

Scrittrici italiane nere e spazio: i luoghi dell'antologia *Future. Il futuro narrato dalle voci di oggi*

Laureanda
Arianna Lalli

Relatrice
Caterina Stefania Romeo



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



Dipartimento di Lettere e
Culture Moderne

Scrittrici italiane nere e spazio: i luoghi dell'antologia *Future. Il futuro narrato dalle voci di oggi*

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Lettere e Culture Moderne
Corso di laurea in Filologia Moderna

Arianna Lalli
Matricola 1666004

Relatrice
Caterina Stefania Romeo

Correlatrice
Monica Cristina Storini

A.A. 2020-2021

Sommario

| | |
|--|-----|
| INTRODUZIONE. Un'antologia di militanza postcoloniale..... | 5 |
| CAPITOLO PRIMO. Il libro | 17 |
| 1.1 Rappresentanza e spazi editoriali | 17 |
| 1.2 Le antologie: spazio testuale e altre raccolte | 32 |
| 1.3 Essere italiane nere in un paese per maschi bianchi: rimozione coloniale e postcolonialità | 44 |
| CAPITOLO SECONDO. Spazi e identità | 52 |
| 2.1 Gabbie: percorsi (identitari) a ostacoli | 52 |
| 2.2 Cercare e concepire la «casa» | 62 |
| 2.3 Nominare e nominarsi | 76 |
| CAPITOLO TERZO. Spazi e oppressione | 84 |
| 3.1 «Spazi interstiziali dell'intimità coloniale»: padri bianchi e figli "meticci" | 84 |
| 3.2 Dispositivi di controllo: brefotrofo e bianchezza normativa | 99 |
| 3.3 Discendere, distruggere, risorgere | 110 |
| BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA | 121 |
| RINGRAZIAMENTI | 142 |

A Margherita

INTRODUZIONE. Un'antologia di militanza postcoloniale

Durante una presentazione di *Future*¹, Laetitia Ouedraogo ha definito sé stessa e le altre dieci autrici dell'antologia come delle «pescatrici» che, unendosi nello spazio testuale della raccolta, hanno inteso realizzare una «rete» in grado di recuperare e riportare in superficie porzioni di passato che nel tempo sono andate inabissandosi, o porzioni del presente che il più delle volte rimangono sommerse².

L'immagine della «rete» permette di apprezzare due aspetti centrali della raccolta: la costruzione di un'alleanza e il recupero della memoria. Difatti, se da una parte *Future* ha dato voce e forma a una comunità di scrittrici costruita sulla base di un progetto culturale e politico condiviso e di alcuni elementi identitari (il genere socialmente percepito³ e l'origine nera⁴), dall'altra ha fatto riemergere (“ripescando” dal passato nazionale) quegli eventi che storicamente sono stati repressi, negati o silenziati.

L'accurata opera di retrospezione messa in atto dalle autrici è profonda e stratificata. Essa si articola su almeno tre livelli: individuale, familiare e storico-sociale. Attraverso lo strumento narrativo, le autrici indagano il vissuto personale, spesso alla luce di quello dell'

¹ La presentazione si è tenuta il 29 aprile 2020 in modalità online (cfr. <https://www.facebook.com/effequ/videos/2652492918299180>). Oltre all'autrice del racconto *Nassan Tenga*, ha partecipato la curatrice dell'antologia Igiaba Scego.

² Cfr. Ouedraogo – Scego 2020, <https://www.facebook.com/effequ/videos/2652492918299180>, min. 31:55.

³ Nel testo si intende il genere in quanto costruito culturale e sociale, e non come una caratteristica biologica. Per dirla con una formulazione di Rachele Borghi: «il concetto di genere può essere definito come l'insieme degli attributi, delle caratteristiche psico-attitudinali e dei comportamenti che si ritengono adeguati ad un uomo e ad una donna (bambino e bambina prima) intesi quali esseri sociali» (Borghi 2009, p. 14).

⁴ Come il genere, anche le categorie di colore e razza non costituiscono delle caratteristiche naturali e innate dei soggetti, bensì il risultato di specifici processi storico-sociali.

proprie genitori⁵ o della propria comunità, misurandone le interconnessioni. Contemporaneamente, esse intendono richiamare l'attenzione sulla storia del colonialismo italiano (sia liberale, sia fascista), sui rapporti di potere da esso prodotti al tempo e riprodotti in «questo presente distopico»⁶. Narrando le (micro)aggressioni vissute nel quotidiano⁷, le autrici mostrano la natura non extra-ordinaria, ma strutturale e ramificata, del razzismo italiano e mettono profondamente in discussione l'immagine di bonarietà, mitezza e naturale propensione a una socialità cordiale con la quale l'Italia si è autorappresentata dal secondo dopo-guerra in poi.

L'antologia è caratterizzata da una straordinaria eterogeneità, la quale interessa sia l'identità geografica e anagrafica delle autrici, sia le forme di espressione artistica adoperate. Leila El Houssi, Lucia Ghebregiorges, Alesa Herero, Djarah Kan, Ndack Mbaye, Marie Moïse, Leaticia Ouedraogo, Angelica Pesarini, Espérance Hakuzwimana Ripanti, Addes Tesfamariam, Wii (nome d'arte di Wissal Houbabi) sono originarie di (o provengono da) dieci diversi paesi, di cui nove africani e uno caraibico. Rispettivamente: Tunisia, Etiopia, Capo Verde, Ghana, Senegal, Haiti, Burkina Faso, Eritrea, Ruanda, Eritrea e Marocco. Sono nate o hanno prevalentemente abitato in città e paesini sparsi per tutta la penisola: Moïse e Tesfamariam sono milanesi, Ghebregiorges, Herero e Pesarini romane, Kan di Santa Maria Capua Vetere (Caserta), El Houssi di Padova, mentre Ouedraogo, Ripanti e Wii sono cresciute rispettivamente a Bergamo, Brescia e Trieste, e Mbaye tra Venezia, Ferrara e Udine. Differenti sono anche le età delle scrittrici: Ripanti, Mbaye, Kan, Wii e Ouedraogo sono nate negli anni '90, Herero, Tesfamariam e Moïse negli anni '80, El Houssi, Ghebregiorges e

⁵ Nel testo, si è scelto di indicare una collettività di generi mista adottando forme di genere neutro ("soggetto", "persona", "individuo") o il simbolo "schwa" (/ə/ per il singolare con valore collettivo e /ɜ/ per il plurale). Per garantire una coerenza metodologica interna, mi sono attenuta alle indicazioni del sito *Italiano Inclusivo* (<https://italianoinclusivo.it/>), e in particolare alla sezione *Come si scrive* (<https://italianoinclusivo.it/scrittura/>). Per la trattazione relativa alla scelta adottata, si rimanda alle pp. 10-12.

⁶ Scego 2019, p. 10.

⁷ Cfr. Essed 1991.

Pesarini negli anni '70. Vari e molteplici sono, infine, gli stili, i linguaggi e i generi letterari utilizzati: racconto autobiografico, *memoir*, parabola, fantascienza, racconto distopico.

Tanto la curatrice Igiaba Scego quanto l'autrice della prefazione Camilla Hawthorne hanno messo in evidenza questa ricca pluralità di sguardi:

Nella mia curatela ho voluto mescolare le generazioni. Ci sono molte donne giovani, ma anche donne della mia età o quasi⁸.

Le storie contenute in questo volume sono scritte da donne con background culturali molto diversi tra loro. Hanno radici nell'Africa del Nord e in quella subsahariana; alcune hanno legami con ex colonie italiane, mentre altre hanno connessioni con più recenti siti di migrazione verso l'Italia. Sono le figlie di migranti o di coppie miste; alcune sono cittadine italiane, mentre altre non hanno ancora un riconoscimento legale. Alcune sono nate in Italia, altre sono arrivate quando erano bambine; sono cresciute in città e paesini di tutta la Penisola.

[...]

Allo stesso modo, le storie in questa raccolta sono ad ampio raggio, abbracciano tanti generi e forme della produzione del sapere – dal memoriale alla parabola fino alla fantascienza⁹.

Il *fil rouge* dell'antologia non è né anagrafico e naturale, né stilistico-letterario, bensì sociale e politico¹⁰. Lo suggerisce anche Hawthorne: «non esiste una singola 'afroitalianità', ma una molteplicità di esperienze che convergono intorno a una serie di soggettività e lotte

⁸ Scego 2019, p. 15. Come emerge nel frammento riportato, il carattere intergenerazionale della raccolta deriva da una scelta deliberata della curatrice volta a mostrare che le seconde generazioni non costituiscono una novità in Italia, e dunque sottolineare quanto grande sia il ritardo della società culturale e politica nel considerarle come realtà consolidata.

⁹ Hawthorne 2019, pp. 26-27.

¹⁰ La natura politica del legame che unisce le autrici riprende il concetto di "legami di solidarietà" elaborato da Chandra Talpade Mohanty (cfr. Mohanty 2003): secondo l'autrice, per evitare derive essenzialiste, le alleanze fra soggetti discriminati dovrebbero poggiare su basi politiche, e non biologiche o culturali.

condivise»¹¹. In tal senso, il volume può essere inserito all'interno della tradizione letteraria dell'antologia "militante" italiana.

Storicamente l'antologia – dispositivo estremamente flessibile e versatile – è stata considerata lo strumento privilegiato di due atteggiamenti tra loro opposti e speculari: innovazione e conservazione. Se intorno alla seconda metà dell'Ottocento la forma antologica si è accomodata su una funzione storiografica di supporto al sistema dell'istruzione scolastica dell'Italia neo-unita, «facendosi strumento statico di richiamo alla sequenza autoriale per molti versi prestabilita da un discorso storico-critico consolidato e comunemente accettata»¹², agli inizi del Novecento essa ha assunto una veste del tutto diversa, attualizzante e militante. Sulla spinta dei sommovimenti delle avanguardie, l'antologia è divenuta spazio e oggetto di confronto critico, testimone dello stato dell'arte di un dato momento storico-culturale o manifesto di un progetto artistico nascente¹³. Secondo Francesco Bratos, agli inizi del XX secolo è avvenuta una vera e propria «dissociazione»¹⁴ nel modo di concepire e utilizzare il supporto antologico. Si sono affermate due modalità quasi opposte di antologizzare: una che intende l'antologia come uno strumento eminentemente didattico ed esemplificativo, un florilegio ristretto di testi considerati "autorevoli" atto a confermare una visione conservativa e canonica della letteratura, e l'altra che concepisce l'antologia come una «sonda per l'osservazione particolare delle poetiche contingenti (anche in forma di resoconto generazionale) e come strumento per la documentazione dell'opera e delle posizioni di gruppi e movimenti artistici (ad esempio i futuristi e i surrealisti)»¹⁵. L'antologia contiene in sé i germi del conflitto fra vecchio e nuovo, fra tradizione e superamento.

Sebbene concepite in contesti sociali e culturali molto diversi, alcune delle principali antologie militanti del Novecento pongono l'accento proprio sugli elementi di novità della

¹¹ Hawthorne 2019, p. 26-27.

¹² Bratos 2013, p. 48.

¹³ Cfr Bratos 2013, pp. 48-50.

¹⁴ Bratos 2013, p. 49.

¹⁵ Bratos 2013, pp. 49-50.

propria proposta culturale, a partire dai titoli (di cui se ne riportano alcuni, in breve rassegna): *Poeti futuristi* (1912), *Poeti d'oggi* di Giovanni Papini e Pietro Pancrazi (1920, riedita e aggiornata nel 1925), *Scrittori nuovi* di Enrico Falqui e Elio Vittorini (1931), *Lirici nuovi* di Luciano Anceschi (1943), *I Novissimi* (1961). Anche le antologie del progetto *Under 25* di Pier Vittorio Tondelli (1986-1990) e *Gioventù cannibale* voluta da Daniele Brolli (1996) hanno voluto rimarcare il portato di innovazione dei loro testi e la frattura che essi operano con i testi precedenti¹⁶.

