Rushdie, Mahlet, in quanto “tradotta,” non perde nel confronto, ma al contrario, acquisisce una consapevolezza di se stessa e della sua storia, fino ad allora molto sbiadite. La giovane donna compie il proprio incontro con l’Altro attraverso un viaggio e un soggiorno in Italia e, infine, compie un percorso di consapevolezza scandito dalla circolarità di un ritorno voluto e promesso alla propria terra madre: “Che la tua terra ti sia di richiamo sempre,” (116) la ammoniscono i tre anziani sull’uscio di casa.

Il frutto dell’unione temporanea è la consapevolezza maturata dell’importanza dei rapporti familiari - vive la morte degli zii da lontano e in solitudine -, del vuoto scintillio della vita italiana affetta da individualismo e solitudine: “Già dai primi mesi della mia vita bolognese, dove a differenza di Perugia c’erano pochi stranieri, mi dovetti rassegnare a subire le malattie dell’Occidente: solitudine e individualismo. ... Un manto spesso avvolgeva ogni singola persona, tenendo tutti ben separati gli uni dagli altri.” (116) Dopo il soggiorno in Italia Mahlet matura la consapevolezza nuova che non è solo una donna tradotta, ma anche interessata dall’ibridazione. Bhabha insiste sulla potenzialità creativa a livello discorsivo dell’ibridazione (*hybridity*), la cui strategia apre nuovi spazi e nuove modalità di negoziazione di significati culturali, che vadano al di là delle opposizioni

binarie e conflittuali, facendo emergere dei nuovi spazi “interstiziali” di azione:

The hybrid strategy of discourse opens up *a* space of negotiation where power is unequal but its articulation may be equivocal. Such negotiation is neither assimilation nor collaboration. It makes possible the emergence of an “interstitial” agency that refuses the binary representation of social antagonism. Hybrid agencies find their voice in a dialectic that does not seek cultural supremacy or sovereignty. They deploy the partial culture from which they emerge to construct visions of community, and versions of historic memory, that give narrative form to the minority positions they occupy; the outside of the inside; the part in the whole. (58)

Essere il “di fuori” nel “dentro,” l’alterità nell’identità, la periferia nel centro, l’esotico nel familiare. L’ibridità, come la concepisce Bhabha, è una forma di opposizione ad ogni sorta di fondamentalismo religioso, etnico o nazionale, ad ogni concezione essenzialista ed esclusivista dell’identità, della cultura e della nazione. Essa può mettere in atto nuove forme di ri-scrittura del passato, riattivando in esso nuovi significati che si riflettano in un presente più aperto e diversificato.

Una volta tornata a casa, in obbedienza alla parola data ai genitori, attraverso un cammino vegliato dalla presenza spirituale di Yacob e guidato dall’eremita Abba Chereka, Mahlet riesuma quel vecchio foglio di sottomissione nel baule di Yacob insieme al quaderno dalla “copertina grezza di color verde acqua” (244) debitamente riempito da Yacob. A Mahlet non rimane che adempiere la promessa e scrivere tutte le storie che ha ascoltato, compilando a suo modo anche un foglio di non sottomissione non tanto al

Governo italiano e alla muta storia ufficiale italiana, quanto al silenzio che ha ricoperto sotto la propria coltre asfittica, “le storie ai tempi degli italiani.”

Riscrivere l'incontro con l'Altro/-a: Antonio e Belech

La storia di Antonio e di Belech può essere considerata una sorta di *mise en abîme* del messaggio, contenuto nel romanzo, di una storia condivisa da ascoltare e da conoscere affinché sia gli italiani che gli etiopi facciano un bagno di consapevolezza e assicurino spazi di emersione alla memoria anfibia, ma anche un'ulteriore storia che ri-scrive l'incontro con l'Altro/-a. Senza Belech, Antonio non potrebbe recuperare il suo passato così come gli italiani non potrebbero recuperare il proprio passato coloniale senza le storie degli etiopi.

Antonio e Belech sono entrambi dei soggetti ibridi. Bhabha afferma che i migranti (Antonio è come se fosse migrato due volte, una prima volta dall'Italia, una seconda dall'Etiopia) portano con sé soltanto una parte della loro cultura di origine, sviluppando, nella nuova terra, qualcosa che è allo stesso tempo simile e differente rispetto alla cultura di origine e che tende quindi a disturbare e a rimettere in discussione l'immagine consolidata della “cultura nazionale.” Si tratta di una cultura “parziale” basata sulla contaminazione e il sincretismo: “The discourse of minorities, spoken for and against the multicultural wars, proposes a social subject constituted through *cultural hybridization*, the overdetermination of communal or group differences, the articulation of baffling likeness and banal divergence.” (54)

Antonio e Belech in quanto soggetti ibridi e secondo la teoria di Bhabha diventano allora la vera chiave per capire le relazioni tra culture nel presente. La dislocazione non è solamente spaziale, ma soprattutto “temporale,” una sorta di *time lag* culturale, che li colloca oltre la limitata visione liberalista del “rispetto” della diversità culturale. I soggetti ibridi Antonio e Belech, proprio per le caratteristiche enunciate dal teorico del postcoloniale, enfatizzano le differenze interne ad ogni cultura e nazione: “The partial, minority culture emphasizes the internal differentiations, the “foreign bodies”, in the midst of the nation - the interstices of its uneven and unequal development, which give the lie to its self-containedness.” (57) ³⁵

Significativamente è una donna, Belech, apparentemente invisibile e senza storia agli occhi occidentali – “Nei due anni che ho passato con i signori Mandrioli, mi sono sentita come un’invisibile. Una persona senza passato, con nulla di interessante da dire, proveniente da un paese senza storia.” (221) - l’ostetrica dell’anima di Antonio, simulacro dell’amatissima Etiopia. Mentre Daniel muore per una donna etiope, Antonio rinasce alla vita attraverso una donna, Belech, la quale alla stregua di Mahlet diventa l’orecchio che ascolta le storie concitate dell’anziano uomo. Belech diventa anche la depositaria di una promessa invertita rispetto a quella che ha fatto Mahlet all’anziano Yacob, dal momento che Belech promette di non ripetere le storie che il signore anziano

³⁵ La potenzialità decostruttiva e destabilizzante delle culture minoritarie e subalterne viene paragonata al principio della “dialogicità” e al suo “potenziale ibridizzante”, espresso da Michail Bachtin, il quale pone l’accento sulla questione dell’atto discorsivo: “The hybrid is not only double-voiced and double accented but is also *double-langued*. ... It is the collision between differing points of view on the world that are embedded in these forms ... such unconscious hybrids have been at the same time profoundly productive historically: they are pregnant with potential for new world views, with new “internal forms” for perceiving the world in worlds. (360)

gli rivela. Yacob è paziente, apre il suo baule della memoria che tuttavia è una memoria che ha avuto la fortuna di condividere; Antonio è un fiume in piena: apre il suo baule e inonda Belech con i suoi ricordi: “[Antonio] Parlava tanto perché era stato in silenzio per così lungo tempo, convinto che nessuno potesse comprenderlo, e ora che incontrato me, un’etiope, un mondo di parole gli si era scatenato scatenato in bocca.” (224)