È rilevante notare come nei racconti di *Future* prevalga, al contrario, un senso di insofferenza nei confronti dell'appellativo "nuovo". Per le seconde generazioni, infatti, l'essere considerate "nuove" non costituisce un aspetto necessariamente positivo, motivo e presupposto di un'attenzione e un interesse da parte della collettività non circoscritti a usi strumentali (propagandistici o commerciali). Secondo alcune di loro, la tendenza a ritenere e definire la presenza afrodiscendente in Italia "una novità" – dopo circa quarant'anni di variazione demografica significativa – può in qualche modo costituire il pretesto per non costruire interventi e progetti politico-culturali di lungo periodo, che vadano oltre la logica emergenziale. Come ha affermato Ouedraogo in *Nassan Tenga*:

[Per le cosiddette "nuove generazioni"] non c'è né passato, né futuro: per noi solo il presente, l'emergenza del momento che si spera non lasci tracce. Soprattutto, ci si augura di non doversi mai riferire a noi né per il passato né per il futuro: un presente fisso, che ci attanaglia come se fossimo tra le sabbie mobili¹⁷.

Le autrici vorrebbero essere definite e sentirsi "già parte", piuttosto che "nuove", e a tale scopo rimarcano la longevità della loro presenza sul suolo italiano e del rapporto che lega l'Italia ad alcune nazioni africane (tanto quelle che sono state colonizzate dagli italiani, quanto quelle che hanno costituito per essi importanti siti di emigrazione).

¹⁶ Cfr. Bratos 2013.

¹⁷ Ouedraogo 2019, p. 100.

Certamente, *Future* invoca un cambiamento radicale delle strutture sociali, culturali e politiche dell'Italia di oggi, ma sostenendo la necessità di destrutturarlo proprio a partire dal recupero e dall'osservazione attenta del passato – in particolare, l'esperienza coloniale e i processi storico-culturali che hanno portato l'Italia a stabilizzare la propria identità nazionale come bianca e cattolica (oltre che maschile). Il “vecchio” che le autrici intendono superare è una concezione statica e monolitica di concetti come identità, appartenenza e italianità, tuttora definiti in base a criteri binari e manichei.

Un altro fattore che in parte distingue *Future* dalle precedenti antologie militanti, dichiaratamente volte alla rottura con il passato, è il grande debito di riconoscenza che le autrici mostrano nei confronti di autori e testi precedenti. Attraverso rievocazioni, richiami e citazioni, le autrici mostrano di conoscere piuttosto bene sia la letteratura postcoloniale italiana precedente (molto citato, in particolare, è il testo *La mia casa è dove sono* di Igiaba Scego¹⁸) sia una determinata tradizione teorico-critica transnazionale (da Frantz Fanon ad Abdelmalek Sayad).

Nonostante questo e altri significativi elementi di divergenza, *Future* condivide però almeno un altro aspetto (oltre al fatto di essere espressione di una precisa visione politica e culturale) con le antologie militanti precedenti. Secondo Bratos, nel corso del Novecento l'antologia si è rivelata sia un efficace «strumento di scouting» e un «laboratorio» per nuovi soggetti di scrittura, e sia un luogo generativo di nuove e significative relazioni tra persone, un preludio alla formazione di reti e collaborazioni:

[...] più in generale è interessante notare come in numerosi casi l'apparizione di uno scrittore in antologia prelude alla pubblicazione di una sua monografia, rafforzando da un lato l'idea di progetto come laboratorio e strumento di scouting, ma dall'altro lato evidenziando come l'antologia sia interpretata come momento essenziale della creazione di networks [...]¹⁹.

¹⁸ Scego 2010.

¹⁹ Francesco Bratos ha articolato la sua riflessione a partire dallo studio del caso *minimum fax*, una casa editrice indipendente che ha investito molto sulle antologie narrative come formato editoriale e sperimentale (tra la sua fondazione e il 2017, anno a cui risale lo studio di Bratos, ha pubblicato 32 antologie). Secondo

Mettendo insieme una pluralità eterogenea di soggetti, l'antologia può costituire un potente veicolo in grado di consolidare o creare *ex novo* relazioni tra persone. Fonda e per certi versi ricompatta «una comunità di scrittori che si riconosce, che condivide un percorso letterario, politico e oltretutto amicale, attorno a un progetto – l'antologia»²⁰.

Similmente, *Future* ha costituito per alcune autrici un laboratorio di scrittura dove potersi esprimere narrativamente per la prima volta, per altre un preludio a una successiva pubblicazione monografica (Djarah Kan ed Espérance Hakuzwimana Ripanti); allo stesso tempo, ha dato vita a una comunità di persone che si riconoscono in una serie di esperienze e lotte condivise.

Nella presente tesi, ho voluto adottare una prospettiva spaziale intendendo il concetto di “spazio” in modo ampio, ovvero includendo non solo gli spazi fisici, ma anche quelli simbolici, relazionali e psicologici. La scelta di esplorare i luoghi narrativi di un'opera intitolata *Future*, ovvero di un'opera il cui esplicito intento è di intavolare una riflessione sul presente – nelle sue connessioni con il passato e nelle sue proiezioni future –, vuole essere un modo di intersecare una prospettiva di tipo verticale-temporale con una di tipo orizzontale-spaziale. Oltre a ciò, la forma-antologia presenta a mio parere delle caratteristiche intrinsecamente “spaziali”, poiché integra e mette in comunicazione racconti e prospettive plurali, «cuc[endo] spazi diversi con le loro temporalità disomogenee»²¹. In virtù delle sue peculiarità grafiche, essa incoraggia un'analisi comparativa e stratificata, un'osservazione che viaggia continuamente dal generale al particolare, dall'orizzontale al verticale e dall'insieme alle singole parti. Inoltre, similmente a quanto sostenuto da Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo, strutturare l'indagine considerando tanto la categoria spaziale quanto quella temporale è utile a «porre l'accento sul senso di continuità e di

l'autore, le antologie rappresentano «un modo di fotografare la scena letteraria in un dato momento, o di presentarne gli esiti migliori, ma anche il luogo dove elaborare una posizione, esprimere un punto di vista» (Bratos 2017, p. 110).

²⁰ Bratos 2017, p. 115.

²¹ Fiorentino 2012, p. 37.

prossimità (piuttosto che di frattura e distanza) tra vari fenomeni interconnessi tanto storicamente, quanto geograficamente»²². Infine, si ritiene che i luoghi in cui le autrici sono cresciute, vivono, scrivono e proiettano le proprie narrazioni non costituiscono il semplice sfondo in cui si svolgono le loro esistenze o si trasferisce la loro immaginazione, ma hanno il potere di riflettere, riprodurre e consolidare le condizioni da cui sono oppresse.

Nel testo, ho scelto di sperimentare il simbolo dello “schwa” (/ə/ per il singolare, e /ɜ/ per il plurale) per riferirmi a una moltitudine di generi mista, in alternativa al maschile sovraesteso²³ o alla doppia forma maschile/femminile. Negli ultimi anni, parallelamente all’aumento dell’attenzione nei confronti delle istanze queer, sono state proposte diverse soluzioni per ragionare intorno a una comunicazione più inclusiva e superare il binarismo linguistico. Di recente, la sociolinguista Vera Gheno ha contribuito alla circolazione dell’uso dello “schwa”, già adoperato (accanto a innumerevoli altre forme²⁴) in contesti nei quali si presta particolare attenzione alle questioni di genere (ad es. nei collettivi transfemministi o nei circoli LGBTQIA+). Come ha sottolineato Gheno nell’articolo *Lo schwa tra fantasia e norma*²⁵, i punti di forza di tale soluzione sono numerosi: oltre a decostruire il binarismo di genere (che al contrario rimane saldo ove si utilizzi il femminile sovraesteso, la doppia forma o inserendo entrambe le desinenze), è un simbolo già presente nell’alfabeto fonetico internazionale, nonché un fonema largamente utilizzato in alcune regioni italiane (come la

²² Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 3.

²³ La norma dell’italiano prevede che si adotti il maschile sovraesteso anche in presenza di un solo maschio. Nelle sue *Raccomandazioni* (1987), Alma Sabatini aveva proposto di usare il femminile sovraesteso ove ci fosse prevalenza femminile; tuttavia, tale consuetudine non si è mai diffusa in maniera rilevante.

²⁴ Gheno ne ha compilato una lista, grazie al contributo dei suoi contatti Facebook: la doppia forma (“care tutte e cari tutti”); la circonlocuzione (“care persone”); il femminile sovraesteso (“care tutte”); l’omissione dell’ultima lettera (“car tutt”); il trattino basso (“car_ tutt_”); l’asterisco (“car* tutt*”); l’apostrofo (“car’ tutt”); la chiocciola (“car@ tutt@”); lo schwa (“carə tuttə”); la u (“caru tuttu”); la x (“Carx tuttx”); la y (“cary tutty”); l’inserimento di entrambe le desinenze (“carei tuttei”); entrambe le desinenze divise dal punto (“care.i tutte.i”); le desinenze divise con la barra (“care/i tutte/i”) (cfr. Gheno 2020b).

²⁵ Gheno 2020b, <https://lafalla.cassero.it/lo-schwa-tra-fantasia-e-norma/> (ultima consultazione 4 luglio 2021).

Campania); inoltre, non pone problemi di pronuncia (a differenza di proposte come /*/, /@/, /+/, /x/, /_/, /'/) e non presenta equivocità dialettali (in alcuni dialetti, come il sardo, la desinenza /u/ denota il maschile)²⁶. Come sottolinea Gheno, la numerosità delle proposte “fatte in casa” (divisibili in quattro gruppi di soluzioni, ognuna con i propri pregi e i propri limiti), segnala in maniera significativa il disagio percepito da alcuni nei confronti della norma linguistica attualmente in vigore, e l’urgenza della ricerca di soluzioni alternative che siano in grado di riflettere (senza gerarchizzare) l’intero spettro delle differenze di genere. In altre parole, la molteplicità delle sperimentazioni è la «dimostrazione che si tratta di un’istanza proveniente "dal basso" e non certo dalle torri d’avorio dell’accademia»²⁷.

Il fatto che ancora non si sia trovata una linea comune, e che alcune soluzioni (compreso lo “schwa”) risultino nella lettura ancora farraginose o addirittura goffe, suscitando così perplessità e dubbi, non dovrebbe a mio parere scoraggiare la sperimentazione o indurre a cestinare aprioristicamente qualsiasi soluzione alternativa; dovrebbe al contrario essere di incentivo per continuare a riflettere su questo tema in maniera adeguata e nel merito, senza polarizzazioni o irrigidimenti. Fondamentale è che al centro vi siano le istanze sociali recentemente emerse, e non questioni – tanto soggettive quanto contestuali – di cacofonia o cacografia.

Più in generale, è essenziale a mio avviso prendere atto del fatto che il binarismo (di genere, di razza, di nazionalità, ...) si è rivelato una chiave interpretativa inadeguata e

²⁶ Si vedano a tal proposito il sito <https://italianoinclusivo.it/scrittura/> (ultima consultazione 4 luglio 2021), il lavoro di Vera Gheno, in particolare l’articolo *Lo schwa tra fantasia e norma*, «La Falla. Il giornale del Cassero LGBTI Center», <https://lafalla.cassero.it/lo-schwa-tra-fantasia-e-norma/> (ultima consultazione 4 luglio 2021), e la riflessione di Giulia Fabbri contenuta in *Sguardi (post)coloniali* (cfr. Fabbri 2021, p. 13; Gheno 2020b; Italianoinclusivo).

²⁷ Cfr. Gheno 2020a, <https://www.facebook.com/wanderingsociolinguist/posts/10158339758660915>. Diversamente da quanto sostenuto dal direttore del giornale «Huffington post» Mattia Feltri: «lo schwa assomiglia a un tentativo di imposizione minoritaria con implicazioni morali. [...] schwa è oligarchico [...]» (Feltri 2021, https://www.huffingtonpost.it/entry/breve-invettiva-contro-loligarchia-della-lingua-it-6032356bc5b66da5dba221a8?utm_hp_ref=it-schwa).

insufficiente, poiché incapace di rappresentare complessità, pluralità e mutevolezza del presente, e oppressiva, perché non inclusiva di quelle identità soggettive e nazionali che non si riconoscono in o non corrispondono a uno dei due termini dell'opposizione.

Il primo capitolo, intitolato *Il libro*, intende presentare (senza pretese di esaustività) il contesto letterario, editoriale, culturale e infine storico-sociale all'interno del quale il presente volume si posiziona, e poi la genesi, gli aspetti e i temi principali che lo connotano. Nella prima parte ho ripercorso brevemente la tradizione letteraria – la letteratura postcoloniale italiana – e il contesto editoriale in cui *Future* si inserisce, sottolineando l'importanza che l'esistenza di un *corpus* simile ha costituito per le autrici dell'antologia dal punto di vista della rappresentanza. Successivamente, ho voluto mettere a fuoco alcune delle potenzialità – “spaziali” e in qualche modo democratiche – che qualificano lo spazio testuale antologico, per poi prendere in esame alcune antologie della letteratura postcoloniale italiana precedenti. L'ultima parte, invece, intende mostrare alcune fra le ragioni che hanno portato l'Italia a rimuovere il proprio trascorso coloniale e a ignorare, o negare, la persistenza del razzismo nel presente – il quale, il più delle volte, si manifesta in modalità “invisibili” e sotterranee, e dunque particolarmente insidiose.

Nel secondo capitolo, denominato *Spazi e identità*, ho voluto affrontare alcune delle problematiche che caratterizzano i processi di costruzione identitaria dei soggetti marginalizzati, e successivamente esaminare alcune strategie di opposizione messe in atto da alcune autrici per fronteggiarle. In apertura sono riportate due metafore spaziali – la «deadly prison» di Toni Morrison e la «gabbia nella testa» di Espérance Hakuzwimana Ripanti – che intendono descrivere due diversi tipi di ostacoli che un individuo oppresso può incontrare nel suo percorso di formazione. Molti di essi sono il prodotto di determinati stereotipi, i quali di solito vengono anche interiorizzati dai soggetti che ne sono vittima. Gli stereotipi di razza, in particolare, producono negli individui razzializzati una forma di dissociazione (la doppia coscienza²⁸) per la quale essi sono indotti a guardarsi sempre

²⁸ Cfr. Du Bois 2007.

attraverso lo sguardo razzializzante dell'altro. L'esigenza di creare immagini definite, e di tracciare confini netti, semplici e familiari (tra razze, culture, identità, generi, ...), se da una parte segnala il tentativo di esorcizzare la paura verso l'ignoto, dall'altra registra la volontà di mantenere inalterati determinati sistemi di potere e di accesso al privilegio. A tal proposito, Wii ha sostenuto che dietro la domanda che viene più frequentemente rivolta alle italiane nere, ovvero «di che origini sei?» (frutto dello stereotipo che associa la nerezza alla condizione di estraneità), si cela la volontà del nativo bianco di esercitare un potere sull'«altro», percepito come estraneo e, quindi, in qualche modo inferiore. L'insistenza con la quale vengono rivolte domande come questa ha generato in molte di queste autrici un'effettiva difficoltà a sviluppare un senso di appartenenza all'Italia e, più in generale, a identificare uno spazio geografico preciso in cui sentirsi "a casa" – ovvero un luogo dove potersi sentire a proprio agio, dove la propria presenza può essere data per scontata e nel quale si ha diritto a stare²⁹. Ciò ha portato alcune di loro a cercare la propria casa fuori dai confini nazionali o a concepire modi alternativi di intenderla. L'ultima parte del capitolo approfondisce, invece, la questione dell'onomastica, la quale può costituire, quando eterodeterminata, uno strumento di controllo e soggezione, e viceversa, quando autodeterminata, un modo per riappropriarsi di aspetti della propria identità socialmente repressi, o anche per esprimere una determinata posizione politica.

Il terzo capitolo, intitolato *Spazi e oppressione*, si propone di analizzare le modalità attraverso cui alcuni spazi fisici e simbolici narrati in *Future* riflettono, creano o consolidano le condizioni oppressive di cui sono vittima le protagoniste. Nella prima parte ho ripercorso genesi, aspetti e caratteristiche della colonia italiana eritrea, spazio politico-sociale impiantato su un assetto fortemente gerarchico, la cui sussistenza dipendeva dalla rigida contrapposizione operata tra la bianchezza dei colonizzatori e la nerezza dell3 colonizzat3. Anche per questo motivo la proliferazione dei "meticc3", situati negli interstizi del binomio razziale bianco/nero, ha generato sentimenti di disagio e confusione all'interno dei circoli governativi coloniali, e di riflesso anche all'interno della società italiana e dei rapporti

²⁹ De Petris 2005, p. 277.

famigliari. Il processo di urbanizzazione e di “geometrizzazione” cui venne sottoposta Asmara era funzionale alla costruzione delle differenze razziali. Per nascondere e segregare (ma anche controllare e «addestrare») questi soggetti razzialmente “ambigui”, vennero edificati dei brefotrofi *ad hoc*. Tali collegi miravano a disciplinare gli individui ma anche, nel caso delle bambine, a formare la futura generazione di lavoratrici domestiche (da impiegare presso le famiglie italiane bianche). Spazi normativi come questi puntano a plasmare ai propri fini anche i desideri, le aspirazioni e le prospettive degli individui, mettendo in pratica strategie di dissuasione che passano attraverso la coercizione fisica, ma anche il linguaggio. Meccanismi di controllo, disciplinamento e dissuasione simili sono visibili anche negli spazi normativi del presente – in Italia, ad esempio, in quanto spazio costruito sulla norma bianca, maschile, cisgenere, eterosessuale, abile (etc.). Forse ancora di più che nel passato coloniale, il linguaggio detiene un ruolo cruciale nel dissuadere i soggetti dal violare determinati confini (fisici e simbolici). L’ultima parte del capitolo, intende soffermarsi proprio su questi confini, e più in generale su alcuni degli aspetti che connotano i percorsi di autodeterminazione dei soggetti a-normativi, per poi esplorare, infine, quelli delineati in alcuni racconti dell’antologia.

Le autrici di *Future* esemplificano *in nuce* l’eterogeneità geo-culturale che qualifica la presenza afrodiscendente in Italia. Se da un lato è indispensabile marcare le differenze culturali, etniche e geografiche delle autrici, dall’altro è utile porre in luce esperienze e obiettivi comuni – la loro sistematica relegazione ai margini della società italiana, l’atteggiamento resistenziale e oppositivo. L’unione politica e la condivisione del mezzo narrativo, al di là delle evidenti differenze che intercorrono fra le autrici, dà forza e sostanza al loro costante e quotidiano impegno contro la rimozione della memoria coloniale e le molteplici forme attraverso cui le oppressioni di razza e genere operano in Italia.

CAPITOLO PRIMO. Il libro

1.1 Rappresentanza e spazi editoriali

Future è tra quelle opere che hanno riempito un vuoto di rappresentanza nel panorama della letteratura italiana contemporanea. L'antologia si inserisce all'interno della più che trentennale tradizione postcoloniale, la quale ha avuto il merito, tra gli altri, di aver infranto la legge della storia unica³⁰. Se la società italiana è attraversata ormai da tempo da transculturalismo e policromia, il mondo della cultura – letteraria in particolare – è ancora in larga parte dominato da autori bianchi che si rivolgono a un pubblico pensato come omogeneamente bianco³¹.

Il racconto reiterato di un unico tipo di narrazioni – caratterizzate, generalmente, dalla presenza di protagonisti esclusivamente bianchi e, se ci sono, da personaggi non bianchi ridotti a ruoli macchiettistici e stereotipati – è a tutti gli effetti un atto di repressione politica, in quanto appiattisce o cancella, attraverso strumenti che influenzano fortemente l'immaginario, tutto ciò che è percepito come non conforme alla regola, corroborando così una rappresentazione monolitica di una data società³². L'iper-rappresentazione della bianchezza³³ ha come risvolto (paradossale, in apparenza) quello di rendere essa «irrappresentabile», cioè neutrale, e di rendere il non-bianco, per contrasto, «colorato»³⁴.

³⁰ Cfr. Adichie 2009.

³¹ Qui e in seguito, si parlerà di colore in termini di percezione psicologica e classificazione sociale, ovvero di «costrutto simbolico che può prescindere completamente o comunque ri-significare [...] la struttura biofisica del supporto corporeo a cui il colore è associato» (Giuliani 2012, p. 35).

³² Cfr. Adichie 2009, Romeo 2018, Said 1998.

³³ Traduzione di *whiteness*, termine ormai largamente utilizzato da studiosi di teoria critica sulla razza di area anglosassone (cfr. Giuliani 2012, p. 32).

³⁴ Giuliani 2012, p. 33. Occorre sottolineare che la studiosa, in realtà, parla di «iper-rappresentazione» in riferimento ai discorsi sull'identità nazionale formulati dalle nazioni (quelle del cosiddetto "suprematismo

Come ha sostenuto Edward Said, la narrativa ha avuto (e ha) un ruolo centrale nel consolidamento del progetto imperiale dell'“Occidente” atlantico:

La battaglia principale dell'imperialismo ha riguardato naturalmente la terra; ma quando si è trattato di stabilire a chi appartenesse originariamente un determinato territorio, chi avesse il diritto di insediarsi e di lavorare, chi dovesse continuare a farlo fruttare, chi avrebbe saputo riconquistarlo e chi avrebbe dovuto deciderne il futuro – tutto questo è stato analizzato, contestato e persino, in un certo periodo, deciso dalla narrativa³⁵.

La colonizzazione dello spazio letterario si esprime attraverso la replicazione di rappresentazioni caratterizzate da specifiche norme cromatiche³⁶. Tali norme sono in grado di stabilire cosa può o non può essere narrato e, di conseguenza – dal momento che «la finzione è una dimensione della realtà istituita culturalmente, per più o meno tacita convenzione»³⁷ –, cosa può o non può far parte di una società. Nel 1976, George Gerbner ha definito la sotto rappresentanza una forma di annientamento simbolico³⁸.

Se i personaggi di fantasia sono sempre bianchi, i lettori non bianchi avranno difficoltà a identificarsi e, presumibilmente, penseranno di non poter far parte di quelle storie. Come spiega Caterina Romeo – citando i lavori di Sara Ahmed e Nirmal Puwar³⁹ – il processo che determina l'esclusione di taluni corpi da alcuni spazi (fisici e simbolici) non è

bianco”) che in passato si sono volute definire in maniera esplicita come uniformemente bianche, ad esempio ai tempi delle politiche di eugenetica in Danimarca e Svezia, o dell'*apartheid* in Sudafrica o delle leggi razziali in Italia (cfr. Giuliani 2012, p. 33).

³⁵ Said 1998, p. 9.

³⁶ Espressione coniata da Caterina Romeo (cfr. Romeo 2012; 2014) che essenzializza la categoria del colore – a differenza di quella di «somatic norm» di Nirmal Puwar – per «analizzare il modo in cui lo spazio è costruito come bianco attraverso la sistematica elisione da esso dei corpi non bianchi» (Romeo 2018, p. 77).