L’incontro di Antonio con la donna etiope riscrive quasi un processo di colonizzazione *in vitro* al contrario: il vecchio signor Antonio incontra la donna/terra Etiopia ed è come se potesse compiere un viaggio a ritroso per ricordare e ri-comprendere quel suo pezzo di vita vissuto in quell’angolo d’Africa che l’aveva ossessionato. È grazie a Belech che l’anziano signore può compiere il proprio viaggio premio a ritroso nel suo piccolo Eden che si fa, quasi inaspettatamente, viaggio di consapevolezza. Da un lato, la profonda conoscenza dell’Etiopia che passa prima di tutto per le sue viscere - l’amarico - lo fa percepire da se stesso, dagli altri italiani e dalla stessa Belech quasi un contaminato e noi aggiungiamo un ibridato dal mal d’Etiopia. Dall’altro, la sua ferma posizione nei confronti della resistenza etiope dinanzi alle sollecitazioni di Belech che si è nutrita delle storie del suo popolo: “... Quando gli chiedevo della nostra resistenza, dei nostri ... di colpo diventava un vero patriota italiano. “Belech” - diceva con enfasi - cosa vuoi potessero fare qualche migliaio di disgraziati contro il nostro esercito?” (229) - lo fa apparire come un uomo sporcato e “contaminato” dalla vicenda coloniale. La presenza costante di Belech, tuttavia, favorisce un processo di riappropriazione non solo della memoria, ma anche del senso degli accadimenti e della storia. Posseduto dalla voglia di raccontare a Belech, l’anziano signore viene coinvolto, quasi suo malgrado, in un

processo regressivo che rende possibile il recupero di un passato rimosso e di una memoria che decade dal suo stato anfibio. Il recupero memoriale culmina nell'espressione di una consapevolezza diversa che lo porta a esprimere le motivazioni che rendono impossibile un viaggio reale di ritorno in Etiopia. Alle continue proposte di Belech risponde: "Non vengo perché non riuscirei a guardare in faccia nessuno. ... Beleck io mi vergogno. Mi vergogno di ciò che il tuo paese ha fatto al vostro." (231)

La *mise en abîme* costituita dalla vicenda di Antonio e Belech apre alla speranza: la monofonia occidentale di Antonio sull'Etiopia che sembra aver bisogno solo di due orecchie etiopiche perché condividano con lui il racconto della "sua" Etiopia, si sgretola gradualmente dinanzi alle domande, seppur timide e circospette di Belech. Belech non è più l'Altra, l'Etiopia che autoriflette l'immagine e la cultura di Antonio, ma l'Altra interlocutrice, la depositaria di altre storie. La vicenda di Antonio e Belech mette in evidenza come soltanto attraverso un confronto paritario tra gli etiopi e gli italiani sia possibile recuperare quel passato che giace nella parte più recondita del *nostro* inconscio postcoloniale e del loro inconscio coloniale che poi, direbbe Mahlet, sono la stessa cosa.

Uomini Nuovi

Mahlet sovverte e frantuma la storia dei colonizzatori anche attraverso le storie invertite di uomini italiani come Daniel e Antonio che grazie all'incontro con l'Altra escono dagli schemi prestabiliti dall'alto e disobbediscono. Per Daniel l'Altra, come noto è Amarech, mentre per Antonio l'Altra è l'Etiopia con il suo corredo umano, culturale, geografico che lo conquista a sé per sempre. Daniel e Antonio condividono una serie di

elementi che li accomunano - si incontrano entrambi con l'Altro (e uso volutamente la forma reciproca del verbo), ne rimangono affascinati e non si "sottomettono" agli ordini dei superiori. Quel foglio di sottomissione che era costato la vita a Amarech e a Daniel e che doveva far parte del "corredo identitario" di ogni etiope, in realtà, si rivela come qualcosa che fa parte anche della storia dei soldati italiani e anche della società civile italiana: chi, anche in Italia, ai tempi del regime fascista non aveva un proprio ideale "foglio di sottomissione" a cui decidere di obbedire o disobbedire? I soldati, a maggior ragione, avevano un codice militare a cui sottomettersi e sia Daniel che Antonio disobbediscono, buttando idealmente all'aria quel segno tangibile di assoggettamento che imponeva il rimpatrio per insubordinazione, come nel caso di Daniel, oppure per scarso rendimento come nel caso di Antonio. Entrambi non sono soldati per scelta, Daniel spara in aria e il sogno di Antonio consiste nello smobilitarsi e trovare lavoro come traduttore. I due infrangono le regole: Daniel ignora le leggi di segregazione razziale, mentre Antonio solleva il problema della corruzione delle alte cariche ai vertici dell'esercito italiano di stanza in Etiopia.

Nella prima fase, la "disobbedienza" e l'incontro con l'Altra si articolano nell'imparare l'alfabeto dell'Altra. Antonio impara la lingua amarica che gli consente di comprendere l'Altro ed essere com-preso dagli etiopi: "Grazie all'amarico imparato potei comprendere quella donna e fare quel gesto, un piccolo gesto che mi procurò la stima e il rispetto di tutti gli etiopi del villaggio." (214) ³⁶ Daniel, invece, entra nella resistenza

³⁶ Mentre Yacob comprende l'italiano, ma non lo parla mai - si tratta della lingua dell'invasore ed è in grado di capire cosa è scritto sul foglio di sottomissione, - Antonio comprende l'amarico e vuole insegnarlo a Belech che pur non sapendo scrivere, declina l'invito. La conoscenza della lingua amarica da parte di Antonio rende possibile una situazione quasi paradossale: l'uomo scrive lettere in amarico per conto di

etiopica, una volta diventato disertore: le parole e le armi coincidono ancora a segnalarne la forza di eguale potenza. Dunque, rim-patriare, ritornare nella terra dei padri, diventa impossibile per entrambi: incontrarsi con l'Altro ha comportato uno stato di ibridazione, di "contaminazione" esistenziale e culturale che ne determina la morte, seppur diversa, loro malgrado. La morte fisica di Daniel coincide con la diserzione, conseguente alla disobbedienza alle leggi razziali e all'assenza del foglio di sottomissione da parte di Amarech. Una parte di Antonio muore alla vita per l'impossibilità di raccontare la propria storia, una volta rientrato in Italia. Sarà solo grazie a Belech, una donna etiope, che l'anziano signore potrà letteralmente riesumare il proprio passato.

Riscritture letterarie

Il recupero di una genealogia al femminile si articola anche attraverso la riscrittura di un episodio letterario. Ghermandi irrompe nell'universo letterario italiano, ma non canonico, si appropria e fagocita un brandello della storia dell'incontro coloniale contenuta in *Tempo di Uccidere*, la ri-racconta e dimostra che anche un romanzo come quello di Flaiano che viene etichettato come dissonante rispetto al canone, lo era soltanto rispetto a una prospettiva occidentale e italiana. La scena, nel porre in dialogo il romanzo di Ghermandi con quello di Flaiano iscrive quel frammento, in modo del tutto peculiare nell'alveo della riscrittura postcoloniale. In *Regina di fiori e di perle*, nel racconto della signora della tartaruga che riguarda la coraggiosa guerriera Kebedeck Seyoum, una

Belech e diventa il tramite della comunicazione tra donna e la sua famiglia.

giovane donna del gruppo della resistenza etiope viene inviata a raccogliere acqua al fiume. Mentre indugia nel piacere di sentire l'acqua sul suo corpo nudo, vede apparire un *tallian sollato* - un soldato italiano, la donna imbraccia il fucile e gli spara, uccidendolo. L'inversione dei ruoli nel romanzo di Ghermandi, stabilisce con il testo di Flaiano un dialogo diacronico e tematico. In *Tempo di Uccidere* di Flaiano, come noto, un tenente italiano che vive un'esperienza di profonda crisi personale sullo sfondo della Guerra di conquista coloniale del 1935-36, incontra una donna del luogo che si lava e ride, le toglie la verginità e alla fine finisce per ucciderla, per errore e per paura. Il tenente ben presto si accorge che non soltanto non sarà punito per il male commesso, ma che sarà come non averlo mai commesso, come evidenziato dall'icasticità di un dialogo tra lo stesso tenente italiano e il vecchio indigeno ex ascario: "Dobbiamo andarcene". Poi aggiunsi: "Mi sembra inutile parlare di delitti, visto che nessuno mi cerca" "Sì" rispose, "proprio inutile". "Se nessuno mi cerca", insistei, "possiamo andarcene" "Tranquillamente." (255)

In *Regina di fiori e di perle* si riscrive quell'episodio, si stabilisce una corrispondenza tra le due uccisioni di segno opposto e si porta alla luce il ruolo della donna etiope che imbraccia l'arma e spara. La donna è raffigurata come una guerriera che, mentre si rinfresca durante una pausa della dura battaglia che la vede protagonista, quando si accorge della presenza del soldato italiano, gli spara e lo colpisce nonostante sia disarmato. Dunque, i rapporti di genere sono stati trasformati e la nativa colonizzata non è più reificata nello sguardo coloniale, razzista e sessista del tenente bensì assume il punto di vista narrativo che risulta rovesciato; anzi, la donna prende letteralmente di mira il colonizzatore. Dunque, nell'episodio della giovane *arbegnà* gli italiani trovano ancora

posto ma la prospettiva è mutata radicalmente e ci restituisce una nuova raffigurazione dell'evento storico.