³⁷ Fiorentino 2012, p. 17.

³⁸ Cfr. Gerbner – Gross 1976.

³⁹ Cfr. Ahmed 2007; Puwar 2004.

verbale, bensì fenomenologico, e formula veti impliciti e non discorsivi⁴⁰. La natura non manifesta, quindi invisibile, di tali divieti/diritti di rappresentanza rende l'identificazione e la denuncia di questi molto complessa.

In un famoso *TED Talk*⁴¹ Chimamanda Ngozi Adichie afferma quanto valore abbia avuto per lei, lettrice e scrittrice precocissima, la scoperta della letteratura africana:

I realized that people like me, girls with skin the color of chocolate, whose kinky hair could not form ponytails, could also exist in literature⁴².

Fino a quel momento, infatti, leggendo solo storie di autori inglesi, era stata convinta che i libri fossero solo questo – storie popolate da capelli biondi e cestini di mele – e che personaggi come lei non potessero farne parte⁴³. La letteratura inglese aveva colonizzato la sua lettura e, successivamente, le sue prime forme di scrittura⁴⁴.

L'accesso alla letteratura africana – prosegue la scrittrice – è stato per lei più difficoltoso di quanto non lo fosse stato quello alla letteratura inglese; la maggiore o minore accessibilità alle storie – e la questione della rappresentazione – sono strettamente connesse ai concetti di privilegio e di potere. Alcune narrazioni possono avere il potere di reprimere, altre quello di liberare. Lo afferma Said in *Cultura e imperialismo*:

Il potere di narrare, o di impedire ad altre narrative di formarsi e di emergere, è cruciale per la cultura e l'imperialismo, e costituisce uno dei principali legami tra l'una e l'altro. Inoltre non dobbiamo dimenticare che le grandiose narrazioni di emancipazione e di edificazione spinsero intere popolazioni del mondo colonizzato a sollevarsi e a rovesciare il dominio imperiale; e che nel corso di tale processo,

⁴⁰ Cfr. Romeo 2018, p. 87.

⁴¹ Cfr. *The Danger of a Single Story*, Chimamanda Ngozi Adichie, TEDGlobal 2009, luglio 2009, (https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story).

⁴² Adichie 2009, min. 2:22.

⁴³ Cfr. Adichie 2009.

⁴⁴ La Nigeria, paese di origine di Adichie, è divenuto indipendente dal governo inglese nel 1960; tuttavia, inglesi sono tutt'ora sia la lingua ufficiale che la cultura dominante (cfr. Adichie 2009; Treccani E).

non pochi europei e americani furono infiammati da quelle storie e dai loro protagonisti, e combatterono anch'essi per una nuova narrativa, di eguaglianza e di solidarietà umana⁴⁵.

Un'altra lettrice e autrice altrettanto precoce, Espérance Hakuzwimana Ripanti, ha parlato di *The Danger of the Single Story*⁴⁶ raccontando che fino all'età di otto anni, non trovando nella sua infanzia libri che parlassero di lei, aveva finito per convincersi di essere bianca: la sua esigenza di sentirsi uguale all3 altr3, compresi i personaggi di fantasia, era talmente forte che aveva finito per convincere i suoi occhi e il suo cuore di essere in tutto e per tutto (e quindi, anche nel colore) simile al personaggio del suo libro preferito, *Matilde* di Roald Dahl⁴⁷. Come ha affermato Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*, se un soggetto «si trova sommerso sino a tal punto dal desiderio di essere bianco è perché vive in una società che rende possibile il suo complesso di inferiorità, in una società che trae la sua consistenza dal mantenimento di tale complesso, in una società che afferma la superiorità di una razza»⁴⁸.

In *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, Ripanti ha scritto di essere cresciuta sentendosi come «un chicco d'uvetta in un bicchiere di latte»⁴⁹. Nata in Ruanda, all'età di tre anni è stata adottata da una famiglia italiana bianca proveniente dalla provincia bresciana. Da quel momento è stata circondata solo da persone bianche: a casa, a scuola, per strada, sulle riviste, in televisione e nei libri in cui si immergeva già da piccolissima⁵⁰. Vedendo solo

⁴⁵ Said 1998, p. 9.

⁴⁶ Adichie 2009, min. 0:08.

⁴⁷ Dahl 2009. L'autrice lo racconta nella puntata 18 (*Sono nera, italiana, donna e scrivo*, 11 maggio 2020) del podcast *S/Confini*, (a cura di) Natasha Fernando e Maria Mancuso <https://thesubmarine.it/podcast/18-sono-nera-italiana-donna-e-scrivo/> (Ripanti 2020b).

⁴⁸ Fanon 2015, p. 100.

⁴⁹ Ripanti 2019b, p. 92.

⁵⁰ Cfr. Ripanti 2020b.

bianchezza intorno a sé, aveva dedotto che, semplicemente, non c'era posto nei libri (o altrove) per persone come lei e che, se voleva scrivere, non avrebbe potuto scrivere di sé⁵¹.

È un problema senza nome⁵² perché trattandosi di un ostacolo *in absentia*, un celato subdolo invito a non oltrepassare determinati confini, possono mancare le parole per esprimerlo⁵³. Un invisibile ma solido divario tra chi riesce ad ampliare scelte e prospettive perché ha esempi, riferimenti, narrazioni e modelli a cui ispirarsi e chi no, perché quei modelli ha difficoltà a trovarli, e di conseguenza non arriva a immaginare per sé e per il proprio futuro degli spazi in cui esprimersi, costruirsi, realizzarsi. L'autrice descrive tutto questo con una metafora presa in prestito proprio da quello che è considerato un classico della letteratura per l'infanzia⁵⁴:

Una gabbianella circondata da gatti che l'hanno sostenuta, amata, ascoltata, a volte aiutata, accompagnata e tenuta in vita ma che ancora non aveva volato perché non ci aveva mai pensato, non ci aveva mai creduto⁵⁵.

⁵¹ Nella già citata puntata di *S/Confini*, Ripanti racconta che tra i suoi primi esperimenti di scrittura, alle elementari, c'erano alcuni ritratti dell3 compagni di classe, ritratti nei quali tuttavia non includeva mai sé stessa (cfr. Ripanti 2020b).

⁵² Cfr. Friedan 2012.

⁵³ Cfr. Ripanti 2020b.

⁵⁴ *Storia di una gabbianella e del gatto che le insegnò a volare* di Luis Sepùlveda (Sepùlveda 1996).

⁵⁵ Ripanti 2019b, p. 95.

Nel capitolo intitolato significativamente *Rappresentanza e narrazione*⁵⁶, l'autrice italiana ruandese⁵⁷ racconta che il momento in cui ha scoperto di poter scrivere («di poter volare»⁵⁸) ha coinciso con il momento in cui ha conosciuto autor3 afrodiscendenti.

Per capire quanto fosse bello essere gatti ma che potersi riconoscere e sentire gabbianella lo sarebbe stato di più, ho avuto bisogno di persone reali. Vite, esperienze, testimonianze, narrazioni oltre una pagina che si può ricaricare, un'intervista limitata e limitante e una visione piena di parole vuote⁵⁹.

Il valore di vedersi rappresentat3 (e quindi inclus3) negli spazi fisici e simbolici dell'Italia viene evocato anche da Uba Cristina Ali Farah nel finale di *Rapidipunt*⁶⁰, quando si racconta che la giovane protagonista e l'amico Mauro avvertono un inedito senso di appartenenza (sia a Roma sia alle proprie radici somale) dopo aver scoperto che l'orto botanico di Trastevere aveva accolto nelle sue serre una piccola pianta di incenso proveniente dalla Somalia, paese dell3 loro genitor3:

Era una piantina piccola piccola, verde cenere, non molto diversa dalle altre, ma chissà perché a noi ci pareva una cosa magica⁶¹.

⁵⁶ Ripanti 2019b, pp. 69-101.

⁵⁷ Per indicare l'identità nazionale dell3 autor3, se non diversamente indicato dall3 interessat3, ho adottato la soluzione di accostare i due termini in sequenza (ad esempio, italiana ruandese), senza l'uso di contrazioni (ad esempio, "italo" per "italiana") e di trattini. In questo modo, le due identità risultano fra loro separate ma rispettate in egual misura, senza che il primo termine (che indica la provenienza), venga sminuito dal secondo (cfr. Romeo 2018, p. 2).

⁵⁸ «Ho cominciato a capire di poter volare quando ho conosciuto scrittori afrodiscendenti» (Ripanti 2019b, p. 95).

⁵⁹ Ripanti 2019b, p. 96.

⁶⁰ Lo ha messo in luce Romeo (Romeo 2018, p. 37).

⁶¹ Ali Farah 2005, p. 42.

Anche Igiaba Scego, nel racconto *Dismatria*⁶², lamenta di non aver mai visto raccontare il proprio problema, non dai film di Hollywood, non da quelli di Cinecittà, e «nemmeno [da] Woody Allen, nemmeno lui con la sua grande fama di psicodpresso», e di essersi sentita, per questo, «sola, sola, solissima»⁶³.

Come in ogni ambito, anche per scrivere libri è necessario qualcosa in più dell'esempio eccezionale, del singolo che è riuscito a sviluppare i propri talenti e a emergere nonostante le numerose barriere materiali, simboliche e psicologiche che ha incontrato durante il percorso. C'è bisogno «di predecessori, di continuità, di una comunità»⁶⁴ per far sì che le opere fioriscano, perché i sogni, le aspirazioni, i capolavori «non nascono solitari e isolati; sono il risultato di molti anni di pensiero comune, il pensiero del corpo popolare, per cui dietro quella singola voce c'è l'esperienza della massa»⁶⁵.

Sono ormai passati più di trent'anni da quello che convenzionalmente viene considerato l'atto di nascita della letteratura italiana postcoloniale, il 1990⁶⁶. Dopo una prima fase⁶⁷ qualificata principalmente dalla centralità del tema della migrazione e dalla presenza di scritture collaborative, e una seconda fase di transizione e di relativa stabilizzazione, questo *corpus* di testi ha cominciato – dal 2001 in poi e con l'entrata in scena delle seconde

⁶² Scego 2005.

⁶³ Scego 2005, p. 7. La citazione completa recita così: «Ero sola in questa cosa. Ne avevo l'esclusiva. Bell'affare! Non potevo avere l'esclusiva di qualcosa di meglio? Non so, l'esclusiva dei baci alla francese con il risucchio o delle prugne della California? Invece avevo l'esclusiva di quel problema di merda. Ne avevo parlato pure alle mie amiche, ma nessuna di loro mi aveva mai detto: "Oh, anch'io". Ero veramente sola in questa. Sola, sola, solissima».

⁶⁴ Romeo 2018, p. 9.

⁶⁵ Woolf 1993, p. 63.

⁶⁶ Anno in cui vengono pubblicati una parte del memoir *Andiamo a spasso?* dell'autrice etiopica italiana Maria Abbebù Viarengo (Viarengo 1990), *Io, venditore di elefanti* dell'autore senegalese Pap Kouma (Khouma 1990), *Immigrato* del tunisino Salah Methnani (Fortunato – Methnani 1990) e *Chiamatemi Ali* del marocchino Mohammed Bouchane (Bouchane 1990).

⁶⁷ Qui e più avanti ho adottato l'articolazione proposta in Romeo 2018, cap. 1.

generazioni⁶⁸ – ad ampliarsi e variegarsi notevolmente, tanto da assumere la forma di una vera e propria tradizione letteraria, *humus* necessario alla fioritura di opere future. Le seconde generazioni hanno decostruito con più forza e decisione (rispetto alle prime generazioni) la norma cromatica che contrassegnava di bianco lo spazio editoriale italiano, imponendo la propria autorialità e il proprio sguardo con notevole creatività.