D'altra parte, invita a stabilire un parallelo tra la donna che si serve dell'arma e uccide l'italiano e Mahlet che si serve della parola per riscrivere i termini di un dialogo su un passato che accomuna l'Etiopia e l'Italia. L'episodio invertito disseminato nel testo, diventa la spia di un'operazione postcoloniale del romanzo che si incarica di rileggere una più ampia narrativa "imperialista" con lo scopo del suo smascheramento e dunque della sua sovversione. Realizzando in tal modo l'inversione di quella che Helen Tiffin definisce "la narrativa padronale della storia" per riforgiare la storia di qualità di "un presente ridefinibile piuttosto che un passato irrevocabilmente interpretato." (68).

Mahlet, come quella donna vicino al fiume viene investita, non dalle circostanze, ma dalla decisione di tre vecchi saggi, di adoperare l'arma delle parole. Alla donna viene affidato l'incarico di ridefinire il presente per raccontare le vicende di quella donna che imbraccia il fucile, di tutte le donne e di tutti gli uomini che imbracciano le armi o resistono, e portare il suono delle sue parole nella terra dei soldati italiani. Il romanzo racconta le storie di resistenza etiope e femminile in particolare, che la storia italiana del momento e gran parte della storiografia italiana successiva hanno omesso di raccontare. Le donne etiopi che parteciparono alla resistenza furono moltissime ed ebbero un ruolo di grande importanza con incarichi di comando militare,³⁷ come testimoniato nel romanzo che descrive le vicende di Alemtsehay, *arbegnà* insieme a Yacob, Assebbellet, schiava di Farisa Alula, Saba e la sorella. Si staglia poi, quasi in una dimensione mitica, Kebedech

³⁷ Si veda Del Boca 1992, III: 114.

Seyoum, la cui presenza è testimoniata da un fascicolo nell'archivio dei patrioti etiopi ad Addis Abeba. (Berhe 2003) Kebedeck Seyoum, vedova di Aberrà Kassa, figlio del Ras, alla morte del marito per mano degli italiani, prenderà il suo posto alla guida dei patrioti combattenti. Il ruolo di capo donna della resistenza e la maternità ne fanno l'incarnazione della madre terra Etiopia.

La gravidanza non impedisce alla donna di svolgere le sue mansioni di capo e, al contrario, il suo stato mette in luce la più grande ricchezza delle donne che risiede idealmente nella certezza della maternità. Secondo Luce Irigaray: "Il fatto di essere privati dell'utero è la più intollerabile privazione dell'uomo, dal momento che il suo contributo alla gestazione – la sua funzione rispetto all'origine della riproduzione – è quindi asserita in modo meno evidente ed è aperta al dubbio." (74)³⁸ La donna-guerriera chiama suo figlio *Tariku*, un nome di origine araba che vuol dire significamene storia intesa come storia familiare e ancestrale. Il figlio incarna il futuro, ma anche la storia, la voce che racconterà l'uccisione del padre e le azioni coraggiose della madre e che vengono resuscitate da Mahlet.

Conclusioni

Il romanzo *Regina di fiori e di perle* pone al centro di se stesso, sia da un punto visto formale che tematico, le storie che hanno caratterizzato il periodo coloniale insieme

³⁸ McClintock sulla stesso motivo, afferma che il cerimoniale della "nominazione" delle terre vuote da colonizzare, ma anche la narrativa maschile coloniale istituisce una relazione privilegiata con le origini, come sostituzione all'imbarazzante incertezza della paternità. (28-29)

al recupero di una vera e propria genealogia la femminile. Mentre negli altri romanzi la storia diventa via via cronaca del sopruso, demistificazione della scandalosa versione occidentale degli accadimenti, terreno di aspra e giusta battaglia per rivendicare i torti subiti e il proprio diritto ad avere la propria voce, nel primo romanzo di Ghermandi la rivendicazione di una contronarrativa diventa anche un appello incessante a consapevolizzare il fatto che aver avuto una memoria anfibia rispetto alle storie che hanno caratterizzato il comune passato, sia da parte degli italiani che degli etiopi, ha dato vita soltanto a delle generazioni immemori condannate non soltanto all'impossibilità di appropriarsi del proprio passato, ma anche alla possibilità di proiettare nel futuro le ombre del già vissuto. Significativamente, dal testo intriso di formule legate all'oralità, emerge quasi con la ritualità di un mantra l'idea che la storia è *nostra* e *vostra*. La centralità accordata al tema della condivisione della storia non impedisce, tuttavia, di evidenziare la drammaticità delle storie dei tempi coloniali che, proprio per il fatto di essere state occultate, si caricano di maggiore significato. In tale contesto, la vicenda di Mahlet diventa paradigmatica: attraverso la storia della giovane protagonista vengono messi in luce degli aspetti e delle tappe fondamentali che si rivelano necessarie perché il non detto possa emergere dagli spazi interstiziali (quelle che abbiamo definito "nicchie" della storia), occultati dal delirio uniformante della storia occidentale. La memoria e il ricordo non possono essere coltivati se non si scava fino in fondo a quelle vicende con l'aiuto di una melodiosa polifonia (come testimoniato dai personaggi e dalle storie che si avvicinano all'inconsapevole Mahlet nel giardino di *Giorgis*). Inoltre, proprio il fatto che la giovane "cantora" sia, appunto, una donna permette di attuare nel testo una serie di

inversioni su un piano strettamente simbolico. A Mahlet viene affidato il compito di raccogliere e riscrivere delle storie che erano state ignorate in precedenza oppure erano state troppo spesso guardate e raccontate dall'osservatorio privilegiato di una lente maschile deformante. In tal modo, non riemerge soltanto l'immagine di un'Etiopia piena di uomini e donne con la loro storia in opposizione all'immagine di una terra/donna da conquistare, ma anche le tante altre storie nelle quali le donne hanno giocato un ruolo essenziale come la storia della valorosa etiope Kebedeck Seyoum, una dei capi della resistenza etiope. Le varie storie raccontate nel romanzo insieme a quella di Mahlet mettono anche in evidenza che non c'è posto per una visione dicotomica degli eventi, ma piuttosto che negli interstizi giacciono non solo le vicende non raccontate, i sentimenti e gli accadimenti che hanno caratterizzato le vite degli individui spesso dimenticati dalla Storia, ma anche i toni del grigio, della sovrapposizione tra i *nostri* e i *vostr*i perché.

Bibliografia

- Abbebù Viarengo, Maria. "Andiamo a Spasso?" *Linea d'ombra*, novembre 1991. Print.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer*. Torino: Einaudi, 2005. Print.
- Aidoo, Ama Ata. "Literature, Feminism and the African Woman Today." *Reconstructing Womanhood, Reconstructing Feminism. Writings on Black Women*. Ed. Jarrett Macauley. London and New York: Routledge, 1996:156-174.
- Aijaz, Ahmad. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992. Print.
- Albertazzi, Silvia. "Postmoderno?Postcoloniale? La Grande Narrativa." *Fucinemute*, 1 maggio 1999. Web. 6 maggio 2012.
- Ali Farah, Ubax Cristina. "Imaan Occhi di Gazzella." *Caffè. Trimestrale di Letteratura Multiculturale*, (13) 2004. Print.
- . "Kuulla." Ed. Armando Gnisci. *Allattati dalla Lupa*, Roma: Sinnos, 2005. Print.
- . "Pesce Rosso," *Caffè. Trimestrale di Letteratura Multiculturale*, (12) 2002. Print.
- . "Tenere insieme tutti i pezzi." Ed. Armando Gnisci. *Allattati dalla Lupa*, Roma: Sinnos, 2005. Print.
- . "Af Dabeyl, Bocca di Vento." Ed. Armando, Gnisci. *Nuovo Planetario Italiano. Geografia e Antologia della Letteratura della Migrazione in Italia e in Europa*. Troina: Città aperta, 2006, 269-271. Print.
- . "Bocca di vento." *Caffè. Trimestrale di Letteratura Multiculturale*, (12) 2002. Print.
- . "L'inseguimento." *Caffè. Trimestrale di Letteratura Multiculturale*, (9) 1999. Print.
- . "Strappo." *Sagarana. Rivista Letteraria Trimestrale*, (20) 2005. Web.
- . "Xawa Aden," "Rosso," "Strappo," "Nureddin." Ed. Mia, Lecomte. *Ai Confini del Verso: Poesia della Migrazione in Italiano*. Firenze: Le lettere, 2006. Print.
- ."Interamente." *El Ghibli, Rivista Online di Letteratura della Migrazione* (2) 2003. Web.
- . *Madre Piccola*. Milano: Frassinelli, 2007. Print.
- Ambrosini, Maurizio. "Un'altra Globalizzazione: il Transnazionalismo Economico dei Migranti." Working paper. Dipartimento degli studi sociali e politici. Università degli studi di Milano, 2008. Print.

Andall, Jacqueline, and Derek Duncan. *Italian Colonialism: Legacy and Memory*. Oxford: Peter Lang, 2005. Print.

Anderson, Benedict. *Comunità Immaginate. Origini e Fortuna dei Nazionalismi*. Trans. Marco Vignale. Roma: Manifestolibri, 2009.

Anzaldúa, Gloria. *Terre di confine/La Frontiera*. Trans. Paola Zaccaria. Bari: Palomar, 2000. Print.

Appiah, Anthony, and Allen R. Grossman. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992. Print.

---. and Henry Louis Gates Jr. *Dictionary of Global Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1996. Print.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989. Print.

Ashcroft, Bill. *On Post-Colonial Futures: Transformations of Colonial Culture*. London: Continuum, 2001. Print.

Ashcroft, Bill. *Post-Colonial Transformation*. London-New York: Routledge, 2001. Print.

Assmann, Aleida. 1999. *Ricordare. Forme e Mutamenti della Memoria Culturale*. Bologna: Il Mulino, 2002. Print.

Assmann, Jan. 1992. *La Memoria Culturale. Scrittura, Ricordo, e Identità Politica nelle Grandi Civiltà Antiche*. Torino: Einaudi, 1997. Print.

Augé, Marc. *Nonluoghi. Introduzione a una Antropologia della Submodernità*. Milano: Eleuthera, 1993. Print.

Bachtin, Michail, "Discourse in the Novel." Ed. Michael Holquist. *The Dialogic Imagination*. Austin, TX: University of Texas Press, 1981. Print.

Balibar, Étienne, and Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Classe: Les Identités Ambiguës*. Paris: Éd. La Découverte, 1990. Print.

Ballario, Giorgio. *Morire È un Attimo. L'indagine del Maggiore Aldo Morosini nell'Eritrea Italiana*. Torino: Angelo Manzoni Editore, 2008.

---. *Una Donna di Troppo. La Seconda Indagine del Maggiore Aldo Morosini nell'Africa Italiana*. Torino: Angelo Manzoni Editore, 2009. Print.

---. *Le Rose di Axum. Un'indagine del Maggiore Morosini*. Bresso (MI): Hobby & Work, 2012. Print.

Baratieri, Daniela. *Memories and Silences Haunted by Fascism: Italian Colonialism MCMXXX-MCMLX*. Bern: Peter Lang, 2010. Print.

Barrera, Giulia. *Dangerous Liaisons: Colonial Concubinage in Eritrea, 1890-1941*. Evanston: Northwestern University. PAS working, Paper 1, 1996. Print.

----. "Patrilinearità, Razza e Identità: L'educazione degli Italo-Eritrei durante Il Colonialismo Italiano (1885-1934)." *Quaderni Storici*, 37, 109 (2002): 21-53.

Barrington, Judith. *Writing the Memoir: from Truth to Art*. Portland, OR: Eighth Mountain Press, 1997. Print.

Barthes, Roland. "La Morte dell'Autore." *Il Brusio della Lingua*. Trans. Bruno Bellotto. Torino: Einaudi, 1988. Print.

Ben-Ghiat, Ruth, and Mia Fuller, eds. *Italian Colonialism*. New York, Palgrave: MacMillan, 2005. Print.

Bensaâd, Ali. "The Militarization of Migration: Frontiers in the Mediteranean." Eds. Holmes, Brian Charles Heller, and Ursula Biemann. *Maghreb Connection. Movements of Life Across North Africa*. Barcelona: Actar, 2006. Print.

Berhe Aregawi. "Revisiting Resistance in Italian Occupied Ethiopia: The Patriots' Movement (1936-41) and the Redifinition of Post War Ethiopia." Eds. Abbink, J, Mirjam de Bruijn, and Klaas van Walraven. *Rethinking Resistance: Revolt and Violence in African History*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2003.

Bhabha, Homi. "The Other Question . . . The Stereotype and Colonial Discourse." *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004: 66-84. Print.

----. *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004. Print.

---- ed. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990. Print.

Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Print.

Bono, Salvatore. "Mediterraneo: Frontiere o Spazio Comune?" *Processi Politici nel Mediterraneo Dinamiche e Prospettive*. Eds. Baldinetti, Anna e Amina Maneggia. Perugia: Morlacchi editore, 2009, 19-34. Print.

Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996. Print.

Braziel Jana Evans e Anita Manur. Eds. *Theorizing Diaspora. A reader*. Malden, MA: Blackwell, 2003. Print.

Brizzi, Enrico. *L'inattesa Piegna degli Eventi*. Milano: Baldini & Castoldi Dalai editore, 2008. Print.

Bruijn, Mirjam and Klaas van Walraven. *Rethinking Resistance: Revolt and Violence in African History*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2003: 87-116. Web.

Cacciari, Massimo. *L'Arcipelago*. Milano: Adelphi, 1997. Print.

Cafferri, Francesca. "I Bimbi Italiani Strappati alla Somalia." *La repubblica*, 17 giugno 2008. Print.

Calchi Novati, Gian Paolo. *L'Africa d'Italia. Una Storia Coloniale e Postcoloniale*. Roma: Carocci, 2011. Print.

Campassi, Gabriella e Maria Teresa Segà. "Uomo Bianco, Donna Nera: L'immagine della Donna nella Fotografia Coloniale." *Rivista di Storia e Critica della Fotografia*. 5 (1983): 55-61. Print.

Campassi, Gabriella. "Il madamato in Africa Orientale. Relazioni tra Italiani e Indigene come Forma di Aggressione Coloniale." *Miscellanea di Storia delle esplorazioni*, 12 (1987). 219-60.

Carroll, Rory. "Italy's Bloody Secret." *The Guardian*, 25 giugno 2001. Print.

Casali, Matteo e Giuseppe Camuncoli. *Quattro Sassi nel Fuoco*. Milano: Rizzoli, 2007. Print.

Cassano, Franco. *Il Pensiero Meridano*. Bari: Laterza, 2006. Print.

Cassata, Francesco. *La Difesa della Razza: Politica, Ideologia e Immagine del Razzismo Fascista*. Torino: Einaudi, 2008. Print.

Cavarero, Adriana. *Il Pensiero Femminista. Un Approccio Teoretico*. Torino: Paravia scriptorium 1999. Print.

Chabod, Federico, *Storia dell'Idea d'Europa*. Bari: Editori Laterza, 1962. Print.

Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*, London-New York, Routledge, 1994. Print

----. and Lidia Curti. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996. Print.

----. *Sulla Soglia del Mondo. L'Altrove dell'Occidente*. Trans. Nicola Nobili. Roma: Meltemi, 2003. Print.

----. "Una Cartografia Sradicata." *Culture Planetarie? Prospettive e Limiti Della Teoria e della Critica Culturale*. Ed. Sergia Adamo. Roma: Meltemi, 2007, 59-69.

----. *Mediterranean Crossings: The politics of an Interrupted Modernity*. Durham, NC: Duke University Press, 2008. Print.

Clifford, James. "Traveling Cultures." *Cultural Studies*. Eds. Grossberg Laurence, Cary Nelson and Paula Treichler. London and New York: Routledge, 1992: 96-112. Print.

Cohen, Robin. *Global Diasporas: an Introduction*. Seattle: Washington University Press, 1997. Print.