Nelle prime due fasi l'interesse delle case editoriali era prevalentemente di tipo sociologico, e le narrazioni di autor3 migranti venivano regolarmente etichettate come testi autobiografici, quasi a voler suggerire che «un immigrato non [possa] darci altro che la materia non elaborata dell'esperienza e non [abbia] il diritto a rielaborarla immaginativamente»⁶⁹. La relegazione aprioristica di questi testi sugli scaffali di sociologia, antropologia o letteratura di viaggio, oltre a negare all3 nuov3 scriventi il dovuto riconoscimento letterario e il diritto all'immaginazione, creava un'ulteriore segregazione a livello editoriale e segnalava la resistenza del mercato culturale a includere l3 nuov3 autor3⁷⁰. Se una simile opera di delegittimazione poteva essere facilmente messa in atto nei confronti di scrittor3 ancora non del tutto padron3 della lingua italiana (e che, spesso, nella stesura avevano dovuto ricorrere all'aiuto di autor3 italian3), con le seconde generazioni si rivela più ardua da applicare, anche se continua a essere piuttosto frequente⁷¹. Nella postfazione alla raccolta di racconti *Allattati dalla lupa*⁷², Portelli appunta: «il diritto all'immaginazione

⁶⁸ L'espressione "seconda generazione" presenta numerose problematiche ed è soggetta a dibattiti ancora in corso. Per un'indagine più approfondita si veda Clò 2014, pp. 251-2.

⁶⁹ Portelli 2000, p. 78; Romeo 2018.

⁷⁰ Romeo 2018, p. 87.

⁷¹ In un'intervista svolta da Fanpage (disponibile su Youtube), l'autrice italiana somala Igiaba Scego sostiene di aver ricevuto in più occasioni domande circa la padella che compare nel suo racconto *Salsicce* (cfr. Scego 2005b, p. 25), domande alle quali ogni volta aveva dovuto rispondere che quella padella non esisteva, che era solo il frutto della sua immaginazione (https://www.youtube.com/watch?v=wXAlzHZ8Qc&feature=emb_logo).

⁷² Gnisci 2005.

hanno dovuto conquistarselo, lo stanno ancora conquistando, insieme a quello di cittadinanza – e chissà che non sia, esso stesso, un fondamentale diritto di cittadinanza»⁷³.

A tal proposito, Igiaba Scego – una delle protagoniste della terza fase⁷⁴ della letteratura postcoloniale – ha sostenuto:

L'intellettuale nero in Italia purtroppo non ha la stessa visibilità dell'intellettuale bianco. Io mi sento di aver rotto le scatole, di aver intrapreso una vera battaglia nel mondo letterario per imporre la mia presenza di scrittrice afrodiscendente. Per anni anche i più bravi tra di noi hanno avuto difficoltà a trovare case editrici, ad avere spazi sulle riviste. Il sistema culturale italiano ha boicottato noi scrittori di altra origine. Spero che cambi. Nessuno di noi ha una reale collocazione nel panorama italiano. Io personalmente non amo le etichette, mi sento italiana e opero all'interno della letteratura italiana. Sono una scrittrice, ecco tutto⁷⁵.

La scrittrice italiana somala si è affacciata per la prima volta nel panorama letterario italiano nel 2003 con il racconto *Salsicce*⁷⁶, risultato vincitore al concorso letterario per scrittor3 migranti Eks&Tra, e con il libro *La nomade che amava Alfred Hitchcock*⁷⁷. Come ha sostenuto l'autrice, in quegli anni (soprattutto nel 2005) «c'era fame di storie»⁷⁸: tra la fine degli anni '90 e gli inizi dei 2000, il mercato editoriale italiano si era mostrato aperto nei confronti dell3 nuov3 autor3, sebbene con tutti i limiti precedentemente delineati. Lo spazio che l3 protagonist3 delle prime due fasi della letteratura postcoloniale avevano creato aveva permesso a quell3 della terza, di seconda generazione, di esprimersi artisticamente⁷⁹.

⁷³ Portelli 2005, p. 99-100.

⁷⁴ Secondo la divisione proposta da Romeo (cfr. Romeo, 2018), la terza fase vede la nascita di opere di stampo più marcatamente letterario, caratterizzate da maggior sperimentazione linguistica e stilistica.

⁷⁵ Scego in un'intervista telefonica condotta da Maria Zappia e pubblicata sul blog Mangialibri, <https://www.mangialibri.com/interviste/intervista-igiaba-scego> (ultima consultazione 6 maggio 2021).

⁷⁶ Il racconto è poi stato pubblicato nell'antologia *Pecore Nere* (cfr. Scego 2005b).

⁷⁷ Scego 2003.

⁷⁸ Scego 2019, p. 12.

⁷⁹ Cfr. Scego 2019.

Tuttavia, questa apertura si è rivelata nel tempo un fenomeno eccezionale e passeggero, un interesse mostrato nei confronti di ciò che in quel momento appariva nuovo, curioso, commercialmente appetibile. Non c'è stato – osserva Scego – un reale investimento o l'avvio di un progetto. Lei e poch3 altr3 sono riuscit3 a portare avanti e coltivare la propria carriera letteraria, anche se con grande sforzo; altr3, pur se molto talentuos3, hanno trovato enormi difficoltà a farsi pubblicare di nuovo o a mettere in circolazione le proprie opere⁸⁰.

Le resistenze del mercato editoriale italiano a investire sull3 nuov3 autor3, «a fare *scouting*»⁸¹, hanno impedito (secondo Scego, dal 2008 in poi⁸²) l'emersione di nuove (contro)narrazioni:

[...] il mondo dell'arte che ci aveva generosamente aperto le braccia tra la fine dei Novanta e l'inizio del Duemila si era profondamente chiuso in sé stesso. Quella finestra che ha permesso a me, Cristina Ali Farah, Gabriella Kuruville, Amara Lakhous e a tutte e tutti gli altri di entrare si era chiusa dietro di noi ermeticamente. Nuove storie, nuovi volti, nuove generazioni erano tenute fuori. [...] L'esperienza migrante (sia di noi figli di migranti che di migranti) era veicolata da altri che se ne impossessavano e la spogliavano di ogni significato militante. Certo, ci sono stati libri scritti da italiani di generazioni sulle migrazioni eccellenti. Soprattutto di chi è stato sul campo. [...] Ma in mezzo alle eccellenze ho visto negli anni tante storie paternalistiche e un po' stereotipate di cui potevamo fare a meno. E nel tempo mi sono chiesta come mai dopo di noi, noi che ora abbiamo superato i 40 anni, è stato così difficile per una persona di origine migrante (che sia figlio della migrazione o migrante in prima persona) pubblicare⁸³.

Nel corso della seconda decade degli anni Duemila, non solo quei limiti emersi durante le prime fasi della letteratura postcoloniale (primo fra tutti, la delegittimazione delle produzioni letterarie di autor3 african3 o afrodiscendenti⁸⁴) erano rimasti intatti, ma secondo

⁸⁰ Lo ha sostenuto Scego durante una presentazione online di *Future* (cfr. Ouedraogo – Scego 2020).

⁸¹ Scego in Ouedraogo – Scego 2020, min. 11:50. Trascrizione mia.

⁸² Cfr. Ouedraogo – Scego 2020.

⁸³ Scego 2019, p. 14.

⁸⁴ Tale pratica persiste ancora oggi, a quasi due anni di distanza dal momento in cui Scego scriveva la nota di *Future*. Durante la presentazione dell'antologia narrativa *Ladri di denti* di Djarah Kan (Kan 2020) tenutasi a

L'autrice si è verificato addirittura un passo indietro: in quegli anni le prime e le seconde generazioni sono state frequentemente l'oggetto dei discorsi propagandistici, mediatici e letterari, ma raramente hanno avuto la possibilità di esserne i *soggetti*, e dunque di autorappresentarsi. Come ha sostenuto Emanuela Anechoum, responsabile dei diritti stranieri per la casa editrice *E/O*, il problema è a monte: la scarsità di presenze africane o afrodiscendenti impiegate nei settori editoriali italiani fa sì che a scegliere quali testi meritino di essere pubblicati (e quali no) siano sempre le stesse persone, ovvero i3 italiani3 normativ3⁸⁵. Affinché avvenga un reale cambiamento, non è dunque sufficiente che autori3 provenienti o discendenti da paesi africani vengano inclusi nei cataloghi (prevalentemente bianchi) di letteratura italiana; occorrerebbe bensì fare in modo che a selezionare quei cataloghi vi siano editor3, redattor3, curator3 che da tali categorie provengono.

A sospendere il vuoto (o, meglio, latenza) di voci afrodiscendenti che secondo Scego ha caratterizzato la scena letteraria degli anni '10, è giunta l'antologia *Future*⁸⁶. L'autrice italiana somala ha favorito la nascita di questo libro divenendone promotrice due volte: come modello e come curatrice editoriale⁸⁷. Infatti, esso nasce dalla volontà dell'autrice di collaborare con la casa editrice fiorentina Effequ a un progetto antologico incentrato sul tema "futuro". La scelta di Scego ricade immediatamente su autrici italiane nere. Con un gesto che Marie Moïse ha definito «una lezione di vita»⁸⁸, Scego ha sfruttato la propria

Casetta Rossa (Garbatella, Roma) il 14 maggio 2021, una spettatrice ha raccontato di aver avuto difficoltà a trovare l'opera dell'autrice negli scaffali del punto vendita dove si era recata, poiché il libro era stato inserito nella sezione dedicata ai saggi di sociologia, e non tra la narrativa italiana, dove la spettatrice stava cercando.

⁸⁵ Cfr. Anechoum in Fernando - Mancuso - Uyangoda 2021b, min. 21:00.

⁸⁶ Cfr. Ouedraogo – Scego 2020.

⁸⁷ Non si tratta della prima curatela: l'autrice aveva già curato le raccolte *Italiani per vocazione* (2005) e *Quando nasci è una roulette* (2007). Si veda 1.2.

⁸⁸ L'autrice lo ha affermato nel corso di un incontro che ha ospitato, oltre a lei, Lucia Ghebregiorges e Caterina Romeo. L'evento è stato organizzato da *Link*, un collettivo studentesco della Sapienza, e ha avuto luogo il 18 maggio 2021 presso la facoltà di *Lettere e Filosofia* dell'università capitolina.

Caterina Romeo in un incontro con le autrici Ghebregiorges e Moïse

notorietà e lo spazio editoriale propostole da Effequ per aprire la strada a nuove narratrici afrodiscendenti.

Leila El Houssi, Lucia Ghebregiorges, Alesa Herero, Djarah Kan, Ndack Mbaye, Marie Moïse, Leaticia Ouedraogo, Angelica Pesarini, Espérance Hakuzwimana Ripanti, Addes Tesfamariam, Wii (nome d'arte di Wissal Houbabi) sono le undici autrici della *Black Italy* che hanno dato vita ai racconti di *Future*, che parlano di futuro ripercorrendo il passato personale e collettivo e che vivono in un presente che tarda ad adeguarsi ai veloci mutamenti della società contemporanea. Sono scrittrici italiane nere originarie di (o provenienti da) diversi paesi africani (e non⁸⁹): rispettivamente, Tunisia, Etiopia, Capo Verde, Ghana, Senegal, Haiti, Burkina Faso, Eritrea, Ruanda, Eritrea e Marocco.