Comberiati, Daniele. "Una Diaspora Infinita: l'Ebraismo nella Narrativa di Erminia Dell'Oro." *Atti del Convegno Memoria Collettiva e Memoria Privata: il Ricordo della Shoah come Politica Sociale*. Roma, 6-7 Giugno 2007. Ed. Lucamante, Stefania et al. Utrecht: Igitur, Utrecht Publishing & Archiving Services, University Library Utrecht, 2008. Web.

----. *La Quarta Sponda: Scrittrici in Viaggio dall'Africa Coloniale all'Italia di Oggi*. Roma: Caravan, 2009. Print.

----. "La Letteratura Postcoloniale Italiana: Definizioni, Problemi, Mappatura." *Certi Confini*. Ed. Lucia Quaquarelli. Milano: Morellini Editore, 2010: 12-31. Print.

----. *Scrivere nella Lingua dell'Altro. La Letteratura degli Immigrati in Italia (1989-2007)*. Bruxelles: Lang, 2010. Print.

Conner, Walker. "The impact of Homelands upon Diasporas." Ed. Gabriel, Sheffer. *Modern Diasporas in International Politics*. London: Croom Helm, 1986: 16-45. Print.

Contarini, Silvia. "Narrazioni, Migrazioni e Genere." *Certi Confini*. Ed. Lucia Quaquarelli. Milano: Morellini Editore, 2010: 119-160. Print.

----. "Matria, Patria, Dismatria." *La Nazione Indiana*. 23 agosto 2012. Web. 27 agosto 2012.

Costa, Carlo and Lorenzo, Teodonio. *Razza Partigiana, Storia di Giorgio Marincola*. Pavona di Albano Laziale: Iacobelli, 2008. Print.

Cretella, Chiara, and Sara Lorenzetti, eds. *Architetture Interiori. Immagini Domestiche nella Letteratura Femminile del Novecento. Sibilla Aleramo, Natalia Ginzburg, Dolores Prato, Joyce Lussu*. Firenze: Franco Cesati Editore, 2008. Print.

Curti, Lidia. "Vicino a Casa, Lontano da Casa. Voci di un Impero Minore." *La Voce dell'Altra: Scritture Ibride tra Femminismo e Postcoloniale*. Ed. Lidia Curti. Roma: Meltemi, 2006. Print.

----. et al. *La Nuova Shahrazàd. Donne e Multiculturalismo*. Napoli: Liguori, 2004. Print.

Cutufrelli, Maria Rosa. Rev. *L'Abbandono di Erminia dell'Oro. L'Indice Dei Libri del Mese*, (2)1992.

Dalla Zuanna Giampiero, Farina, Patrizia e Salvatore, Strozza. *Nuovi Italiani. I Giovani Immigrati Cambieranno il Nostro Paese?* Bologna: Il Mulino, 2009. Print.

Davis, Robert. *Christian Slaves, Muslim Masters: White slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast and Italy, 1500-1800*. Basingstoke: Palgrave 2004. Print.

De Chiara, Marina. "Il Sud del Mondo: Pensieri Scomodi ..." *Esercizi di Potere: Gramsci, Said e il Postcoloniale*. Ed. Iain Chambers. Roma: Meltemi, 2006. Print.

Del Boca, Angelo. "I Crimini del Colonialismo Fascista." *Le Guerre Coloniali del Fascismo*. Ed. Angelo Del Boca. Roma-Bari: Laterza, 1991. Print.

Del Boca, Angelo. *Le Guerre Coloniali del Fascismo*, Roma-Bari: Laterza, 1991. Print.

----. *Gli Italiani in Africa Orientale. Dall'Unità alla Marcia su Roma*. Milano: Mondadori, 1992. Print.

----. *Gli Italiani in Africa Orientale. La Conquista dell'Impero*. Milano: Mondadori, 1992. Print.

----. *Gli Italiani in Africa Orientale. Nostalgia delle Colonie*. Milano: Mondadori, 1992. Print.

----. *Gli Italiani in Africa Orientale. La Caduta dell'Impero*. Milano: Mondadori, 1992. Print.

----. *L'Africa nella Coscienza degli Italiani*. Roma-Bari: Laterza, 1992. Print.

----. *Una Sconfitta dell'Intelligenza*. Bari: Laterza, 1993. Print.

---- et al. *Il Regime Fascista: Storia e Storiografia*. Roma-Bari: Laterza, 1995. Print.

----. *Il Negus. Vita e Morte dell'Ultimo Re dei Re*. Roma-Bari: Laterza, 1995. Print.

----. *Adua, Le Ragioni di una Sconfitta*. Roma-Bari: Laterza, 1997. Print.

----. and Nicola, Labanca. *L'Impero Africano del Fascismo nelle Fotografie dell'Istituto Luce*. Roma: Editori Riuniti, 2002. Print.

----. *Italiani Brava Gente?* Vicenza: Neri Pozza, 2005. Print.

----. *I Gas di Mussolini. Il Fascismo e la Guerra d'Etiopia*. Editori Riuniti: Roma, 2007. Print.

----. "Le Leggi Razziali nell'Impero di Mussolini." in *Il Regime fascista. Storia e storiografia*. Ed. Del Boca Angelo et al. Roma-Bari: Laterza 1995. Print.

----. *Una Sconfitta dell'Intelligenza*. Bari: Laterza, 1993. Print.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Kafka. Per una Letteratura Minore*. Trans. Alessandro Senna. Macerata: Quodlibet, 1996. Print.

Dell'Oro, Erminia. *La Gola del Diavolo*. Milano: Feltrinelli, 1999. Print.

----. *Dall'Altra Parte del Mare*. Casale Monferrato: Piemme, 2005. Print.

----. *Asmara Addio*. Milano: Baldini & Castoldi, 1997. Print.

----. *Il Fiore di Merara*. Milano: Baldini & Castoldi, 1994. Print.

----. *L'Abbandono: Una Storia Eritrea*. Torino: Einaudi, 1991. Print.

Desai, Anita. *Baumgartner's Bombay*. New York: A.A. Knopf, 1989. Print.

Di Pasquale, Francesca. "Le Gravi Colpe del Fascismo in Africa. Intervista a Angelo Del Boca." *La Rinascita della sinistra*. 19 aprile 2007. Print.

Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder, CO: Westview Press, 1997. Print.

Eagleton, Mary. *Working with Feminist Criticism*. Cambridge: Mass Blackwell Publishers, 1996. Print.

Ellena, Liliana. "Mascolonità e Immaginario Nazionale nel Cinema degli Anni Trenta." Eds. Bellassai, Sandro, and Maria Malatesta. *Genere e Mascolinità: Uno Sguardo Storico*. Roma: Bulzoni, 2000. Print.

Emecheta, Buchi. *The Rape of Shavi*. New York: G. Braziller, 1985. Print.

Epstein, Steven. *Speaking of Slavery: Color, Ethnicity and Human Bondage in Italy*. Ithaca: Cornell University Press, 2001. Print.

Fabietti, Ugo. *Etnografia della Frontiera: Antropologia e Storia in Baluchistan*. Roma: Meltemi, 1997. Print.

Faedda, Barbara. "Italo-Somali: una Minoranza che l'Italia Vuole Ignorare. Le Tristi Conseguenze della Politica Italiana Coloniale e Post-Coloniale." *Diritto.it*, 2001. Web. 3 marzo 2012.

----. "Stolen Generation and a Missing Reconciliation." *Anthropology News*, 51, 4, (2010). Web.

Fanon, Frantz. *I dannati della Terra*. Trans. Carlo Cignetti. Torino: Einaudi, 1962. Print.

----. *Pelle Nera, Maschere Bianche*. Trans. Carlo Cignetti. Milano: Marco Tropea editore, 1996. Print.

----. *Scritti Politici. Volume Uno. Per una Rivoluzione Africana*. Trans. Carlo Cignetti. Roma: Derive Approdi, 2006. Print.

----. *Scritti politici. Volume Due. L'Anno V della Rivoluzione Algerina*. Trans. Carlo Cignetti. Roma: Derive Approdi, 2007. Print.

Farah, Nurrudin. *Rifugiati. Voci della Diaspora Somala*. Trans. Alessandra Di Maio. Meltemi, Roma, 2003. Print.