Vista la straordinaria varietà geografica, risulta evidente che ad accomunare le autrici non sia l'origine (evidenziata dall'aggettivo "afroitaliane", visibile sulla quarta di copertina), bensì la condivisione della sistematica esperienza di alterizzazione e marginalizzazione che (in misure e modalità diverse) esse vivono quotidianamente in Italia a causa della loro «difformità cromatica»⁹⁰. Difatti, nonostante la compagine demografica transculturale dell'Italia di oggi, nell'immaginario comune domina ancora l'equazione "italianə = biancə". Del resto, ciò non sorprende, dal momento che la resistenza è visibile tanto in ambito politico e legislativo, quanto nel dibattito pubblico e culturale. Sistemi legislativi obsoleti e rappresentazioni culturali monocromatiche contribuiscono a perpetuare un concetto di "italianità" associato a una bianchezza (meglio ancora se irrorata di acqua santa) che non le è davvero mai appartenuta.

L'etichetta "scrittrici afroitaliane", anche se qualcuna di loro (e altre tra le seconde generazioni di afrodiscendenti) la ha adottata per autodefinirsi, appare forse vaga ed essenzializzante, non solo perché riduce la complessità geografica sotto il termine contratto "afro", ma perché rischia di categorizzare una parte della letteratura italiana per il solo fatto di essere prodotta da afrodiscendenti, come a specificare – ancora una volta – che non si

⁸⁹ Solo Moïse fa eccezione, con le sue radici haitiane.

⁹⁰ Romeo 2018.

tratta di “vera Italia” o di “vera letteratura”. D’altra parte (al pari di ciò che sostiene Romeo riguardo la definizione «letteratura della migrazione»⁹¹), il termine “afroitaliane” ha forse conferito forza sul mercato editoriale e suscitato una certa curiosità all’interno del dibattito culturale contemporaneo, portando visibilità alle nuove autrici⁹² e interesse per le loro narrazioni. Non a caso, dopo la pubblicazione di *Future* (settembre 2019), nel giro di un anno sono state pubblicate da People le opere prime di Espérance Hakuzwimana Ripanti *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana* (ottobre 2019)⁹³ e di Djarah Kan *Ladri di denti* (ottobre 2020)⁹⁴, e il *reportage* narrativo di Ndack Mbaye inserito nella raccolta *I dimezzati – Storie di uomini e donne a metà* (aprile 2020)⁹⁵.

Dare spazio a nuove storie e nuove voci è fondamentale non solo per il dolore e le ricadute psicologiche che la mancanza di modelli può provocare nell’italiano nero, ma anche perché si tratta dell’occasione determinante per accompagnare l’Italia nel (vitale) percorso di svecchiamento delle sue istituzioni e della sua cultura.

L’origine migrante e l’identità ibrida delle seconde generazioni, lungi dall’essere una deficienza per la persona e un rischio per la coesione e l’integrità di un paese – terrore dei puristi e dei paladini della tradizione italica –, costituisce, al contrario, un’enorme ricchezza sia per la persona che migra, sia per il paese ospitante. Come osserva Peter Burke in *Espatriati ed esuli nella storia della conoscenza 1500-2000*⁹⁶, il contributo dell’immigrato e dell’oro figlio è stato determinante per l’evoluzione conoscitiva e tecnologica di quei paesi che hanno saputo accoglierlo. Si compie una «doppia sprovvincializzazione»⁹⁷: il soggetto

⁹¹ Romeo 2018, p. 4.

⁹² Leila El Houssi e Angelica Pesarini costituiscono delle eccezioni, entrambe storiche e docenti universitarie, avevano alle spalle già diverse pubblicazioni (anche se, di stampo storico). Tuttavia, i racconti di future costituiscono i primi esperimenti narrativi.

⁹³ Espérance Hakuzwimana Ripanti, *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, People, Gallarate, 2019b.

⁹⁴ Kan 2020b.

⁹⁵ Mbaye 2020.

⁹⁶ Burke 2019.

⁹⁷ Burke 2019, p. 30.

migrante si sprovincializza con il passaggio da una cultura a un'altra⁹⁸, il paese-ospite accogliendo al proprio interno «conoscenze diverse ma anche, cosa ancora più importante, modi di pensare alternativi»⁹⁹. La sprovincializzazione avviene attraverso almeno tre processi: mediazione, distacco, ibridazione¹⁰⁰. Nella storia della conoscenza i3 migranti hanno svolto il ruolo di mediator3 linguistic3 e culturali (molt3 sono divenut3 copist3, editor3, traduttor3 e divulgator3 della propria cultura d'origine)¹⁰¹, hanno sovente «[aiutato] i locali a capire meglio la loro stessa cultura»¹⁰² in virtù di un certo grado di distacco e, infine, hanno dato vita a creazioni del tutto nuove, nate dall'ibridazione di due culture¹⁰³. Infatti, esuli, espatriat3 e (in modo differente) i3 loro discendenti sono portator3 di una peculiare «visione bifocale»¹⁰⁴ che unisce un certo distanziamento cognitivo¹⁰⁵ – garanzia di lucidità d'analisi – alla condizione di prossimità fisica e coabitazione con i3 nativ3. Come si affretta a sottolineare lo storico, certamente lo *status* di “stranierə” è di frequente causa di sofferenza e precarietà per chi ne è portatorə, nonché pretesto ideale per chi invoca o conduce misure securitarie ed è alla costante ricerca di un capro espiatorio; cionondimeno, la «visione bifocale» è un dono prezioso, che è necessario riconoscere e valorizzare. Tali soggetti:

Non fluttuano liberi da ogni legame, ma si posizionano al confine di due culture. È una posizione spesso scomoda, ma conduce alla conoscenza, a una più acuta consapevolezza dei modi di pensare

⁹⁸ «Passaggio» che può intendersi sia nel senso “classico” di migrare da un paese e l'altro (le prime generazioni), sia nell'accezione simbolica di “migrare” continuamente tra la cultura di origine e quella in cui si è nat3 e/o cresciut3, vale a dire tra casa e fuori-casa (le seconde generazioni).

⁹⁹ Burke 2019, p. 30.

¹⁰⁰ Cfr. Burke 2019, p. 33.

¹⁰¹ Cfr. Burke 2019, pp. 33-34.

¹⁰² Burke 2019, p. 35. Il contributo di scrittor3 postcoloniali nello studio e nella diffusione del passato coloniale italiano ne sono prova evidente.

¹⁰³ Cfr. Burke 2019, p. 44.

¹⁰⁴ Burke 2019, p. 45.

¹⁰⁵ Il critico parla di «privilegio cognitivo» dell'*outsider* (Burke 2019, p. 29).

alternativi, comprensione questa negata a chi resta comodamente radicato nel territorio in cui è nato, rischiando in tal modo il provincialismo se non addirittura il campanilismo¹⁰⁶.

Provincialismo e campanilismo possono riguardare tanto il singolo quanto l'intero paese. Per ovviare a simili degenerazioni basterebbe, in parte, lavorare sulla «ricettività»¹⁰⁷ di una nazione, ovvero sulla capacità di accogliere e valorizzare persone e conoscenze *traductae*.

Ricevere – o, meglio, riconoscere come parte del corpo nazionale – le seconde generazioni è importante in maniera particolare, non solo per l'innovazione che queste possono apportare alla cultura italiana, ma anche perché una loro sistematica esclusione sociale e legale ha come effetto quello di rendere una parte sempre crescente di italiani – *de cultura* e *de facto* – “ospiti in patria”, esclusi dalle tutele pubbliche e più esposti alle violenze razziste e xenofobe, andando a minare (in questo caso, davvero) l'integrità e la sicurezza del paese.

¹⁰⁶ Burke 2019, p. 43.

¹⁰⁷ Burke 2019, p. 50.

1.2 Le antologie: spazio testuale e altre raccolte

Come suggerisce l'etimologia¹⁰⁸, l'antologia raccoglie e lega insieme fiori che in natura non crescono vicini, andando a creare una composizione inedita. Nell'atto di montare stili e autorialità anche molto diversi tra loro, anche l'antologia narrativa può rivelarsi estremamente creativa.

I testi collettivi, come l'antologia o l'atlante letterario, esaltano il racconto plurale e poliprospectico della realtà immaginativa, conferendo a una rappresentazione di tipo verticale-temporale (la singola parte, che si sviluppa in senso lineare e progressivo, di una raccolta) una di tipo orizzontale-spaziale (la coesistenza delle singole parti all'interno di essa), in quanto, grazie alle sue peculiarità grafiche, amplia lo sguardo e incoraggia il confronto tra differenti punti di vista.

La creatività e la natura "geografica" della forma-atlante è messa in luce da Francesco Fiorentino, il quale ritiene che essa sia l'unica forma in grado di restituire fedelmente, su un piano testuale, la natura spaziale e reticolare della realtà. Secondo il critico, la «rete» è un modello «in cui lo spazio di una cultura o di un sapere viene pensato come prodotto di una moltitudine di processi dinamici di interazione, un incastro di molteplicità variamente correlate»¹⁰⁹. Continua: «Nello spazio reticolare ogni luogo può [...] apparire esso stesso come una rete i cui nodi sono parte di reti differenti che si estendono oltre il luogo stesso oppure restano al suo interno. Il problema resta quello di pensare insieme le svariate reti...»¹¹⁰. In questa direzione lavorano appunto gli atlanti della letteratura e (aggiungo io) le antologie.

L'Europa dell'Ottocento ha imposto il paradigma del Tempo per raccontare e ripercorrere la Storia, ivi inclusa la Storia della letteratura – un tempo che, come un fiume, «scorre magnifico e progressivo, portando sempre più verso la civiltà, tecnica ma anche

¹⁰⁸ Dal greco *ἀνθολογία* 'raccolta di fiori', è composto da *ἄνθος* 'fiore» e *-λογία* (dal tema di *λέγω* 'scegliere') (Treccani V).

¹⁰⁹ Fiorentino 2012, p. 43.

¹¹⁰ Fiorentino 2012, p. 43.

morale»¹¹¹. Il predominio del Tempo sullo Spazio è prodotto da uno sguardo egemonico eurocentrico, poiché imporre «un'ideologia della Storia che ordina diacronicamente anche ciò che si dà sincronicamente»¹¹² significava presupporre uno spazio unico, omogeneo e isotopico che guarda all'Occidente come l'ultimo stadio del "progresso", come l'incarnazione della "civiltà" moderna. Il XX secolo ha poi portato la Seconda guerra mondiale, la globalizzazione dei processi storici ed economici, la crisi degli imperi coloniali tradizionali e l'avvio della decolonizzazione, ma soprattutto ha portato alla luce una pluralità di voci controegemoniche (a cominciare da Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Chakravorty Spivak) che hanno messo profondamente in discussione il racconto della "Storia universale", avvalendosi della lingua degli egemoni. La storia universale dell'Occidente ha perso la maiuscola ed è stata accostata a (e contrastata da) altre innumerevoli storie, collettive e personali, che mostrarono «la connotazione *geografica*»¹¹³, e quindi la parzialità, di una topografia geopolitica imperiale che per molto tempo ha voluto raccontarsi come naturale¹¹⁴.

Le migrazioni transcontinentali e transmediterranee seguite alla decolonizzazione e, successivamente, al tramonto dell'assetto bipolare hanno riconfigurato l'Europa; in seno alle culture e alle lingue di questa Europa riconfigurata, sono sorte numerose contronarrazioni a decostruire la «semplificante omogeneità di un unico tempo della nazione»¹¹⁵.

La complicità tra una geografia politica eurocentrica e imperialista e una concezione temporale, lineare e progressiva della storia è stata poi confermata e corroborata dalla letteratura, anche nelle sue strutture formali¹¹⁶. Reintrodurre nella storiografia letteraria una spazialità – intesa come trama in divenire di «insieme poliritmici»¹¹⁷ – è dunque necessario

¹¹¹ Fiorentino 2012, p. 34.