----. "Presentazione della Trilogia Sangue al Sole." Ed. Ali Farah, Cristina. El Ghibli, 5, (2004). Web.

Farinelli, Franco. *I Segni del Mondo: Immagine Cartografica e Discorso Geografico in Età Moderna*. Firenze: La Nuova Italia, 1992. Print.

----. *La Crisi della Ragione Cartografica*. Torino: Einaudi, 2009. Print.

Fazel, Shirin Ramzanali. "Dna." El-Ghibli, 33, (2011). Web.

----. "La Spiaggia." *Scritture Migranti*. 1, (2007): 9-14. Print.

----. "Mukulaal." *Roma d'Abissinia*. Ed. Combierati, Daniele. Cuneo: Nerosubianco: 2010. Print.

----. "Gabriel." El-Ghibli, 19, (2008). Web.

----. "Il Ritorno in Africa." *Il pozzo Segreto: Cinquanta Scrittrici Italiane*. Ed. Maria Rosa Cutrufelli et al. Firenze: Giunti, 1993: 292-296. Print.

----. *Lontano da Mogadiscio*. Roma: Datanews, 1994. Print.

----. "Il segreto di Ommdurmann." *Italian Studies in Southern Africa*, 8, 2, (1995). Print

----. *Mamme al Vento*. Milano: Baldini & Castoldi, 1996.

----. "Villaggio globale." El-Ghibli, 30, (2010). Web.

----. *Dall'Altra Parte del Mare*. Lecce: Manni Editori, 2010. Print.

----. *Nuvole sull'Equatore. Gli Italiani Dimenticati-Una Storia*. Cuneo: Nerosubianco 2010. Print.

Felski, Rita. "Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change" *Feminist Literary Theory*. Ed. Mary Eagleton. Cambridge MA, Blackwell Publishers, 1996: 165-169

Flaiano Ennio, *Tempo di Uccidere*, Milano: Longanesi, 1947. Print.

Foucault Michel. *“Che Cos’è un Autore?” Scritti Letterari*. Trans. Cesare Milanese. Milano: Feltrinelli, 1984. Print.

----. *L’Archeologia del Sapere*. Trans. Giovanni Bogliolo. Milano: Rizzoli, 1971. Print.

----. *Sorvegliare e Punire. Nascita della Prigione*. Trans. Alcesti Tarchetti. Torino: Einaudi, 1976. Print.

----. *Prigioni e Dintorni. Detti e Scritti Tratti dall’“Archivio Foucault.”* Trans. Agostino Petrillo. Milano: Feltrinelli, 1997. Print.

Fraser, Robert. *Lifting the Sentence: a Poetics of Postcolonial Fiction*. Manchester: Manchester University Press, 2000. Print.

Friedman, Susan Stanford. *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press, 1998. Print.

----. “Migrations, Diasporas, and Borders.” *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures*. Ed. David Nicholls. New York: MLA, 2007. 260–293. Print.

Gabrielli, Gianluca. “La Persecuzione delle Unioni Miste nei Testi delle Sentenze Pubblicate e nel Dibattito Giuridico.” *Studi Piacentini*, 20 (1997). 83-140. Print.

----. “Un Aspetto della Politica Razzista nell’Impero: “Il Problema dei Meticci.” *Passato e presente*, 41, 1997. Print.

Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University 1998. Print.

Garbaccia, Donna. *Emigranti. Le Diaspore degli Italiani Dal Medioevo a Oggi*. Torino: Einaudi, 2000. Print.

Gardner, Judith e Judy, El Bushra Eds. *Somalia, the Untold Story: the War through the Eyes of Somali Women*. London: Pluto Press, 2004. Print.

Gauch, Suzanne. *Liberating Shahrazad: Feminism, Postcolonialism, and Islam*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2006. Print.

Gerima, Hailé, dir. *Adwa: An African Victory*. Mypheduh Films, Inc. 1998. Documentario.

----. *Teza*. Mypheduh Films, Inc. 2008. Film.

Ghermandi Gabriella. “All’Ombra dei Rami Sfacciati, Carichi di Fiori Rosso Vermiglio.” 2004. *Roma d’Abissinia*. Ed. Comberiati, Daniele. Cuneo: Nerosubianco 2010, 59-72. Print.

- . *Regina di Fiori e di Perle*, Milano: Donzelli, 2007. Print.
- . "I Suoni del Villaggio." *Sagarana, Rivista Letteraria Trimestrale*. (14) 2004. Web.
- . "Il Pranzo Pasquale." 2007. *Roma d'Abissinia*. Ed. Comberiati, Daniele. Cuneo: Nerosubianco 2010, 59-72. Print.
- . "Intervista di Velio Abati e Walter Lorenzoni." *Il gabellino* 13 (2006): 30-34. Print.
- . "Da un mondo all'altro." *El Ghibli, Rivista online di Letteratura della Migrazione*. 6 (2004). Web.
- . "Quel Certo Temperamento Focoso." *Il Doppio Sguardo. Culture allo Specchio*. Roma: Adnkronos Libri, 2002, 23-39. Print.
- . "Un Canto per Mamma Heaven." *Kuma, creolizzare l'Europa*. 9-10 (2005). Web.
- . "Il Telefono del Quartiere." *Parole oltre il confine*. Santarcangelo di Romagna: Fara Editore, 1999. Print.
- Gikandi, Simon. *Writing in Limbo: Modernism and Caribbean Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1992. Print.
- Gilroy, Paul. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. Print.
- . *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993. Print.
- . *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2000. Print.
- Gnisci, Armando. *Via della Decolonizzazione Europea*. Isernia: Cosmo Iannone editore, 2004.
- . *Storia Fotografica dell'Impero Fascista. 1935-1941*. Roma-Bari: Laterza, 1985. Print.
- . *Note sul Razzismo Coloniale Fascista*. *Storia contemporanea*, XIX, 6, (1988): 1248-1250. Print.
- . Ed. *Colonialismo e Fotografia. Il Caso Italiano*. Messina: Sicania, 1989.
- . and Fabio Grassi. *Il Colonialismo Italiano da Adua all'Impero*, Bari-Roma: Laterza, 1981. Print.
- Goodyear, Sara Suleri. *The Rhetoric of English India*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. Print.

- Gordimer, Nadine. *Something Out There: Stories*. New York: Viking Press, 1984. Print.
- Graziosi, Mariolina. *La Donna e la Storia. Identità di Genere e Identità Collettiva nell'Italia Liberale e Fascista*. Napoli: Liguori, 2000. Print.
- Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. Print.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson, and Paula Treichler, eds. *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992. Print.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage in association with the Open University, 1997. Print.
- . and Mark Sealy. *Different: A Historical Context*. London: Phaidon, 2001. Print.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000. Print.
- Hassan, Sirad. *Sette Gocce di Sangue: Due Donne Somale*. Roma: La luna, 1996. Print.
- Heiddegger, Martin. *Essere e Tempo*. Trans. Pietro Chiodi. Milano: Longanesi, 1976. Print.
- Henke, Suzette A. *Shattered Subjects: Trauma and Testimony in Women's Life-Writing*. New York: St. Martin's Press, 1998. Print.
- Horden Peregrine and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000, 388-91. Print.
- Huggan, Graham. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London: Routledge, 2001. Print.
- Irigaray, Luce. *Speculum. L'Altra Donna*. Trad. Luisa Muraro. Milano: Feltrinelli, 1975. Print.
- . "Il Corpo a Corpo Con La Madre." *Sessi e Genealogie*. Trans. Luisa Muraro. Milano: La tartaruga edizioni, 1989: 17-32. Print.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Print.
- Jedlowski, Paolo. *Il Racconto come Dimora. Heimat e le Memorie d'Europa*. Milano: Bollati Boringhieri, 2009, 13-23. Print.
- . *Memoria, Esperienza e Modernità*. Milano: Franco Angeli, 2002. Print.
- . "Memoria Pubblica e Colonialismo Italiano." *Storicamente*, 7 (2011). Web.

Jelloun Ben, Tahar, "Raccontami una Storia, o ti Ammazzo!" Gabrieli, Francesco. Ed. *Le Mille e una Notte*, Torino: Einaudi, 2006, vol. 1, p. XV-XIX .Print.

Jhabvala, Ruth P. *Heat and Dust*. New York: Harper & Row, 1976. Print.

Johnson, Erica L. *Home, Maison, Casa: the Politics of Location in Works by Jean Rhys, Marguerite Duras, and Erminia Dell'Oro*. Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 2003. Print.

Ki-Zerbo, Joseph. "Da Vasco de Gama al 2000. Storia di un Rapporto Sbagliato fra Europa e Africa." Gnisci, Armando. *Poetiche africane*. Roma: Meltemi, 2002: 9-50. Print

Kirby, Ken, dir. *The Fascist Legacy*. BBC, 1989. Documentario.

Klein, Kerwin Lee. "On the Emergence of Memory in Historical Discourse." *Representations* 69 (2000): 127-50. Print.

Klein, Melanie. "Sulla Teoria dell'Angoscia e del Senso di Colpa." *Scritti 1921-1958*. Torino: Boringhieri: 1978. Print.

Labanca, Nicola. "Il Razzismo Coloniale Italiano." *Il Razzismo nella Storia d'Italia, 1870-1945*. Ed. Alberto, Burgio. Bologna: Il Mulino, 1999, Print.

----. "Uno Sguardo Coloniale. Immagine e Propaganda nelle Fotografie e nelle Illustrazioni del Primo Colonialismo (1882-1896)." *AFT*, 8,(1988): 46-61.

----. *Oltremare: Storia dell'Espansione Coloniale Italiana*. Bologna: Il Mulino, 2002. Print.

"La Difesa della Razza," anno I, numero 1, 5 agosto 1938, 2. Print.

Lamming, George. *The Pleasures of Exile*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992. Print.

Leydesdorff, Selma, Luisa Passerini, and Paul R. Thompson. *Gender and Memory*. Oxford, England: Oxford University Press, 1996. Print.

Lombardi-Diop, Cristina. *Writing the Female Frontier: Italian Women in Colonial Africa 1890-1940*. PhD dissertation. New York University, Ann Arbor, UMI 9945299, 1999. Print.

Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge, 1998. Print.

Loré, Michele. *Antisemitismo e Razzismo ne "La Difesa della Razza" (1938-1943)*. Soveria Mannelli: Rubbettino. 2008. Print.

Lucarelli, Carlo. *L'Ottava Vibrazione*. Torino: Einaudi, 2008. Print.

Manfredi, Gianfranco. *Volto Nascosto*. Milano: Sergio Bonelli Editore, 2007. Print.

Marx, John. "The Shape of the Field. Postcolonial Literature and the Western Literary Canon." *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Neil, Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 83-96.

Matera, Vincenzo, ed. *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi, 1999. Print.

Mazzantini, Margaret. *Mare al Mattino*. Torino: Einaudi, 2011. Print.

Mbembe, Achille. *Postcolonialismo*. Roma: Meltemi, 2005. Print.

McClintock, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Imperial Context*. New York-London: Routledge, 1995. Print.

Mellino, Miguel. *La Critica Postcoloniale: Decolonizzazione, Capitalismo e Cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*. Roma: Meltemi, 2005. Print.

Mernissi, Fatima. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*. New York: Perseus Books, 1995. Print.

Mezzadra, Sandro. *La Condizione Postcoloniale*. Verona: Ombre corte, 2008. Print.

Min-Ha Trinh T. *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indian University Press, 1989. Print.

Ming, Wu 2 and Antar Mohamed. *Timira*. web.

Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Third World Women and the Politics of Feminism*. Eds. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press, 1991. Print.

----. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-London: Duke University Press, 2003. Print.

Morley, David and Kuan-Hsing Chen. Eds. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996. Print.

Moroni, Antonio. "Politica e Istruzione nella Somalia sotto Tutela Italiana. *Colonia e Postcolonia come Spazi Diasporici. Attraversamenti di Memorie, Identità e Confini nel Corno d'Africa*. Ed. Dirar, Uoldelul Chelati Et Al. Roma: Carocci, 2011. Print.

----. *Come l'Italia è Tornata in Africa 1950-1960*. Roma-Bari: Laterza, 2011. Print.

Mukherjee, Bharati. *Jasmine*. New York: Grove Press, 1989. Print.

Muraro, Luisa. *L'Ordine Simbolico della Madre*. Roma: Editori Riuniti, 1991. Print.

Mussolini, Benito. "Scritti e Discorsi." *Scritti e Discorsi dell'Impero* (novembre 1935-novembre 1936) Milano: Hoepli, 1936, vol. X: 31. Print.

Naipaul, V S. *Guerrillas*. New York: Knopf, 1975. Print.

Nfah-Abbenyi and Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing. Identity, Sexuality and Differences*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Print.

Palma, Silvana. "Immaginario Coloniale e Pratiche di Rappresentazione: Alcune Riflessioni e Indicazioni di Metodo." *Studi piacentini*, 28, (2000): 83-147. Print.

----. "Fotografia di una Colonia: l'Eritrea di Luigi Naretti (1885-1900)." *Quaderni Storici*, 1 (2002): 83-148. Print.

----. "L'alterità in Posa. La Rappresentanza Dell'africa nella Prima Fotografia Coloniale Italiana." *Colonie Africane e Cultura Italiana fra Ottocento e Novecento. Le Esplorazioni e la Geografia*. Ed. Claudio Cerreti. Roma: Centro d'informazione e stampa universitaria, 1995: 7. Print.

----. "L'oro e la Scrittura. La Formazione della Gioventù Eritrea nelle Scuole Elementari nei Primi Anni Trenta." *Colonia e Postcolonia come Spazi Diasporici. Attraversamenti di Memorie, Identità e Confini nel Corno D'Africa*. Ed. Dirar, Uoldelul et al. Roma: Carocci, 2011. Print.

----. *L'Italia Coloniale*. Roma: Editori riuniti, 1999. Print.

----. Ed. *Archivio della Società Africana d'Italia. Raccolte Fotografiche e Cartografiche*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1963.

Pankhurst, Richard. "Fascist Racial Policies in Ethiopia, 1922-1941." *Ethiopia Observer*, 1969: 270-85. Print.

Papastergiadis, Nikos. *The Turbulence of Migration*. Oxford: Blackwell, 2000. Print.

Parati, Graziella, "Italian Fathers, Eritrean Daughters; Women without Nationalities." *Gendered Contexts: New Perspectives in Italian Cultural Studies*. Benedetti, Laura, Julia L. Hairston, and Silvia M. Ross eds. New York: Lang, 1996. Print.

Pavone, Claudio. "Introduction." *The Hidden Pages of Contemporary Italian History*, "Journal of Modern Italian Studies," 9, 2 (2004): 271-9. Print.

Pellegrini, Vincenzo e Anna, Bertinelli. *Per la Storia dell'Amministrazione Coloniale Italiana*. Milano: Giuffré, 1994. Print.

Peresson, Giovanni et al. *Lettura al Femminile: tra Domanda e Offerta*. Milano: Associazione Italiana Editori, 2002. Print.

Petricioli, Marta e Vittore, Collina, eds. *I Confini nel XX secolo*. Milano: Mimesis, 2000. Print.

Petti, Alessandro. *Arcipelaghi e Enclave*. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2007. Print.

Pinkus, Karen. *Bodily Regimes: Italian Advertising under Fascism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. Print.

Pisanty, Valentina, ed. *La difesa della Razza: Antologia 1938-1943*. Milano: Bompiani, 2006. Print.

Ponzanesi, Sandra. *Paradoxes of Postcolonial Culture: Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*. Albany: State University of New York Press, 2004. Print.

----. 'Beyond Postcolonial Theory? Paradoxes and Potentialities of a Necessary Paradigm.' *Towards a Transcultural Future. Literature and Society in a 'Post'- Colonial World*. Eds. Davis, Geoffrey V., Peter H. Marsden, Bénédicte Ledent and Marc Delrez. Amsterdam-New York: Rodopi, 2004, 37-47. Print.