¹¹² Fiorentino 2012, p. 34.

¹¹³ Said 1998, 83.

¹¹⁴ Cfr. Said 1998.

¹¹⁵ Fiorentino 2012, pp. 35-6.

¹¹⁶ Cfr. Fiorentino 2012, p. 35.

¹¹⁷ Fiorentino 2012, p. 32.

se si intende condurre un'analisi che non sia intrinsecamente viziata da uno sguardo essenzializzante e restituire una percezione complessa e plurale della storia. Fiorentino ha sostenuto che, per questo motivo, la forma maggiormente in grado di integrare e mettere in comunicazione racconti e prospettive plurali, di «cucire spazi diversi con le loro temporalità disomogenee»¹¹⁸ sia proprio l'atlante letterario. Se il racconto temporale monolineare della storiografia ottocentesca operava una consistente riduzione di complessità, il racconto spaziale dell'atlante «confida invece nella possibilità di produrre conoscenza esibendo piuttosto la complessità e riducendo le pretese di ogni forma di rappresentazione che creda di poter dominare il reale»¹¹⁹.

Al pari dell'atlante storiografico, anche l'antologia può essere concepita «come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa»¹²⁰ poiché fa coesistere, in un medesimo spazio testuale, *usus scribendi* anche molto distanti tra loro e ha l'ambizione di cucire spazi apparentemente slegati. Inoltre, se – come dicono Deleuze e Guattari¹²¹ – lo spazio deriva appunto da un “legare-insieme” elementi che normalmente sono scollegati, allora l'antologia può considerarsi anche una pratica spaziale. Lo spazio testuale rimanderebbe simbolicamente ad un altro spazio dove le autrici si ritrovano insieme per discutere e riportare democraticamente, senza gerarchie o subordinazioni, la propria interpretazione e il proprio sguardo. Uno spazio di condivisione in cui le storie convivono e comunicano simultaneamente e sincronicamente, proprio come immagina Scego nella *Nota di Future*: «ho sempre pensato che la letteratura sia una conversazione, dove si cresce insieme e si discute collettivamente, ognuno con il proprio stile»¹²².

L'antologia *Future* unisce narrazioni, stili, sguardi straordinariamente distanti tra loro. Non solo i paesi da cui discendono le autrici sono quasi tutti differenti (dieci nazioni per undici donne), ma lo sono anche i punti di enunciazione da cui esse si esprimono e le città

¹¹⁸ Fiorentino 2012, p. 37.

¹¹⁹ Fiorentino 2012, p. 39.

¹²⁰ Foucault 2001, p. 19.

¹²¹ Cfr. Deleuze – Guattari 2006.

¹²² Scego 2019, p. 12.

italiane dove sono nate o hanno prevalentemente abitato. Moïse e Tesfamariam sono di Milano, Ghebregiorges, Herero e Pesarini di Roma, Kan di Santa Maria Capua Vetere (Caserta) e El Houssi di Padova, e Ouedraogo, Ripanti e Wii sono cresciute rispettivamente a Bergamo, Brescia e Trieste, e Mbaye tra Venezia, Ferrara e Udine.

Anche le età delle scrittrici sono varie: Ripanti, Mbaye, Kan, Wii e Ouedraogo sono nate negli anni '90, Herero, Tesfamariam e Moïse negli '80, El Houssi, Ghebregiorges e Pesarini nei '70. Scego ha dichiarato di aver voluto creare un'antologia intergenerazionale per mostrare che le seconde generazioni non sono una novità, dunque per sottolineare quanto grande sia il ritardo delle strutture istituzionali italiane.

Il filo che lega queste autrici non è né geografico o culturale, né relativo all'età: bensì politico. Nella prefazione di *Future*, Camilla Hawthorne ha sostenuto:

Questo libro è veramente un'opera senza precedenti, perché rappresenta la prima raccolta di scritti di donne afroitaliane. Le storie qui contenute fanno parte di una nuova onda di mobilitazione di giovani in Italia intorno alle categorie 'afroitaliani' o 'Black Italians/italiani neri'. [...] le esperienze [di marginalizzazione e alterizzazione] condivise hanno scatenato un'identificazione crescente con le categorie 'nero' e 'afro' come strutture di azione politica collettiva in Italia.

[molte delle autrici della raccolta] cercano di creare nuove forme di identità e comunità che non siano necessariamente limitate dalle frontiere degli stati nazionali. Questo è un promemoria importante del fatto che non esiste una singola 'afroitalianità', ma una molteplicità di esperienze che convergono intorno a una serie di soggettività e lotte condivise.

Un'altra cosa che hanno in comune [le autrici] è la resistenza, in forme piccole e grandi – inclusa la resistenza attraverso la parola scritta¹²³.

Nonostante l'esclusione di soggetti neri dal mercato editoriale italiano (e culturale in generale), la progressiva diffusione (e soprattutto, l'accessibilità) dei social media ha permesso la creazione di «spazi di discussione e costruzione di una comunità: spazi digitali

¹²³ Hawthorne 2019, p. 24, pp. 26-7 e p. 29.

[...] [in grado di] superare la dispersione geografica che caratterizza la presenza afrodiscendente in Italia (rispetto agli altri paesi)»¹²⁴.

Future è un'opera inedita e, come ha affermato Hawthorne, per certi versi senza precedenti (è la prima raccolta di scrittrici italiane nere di origini africane e caraibiche); del resto, essa presenta dei significativi elementi di continuità con alcune antologie precedenti.

Dal 1995 al 2004 sono state pubblicate, quasi ogni anno, le raccolte di alcuni dei testi che hanno partecipato al concorso letterario Eks&Tra, dedicato a scrittor3 migranti o di seconda generazione, indetto dal 1995 al 2007 dall'Associazione interculturale omonima¹²⁵. Dal 2007 al 2020, anche qui con scadenza pressoché annuale, sono usciti in e-book anche i racconti nati nel corso del laboratorio di scrittura creativa interculturale – aperto a «cittadini italiani e migranti, compresi apolidi e rifugiati, figli di migranti e di coppie miste, regolarmente residenti in Italia [...], che abbiano la volontà e passione di usare la scrittura come modalità di coinvolgimento e promozione della cittadinanza attiva»¹²⁶ – promosso da Eks&Tra e dal Dipartimento di Italianistica dell'Università di Bologna¹²⁷. Dal 2006 al 2020, sono state pubblicate annualmente le antologie di testi che hanno partecipato al concorso letterario nazionale *Lingua Madre* (da *Lingua Madre Duemilasei* a *Lingua Madre Duemilaventi*)¹²⁸. Il concorso è un progetto permanente della Regione Piemonte e del Salone internazionale del Libro di Torino, sorto nel 2005 da un'idea di Daniela Finocchi e rivolto alle donne straniere (o di origine straniera) che risiedono in Italia, con una sezione per le donne italiane «che vogliono raccontare le donne straniere che hanno conosciuto, incontrato e che abbiano saputo trasmettere loro “altre identità”»¹²⁹. Negli anni seguenti piccole o medie case editrici hanno dato alle stampe alcune antologie di racconti scritti da migranti o dall3 loro

¹²⁴ Hawthorne 2019, p. 25.

¹²⁵ Cfr. <http://www.eksetra.net/concorso-eksetra/>.

¹²⁶ <http://www.eksetra.net/laboratorio/>.

¹²⁷ Le antologie sono disponibili gratuitamente sul sito del Dipartimento e su quello dell'Associazione (<http://www.eksetra.net/laboratorio/>).

¹²⁸ Cfr. <https://concorsolinguamadre.it/category/pubblicazioni/antologie/>.

¹²⁹ <https://concorsolinguamadre.it/il-concorso/>.

discendenti. Nel 2005 escono *Allattati dalla lupa*¹³⁰ e *Italiani per vocazione*¹³¹. Nel 2005 e nel 2008 vengono pubblicate due importanti raccolte curate da Flavia Capitani ed Emanuele Coen per Editori Laterza, rispettivamente *Pecore Nere* e *Amori Bicolori*. Nel 2007 Ingy Mubiayi e Igiaba Scego, già autrici in *Allattati dalla lupa*, in *Pecore nere* e, di lì a poco, in *Amori Bicolori*, curano *Quando nasci è una roulette*, raccolta in cui giovani e giovanissimi figli di migranti si raccontano¹³².

Pecore nere include otto racconti¹³³ di Gabriella Kuruvilla, Laila Wadia e le già citate Igiaba Scego e Ingy Mubiayi, quattro scrittrici italiane con origini altrove¹³⁴, con storie e stili molto diversi tra loro, ma che raccontano la comune esperienza di vivere in Italia da “pecore nere”, ormai riconosciute come membri nel gregge¹³⁵ ma poste costantemente ai margini della società italiana. Con ironia le autrici denunciano, da un lato, le frustranti lentezze della burocrazia italiana (in *Documenti, prego* e *Concorso*), i cui meccanismi farraginosi e discriminatori sembrano voler ostacolare in tutti i modi la felice conclusione dell’*iter* per l’acquisizione della cittadinanza (e, di conseguenza, anche la piena integrazione dell3 nuov3 cittadini3), dall’altro, il disagio e l’irritazione percepiti a causa dell’insistenza di domande

¹³⁰ *Allattati dalla lupa: scritture migranti*, (a cura di) Armando Gnisci, postfazione di Alessandro Portelli, Sinnos, Roma, 2005.

¹³¹ *Italiani per vocazione*, (a cura di) Igiaba Scego, Cadmo, Fiesole, 2005.

¹³² *Quando nasci è una roulette. Giovani figli di migranti si raccontano*, (a cura di) Ingy Mubiayi e Igiaba Scego, Terre di mezzo, Milano, 2007.

¹³³ Tre di questi (*Salsicce, Curry di pollo* e *Documenti, prego*), sono risultati vincitori al concorso Eks&Tra ed erano già stati pubblicati in precedenti edizioni: il primo nel volume *Impronte* (Besa Editore, 2003), gli altri due in *La seconda pelle* (Edizioni Eks&Tra, 2004).

¹³⁴ Di loro, solo Laila Wadia non è di seconda generazione: nata a Bombay da genitori indiani di origine persiana, si è trasferita a Trieste solo in età adulta. Gabriella Kuruvilla è nata a Milano da padre indiano e madre italiana, Igiaba Scego a Roma da genitori somali e Ingy Mubiayi è nata al Cairo da madre egiziana e padre congolese, ma è cresciuta a Roma.

¹³⁵ Lo ha messo in luce Clarissa Clò: «Le *pecore nere* sono proprio loro, il colore della pelle che le contraddistingue è sbandierato a priori dall’editore; eppure l’espressione nella sua negatività le rende già inevitabilmente parte della famiglia, e quindi della nazione [...]» (Clò 2014, p. 253).

inopportune e dello sguardo altrui, disorientato di fronte all'eloquio impeccabile di una donna nera o velata. La protagonista di *India* sostiene di essersi sentita più volte «una creatura che originava stupore e imbarazzo, un'enigmatica confusione tra Oriente e Occidente»¹³⁶.