----. "Passaggi Migranti: Genere, Generazioni e Genealogie nella Letteratura Postcoloniale Italiana." *World Wide Women Globalizzazione, Generi, Linguaggi. Volume 3*. Eds. Tiziana Caponio, Fedora Giordano, Beatrice Manetti e Luisa Ricaldone. Torino: CISDRé, Università degli studi di Torino, 2011: 139-153.

Portelli, Alessandro. *Le Origini della Letteratura Afroitaliana e L'Esempio Afroamericano*. *El Ghibli, Rivista Online di Letteratura della Migrazione* 3 (2004). Web.

----. Alessandro. *Il Testo e la Voce. Oralità, Letteratura e Democrazia in America*. Roma: Manifestolibri, 1992. Print.

Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993. Print.

Rhys, Jean. *Wide Sargasso Sea*. New York: Norton, 1992. Print.

Ricoeur, Paul. *Sé come un Altro*. Trans. Daniella Iannotta. Milano: Jaca Book, 1993. Print.

Rigo, Enrica. *Europa di Confine. Trasformazioni della Cittadinanza nell'Unione Allargata*. Roma: Meltemi, 2005. Print.

Romagnoli, Barbara. "La Regalità di Appartenersi." *Aprileonline*, 15 giugno, 2007. Web.

Romeo, Caterina. "Vertigo di Louise DeSalvo: Vertigine della Memoria." *Àcoma. Rivista internazionale di studinord-americani*, 19, (2000): 33-39. Print.

----. "Spazio Postcoloniale e Rappresentazione di Genere." *World Wide Women Globalizzazione Generi, Linguaggi. Volume 3*. Eds. Tiziana Caponio, Fedora Giordano, Beatrice Manetti e Luisa Ricaldone CISDRe, Torino: CISDRe, Università degli studi di Torino, 2011: 165-173.

Root, Deborah. *Cannibal Culture, Art, Appropriation and the Commodification of the Difference*. Boulder, CO: Westview Press, 1996. Print.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books, 1991. Print.

Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora* 1, 1 (1991): 83-99. Print.

Said, Edward Wadie. *Cultura e Imperialismo*. Trans. Stefano Chiarini, e Anna Tagliavini. Roma: Gamberetti editrice, 1998. Print.

----. *Orientalismo*. Trans. Stefano Galli. Milano: Feltrinelli, 1999. Print.

----. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000. Print.

Salih, Ruba. "Mobilità Transnazionali e Cittadinanza. Per una Geografia di Genere dei Confini." *Confini. Costruzioni, Attraversamenti, Rappresentazioni*. Eds. Silvia Salvatici. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2005. Print.

Salvante, Martina. "Violated Domesticity in Italian East Africa (1937-1940)." *Domestic Violence and the Law in Africa: Historical and Contemporary Perspectives*. Eds. Emily Burrill, Richard Roberts, Liz Thornberry. Athens, OH: Ohio University Press, 2010: 94-114. Print.

Saracino, Maria Antonietta, and Isabella Camera D'Affitto. *Altri Lati del Mondo*. Roma: Sensibili alle foglie, 1994. Print.

Sartre, Jean-Paul. "Introduzione." Fanon, Frantz. *I Dannati della Terra*. Trans. Carlo Cignetti. Torino: Einaudi, 1979. Print.

Scego Igiaba. *La Mia Casa è Dove Sono*. Milano: Rizzoli, 2010. Print.

----. "Il Disegno." "Filosofia e questioni pubbliche", X, (2005): 230-242. Print.

----. "Dolore e Sangue sul Confine di Speranza." Il manifesto, 26 luglio 2009. Print.

----. "Dismatria." *Pecore Nere*. Ed. Flavia Capitani e Emanuele Cohen. Bari: Laterza: 2005. Print.

----. "Salsicce." *Pecore Nere*. Ed. Flavia Capitani e Emanuele Cohen. Bari: Laterza: 2005. Print.

----. Relazione al IV Forum Internazionale sulla Letteratura della Migrazione, 3 aprile 2004. Web.

Seidler, Victor J. *Embodying Identities: Culture, Differences and Social Theory*. Bristol, UK: Policy Press, 2010. Print.

Seyhan, Azade. *Writing Outside Nation*. Princeton: University of Princeton Press, 2001. Print.

Shakespeare, William. *The Tempest*. Ed. David H. Horne. New Haven: Yale University Press, 1955. Print.

Sibhatu, Ribka, Aulò. *Canto-poesia dell'Eritrea*. Roma: Sinnos, 2004. Print.

Smith, Sidonie, and Julia Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. Print.

Sontag Susan. *Sulla fotografia. Realtà e Immagine della Nostra Società*, Torino: Einaudi, 1978. Print.

Sòrgoni, Barbara. *Parole e Corpi, Antropologia, Discorso Giuridico e Politiche Sessuali Interrazziali nella Colonia Eritrea (1890-1941)*. Napoli: Liguori, 1998. Print.

----. *Parole e Corpi: Antropologia, Discorso Giuridico e Politiche Sessuali Interrazziali nella Colonia Eritrea (1890-1941)*. Napoli: Liguori, 1998. Print.

Spina, Alessandro. *I Confini dell'Ombra*. Morcelliana: Brescia, 2006. Print

Spivak, Chakravorty Gayatri. *Can the Subaltern Speak?* Eds. Nelson, Cary, and Lawrence Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. Print.

----. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993. Print.

----. "Reading The Satanic Verses." *What Is an Author?* Eds Biriotti, Maurice, and Nicola Miller. Manchester: Manchester University Press, 1993. Print.

----. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999. Print.

Stefani, Giulietta. *Colonia per Maschi. Italiani in Africa Orientale: una Storia di Genere*, Verona: Ombre corte. 2007. Print.

Stella, Gian Antonio. *Negri, Froci, Giudei & co*. Milano: Rizzoli, 2009. Print.

Sturani, Maria Luisa. "Le Rappresentazioni Cartografiche nella Costruzione di Identità Territoriali: Materiali e Spunti di Riflessione dalla Prospettiva della Storia della

Cartografia.” *Organizzazione del Potere e Territorio. Contributi per una Lettura Storica della Spazialità*. Ed. Luigi, Bianco. Milano: FrancoAngeli, 2008. Print.

Tabet, Paola. *La Pelle Giusta*. Torino: Einaudi, 1997. Print.

Taddia, Irma. *La Memoria dell'Impero. Autobiografie d'Africa Orientale*. Mandria: Laicata, 1998. Print.

Tagliagambe, Silvano. *Epistemologia del Confine*. Milano: Il Saggiatore, 1997. Print.

Todorov, Tzvetan. *Noi e l'Altro. Scritti e Interviste*. Roma: Datanews, 2007. Print.

Tölölyan, Khachig ‘Preface’, *Diaspora*, 1, 1, (1991): 3–7. Print.

Totten, S., Jacobs, S. Editors. *Pioneers of Genocide Studies*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002. Print.

Triulzi, Alessandro. “Introduzione.” In *Colonia e Postcolonia come Spazi Diasporici. Attraversamenti di Memorie, Identità e Confini nel Corno D’Africa*. Ed. Dirar, Uoldelul Chelati et al. Roma: Carocci, 2011. Print.

----. “Memorie e Voci Erranti tra Colonia e Postcoloniale.” *Colonia e Postcolonia come Spazi Diasporici. Attraversamenti di Memorie, Identità e Confini nel Corno d’Africa*. Eds. Uoldelul Chelati Dirar et al. Roma: Carocci, 2011: 313-334. Print.

Walker, Alice. *In Search of our Mother’s Gardens*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983. Print.

Weinberg, Sumeli Grazia, “Poesia e politica nell’Africa di Erminia Dell’Oro,” *Studi d’italianistica New Africa australe* 6, 2, (1993): 51-70. Print.

Wolf, Eric. *L’Europa e i Popoli senza Storia*. Trans. Fabrizio Rondolino. Bologna: Il Mulino, 1982. Print.

Young, Robert J.C. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990. Print.

----. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995. Print.

----. *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2003. Print.

Zanini-Cordi, Irene. *Donne Sciolte: Abbandono ed Identità Femminile nella Letteratura Italiana*. Ravenna: Longo, 2008. Print.

Zanini, Piero. *Significati del Confine*. Milano: Mondadori, 1997. Print.