Le autrici sono critiche tanto dell'Italia quanto dei paesi e delle famiglie di provenienza, spesso a loro volta condizionati da pregiudizi stereotipizzanti e chiusure aprioristiche verso persone, usi o abitudini non conformi alla norma o percepiti come "occidentali": la protagonista di *Salsicce* viene chiamata *ninjas* ('impura' in somalo) da una signora somala che, in un bagno pubblico, aveva desunto dal rumore sconosciuto di una minzione esuberante la permanenza del *kintir* ('clitoride')¹³⁷; Angelique, l'amica *drag queen* della narratrice di *Dismatria*, viene insultata dalla madre di quest'ultima, il giorno in cui la figlia decise di presentare alla famiglia, per la prima volta, una persona cara¹³⁸. *India* di Gabriella Kuruvilla – della raccolta, forse il racconto più critico nei confronti della terra di provenienza – è dedicato al viaggio che la protagonista compie da adulta nel paese paterno (paese con il quale intrattiene un rapporto ambivalente e delicato¹³⁹) e ne elenca alcune delle problematiche:

Ho sentito un giovane marito dire della bambina che aveva appena avuto dalla moglie: «Purtroppo è femmina». Purtroppo? «Purtroppo dovremo preoccuparci della dote». La nascita di una figlia è prima di tutto l'apertura di un debito. Quella stessa giovane moglie era stata costretta, il giorno prima di partorire, a cucinare per noi tutta la mattina per offrirci un pranzo a cui non avrebbe partecipato: perché, nei villaggi del Sud agricolo e povero, le donne non mangiano con gli uomini, e con le donne straniere¹⁴⁰.

¹³⁶ Kuruvilla 2005, p. 78.

¹³⁷ Cfr. Scego 2005b, p. 30.

¹³⁸ «Che ci fa lei qui? Non c'entra con noi. Non è della famiglia. Poi signora, non so se l'avrà notato, ma lei è una deviata, omosessuale insomma» (Scego 2005a, p. 18).

¹³⁹ «Volevo che il popolo mi accettasse, mettesse da parte le sue tradizioni, i suoi dogmi e le sue caste. Gettasse se stesso, per accogliermi: per come ero, per come sono. [...] E io odiavo e amavo quel popolo, che condensava in sé molte delle difficoltà da sempre vissute, e sofferte, con mio padre.» (Kuruvilla 2005, p. 74).

¹⁴⁰ Kuruvilla 2005, pp. 74-5.

Centrali, in quasi tutta l'antologia, sono le relazioni familiari, non di rado attraversate da conflitti e incomprensioni. La discrasia generazionale tra i genitori migranti e le loro figlie è espressione di una condizione che «drammatizza la questione del rapporto tra classi giovanili e società adulta»¹⁴¹, specie in un paese così “anziano” e per molti versi arretrato come l'Italia. Il conflitto è soprattutto identitario: quale patria? Le autrici, nate e/o cresciute in Italia, o non riconoscono come propria la patria dei genitori (percepandola come estranea e distante), oppure sentono di averne due, di «matrici»¹⁴², e rimangono sospese in una terra di mezzo, a fare la spola tra una comunità e l'altra con una capacità quasi acrobatica¹⁴³, dove la ricchezza di una doppia appartenenza è spesso soffocata dalla dolorosa sensazione di un doppio rifiuto.

Acrobati – o «equilibristi dell'essere»¹⁴⁴, per dirla con le curatrici – sono anche i ragazzi di *Quando nasci è una roulette*, volume che raccoglie sette interviste a giovani africani italiani svolte da Mubiayi e Scego. Due distinte generazioni di G2¹⁴⁵ a confronto, una vissuta a cavallo del terzo millennio, l'altra arrivata negli anni '70. La scelta di intervistare esclusivamente persone afrodiscendenti è motivata da due fattori: la comune origine (anche le curatrici sono italiane africane), e la maggior esposizione a processi di razzializzazione rispetto alle seconde generazioni provenienti da altri continenti, motivata dalla presenza di elementi – il colore e la religione – che risaltano ancora come «lampadine al neon»¹⁴⁶ nell'Italia di oggi, in cui chi attraversa il Mediterraneo è costantemente bersagliato dalle destre e dall'islamofobia.

¹⁴¹ Ambrosini 2004, p. 20.

¹⁴² Scego 2005a, p. 21.

¹⁴³ Cfr. Romeo 2008, p. 249.

¹⁴⁴ Mubiayi – Scego 2007, p. 7.

¹⁴⁵ Nel 2005 è stato coniato il termine “G2”, in occasione della nascita del network *La Rete G2 – Seconde Generazioni*, «un'organizzazione nazionale apartitica fondata da figli di immigrati e rifugiati nati o arrivati in Italia da piccoli» (<https://www.secondegenerazioni.it/about/>).

¹⁴⁶ Mubiayi – Scego 2007, p. 8.

L'indagine portata avanti dalle due «pioniere»¹⁴⁷ ha rivelato, rispetto alla loro esperienza, molte somiglianze e alcune differenze: le G2 degli anni '00 non sono più additate come creature rare (con tutto il corredo positivo e negativo che ciò comporta), dato che in Italia solo dagli anni '90 in poi il fenomeno dell'immigrazione ha visto una cospicua e continua espansione¹⁴⁸. Comune a entrambe le generazioni è soprattutto la perpetua oscillazione tra desiderio di appartenenza e sentimento di rifiuto nei confronti dell'Italia, nonché il forte senso di disorientamento identitario causato dal non sentirsi «né carne né pesce, ma uovo»¹⁴⁹ – condizione che, come si diceva, pregiudica una piena accettazione da parte di entrambe le comunità, e che spesso, anzi, suscita diffidenza, se non paura. Difatti, le curatrici hanno notato un incremento del razzismo «dal basso»¹⁵⁰, laddove prima la discriminazione sembrava provenire prevalentemente dalle istituzioni. Iman, una ragazza musulmana italiana tunisina, afferma: «è un problema di governo, di Stato, di politica», ma anche «un problema di gente»¹⁵¹. Tutti le intervistate raccontano di essere state vittime di episodi di razzismo in diverse occasioni (da compagni di scuola o docenti, da sconosciuti sugli autobus o impiegati dei servizi pubblici), a indicare la natura non extra-ordinaria, ma strutturale e diffusa, del razzismo nella società italiana; persino laddove non ci si aspetterebbe di trovarlo. Adil, ad esempio, è rappresentante degli studenti alla facoltà di Giurisprudenza dell'Università *Roma Tre*, e milita in una lista di sinistra, che si professa apertamente antirazzista e antifascista. Tuttavia, i compagni di lista, italiani bianchi, non hanno spalleggiato e difeso il compagno, italiano nero, quando è stato ricoperto di insulti razzisti da parte di uno di quei «fascistozzi tremendi, picchiatori»¹⁵² – «fascistozzi» dei quali, per giunta, alcuni compagni di sinistra erano addirittura amici. La mancata solidarietà e la

¹⁴⁷ Ivi, p. 7.

¹⁴⁸ Cfr. qui, 1.3.

¹⁴⁹ Mubiayi – Scego 2007, p. 6.

¹⁵⁰ Così Mubiayi in un'intervista svolta da Bruno Patierno per la rivista digitale *People for Planet*, disponibile su Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=-zjBTNL21ZI>).

¹⁵¹ *Il mio futuro è qui*, in *Quando nasci è una roulette*, pp. 87-101: p. 96.

¹⁵² *Le parole per descrivere il mondo*, in *Quando nasci è una roulette*, pp. 11-25: p. 23.

connivenza con esponenti di estrema destra hanno mostrato, agli occhi di Adil, la natura inconsistente e parolai dei valori professati e del sedicente antirazzismo dell'3 compagni, aggravando il suo senso di solitudine e di disaffezione per l'Italia:

Questo episodio mi ha fatto capire che me ne devo andare il prima possibile da questo posto... mi sono accorto che non esistono oasi, nemmeno nella politica universitaria. Io sto con persone valide, come posso dire, più responsabilizzate rispetto agli studenti normali. Faccio parte di una lista di sinistra, antifascista, antirazzista, tutto quello che ti pare... ma non basta, a me no. Questi sono di sinistra, sono il futuro della sinistra e che fanno? Ridono e scherzano con dei picchiatori.

[...]

Cioè siamo antifascisti, e va bene, siamo antirazzisti, ottimo, però quello che mi è successo a te non capiterà mai, per te il razzismo non è un problema reale, a te non diranno mai brutto negro. Non verrai mai toccato, questa è una cosa banale da dire, un po' qualunquista anche. Ma brucia.

Mi ha dato molto fastidio che nessuno di loro mi abbia difeso, una risposta, ecco bastava solo una risposta. Nessuno ha detto "che cazzo stai dicendo? Fanculo...". Ecco, un "fanculo" sarebbe bastato [...]¹⁵³.

Come tant'3 altr'3, Adil si è «stufato in fretta di essere italiano»¹⁵⁴.

La presenza di episodi di razzismo eclatante è desolante e pericolosa (anche per l'effettiva incolumità fisica di chi ne è vittima, come suggeriscono tristemente i dati¹⁵⁵), ma ancor più pericoloso (poiché subdolo) è il razzismo latente, specie in chi si professa partigiano dei diritti umani e sociali, in quanto porta, nel migliore dei casi, all'assenza di una risposta

¹⁵³ *Le parole per descrivere il mondo*, in *Quando nasci è una roulette*, pp. 11-25: pp. 23-24.

¹⁵⁴ *Le parole per descrivere il mondo*, in *Quando nasci è una roulette*, pp. 11-25: p. 20.

¹⁵⁵ Secondo l'indagine pubblicata dall'associazione Lunaria insieme al sito Cronache di ordinario razzismo, tra il 1 gennaio 2008 e il 31 marzo 2020, i casi documentati di razzismo in Italia sono stati 7.426, di cui 5.340 violenze verbali, 901 violenze fisiche contro la persona, 177 danneggiamenti alla proprietà, 1.008 casi di discriminazione. Nel 2019 gli attacchi documentati sono diminuiti rispetto al 2018, tuttavia nel complesso il biennio 2018-2019 è stato il peggiore degli ultimi dieci anni, secondo l'organizzazione (<http://www.cronachediordinariorazzismo.org/quinto-libro-bianco/>).

efficace, e nel peggiore, alla cronicizzazione di uno stigma razzializzante e di pregiudizi di natura xenofoba.

Iman, universitaria musulmana e attivista nell'associazione dei Giovani musulmani d'Italia, ha narrato di una volta in cui, durante la registrazione di una puntata di un programma televisivo al quale era stata invitata, è stata messa a tacere da una parlamentare che aveva strumentalmente indicato il capo velato della ragazza per sostenere le sue tesi islamofobe in merito al livello di emancipazione delle donne musulmane.

Mi diceva: "Tu questo velo sei costretta a metterlo". Mi sono proprio innervosita: continuavo a ripetere che ero io che volevo mettermelo, che lo mettevo per convinzione e lei niente, insisteva che ero costretta, che ero sottomessa all'uomo, e non so che altro. Come se avesse la verità in mano e conoscesse tutto di me e di tutte le donne del mondo. Su questo punto bisognerebbe un po' riflettere, cioè sulle donne e l'islam. Sono guardate malissimo dalla società italiana e sono presentate male in tv, dai mass media. Anche quando si parla dell'Islam in termini positivi, si dice sempre che la donna è discriminata, che è obbligata dall'uomo a mettere il velo anche se queste cose nel Corano non ci sono. Come se conoscessero il Corano meglio di noi¹⁵⁶.

Tanto la mancanza di adeguate controrisposte al dilagante razzismo (manifesto e latente) da parte della sinistra politica e culturale, quanto il femonazionalismo¹⁵⁷ non possono risolversi senza una ferma analisi autocritica e una profonda presa di coscienza (e di posizione) da parte dell'intero corpo nazionale.

¹⁵⁶ *Il mio futuro è qui*, in *Quando nasci è una roulette*, pp. 87-101: p. 96.

¹⁵⁷ Il termine, che la sottoscritta ha tratto dall'analisi di Françoise Vergès in *Un féminisme décolonial* (Vergès 2019; Vergès 2020, p. 11), è stato coniato da Sara Farris nell'opera *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism* (Farris 2017), tradotta in italiano da una delle autrici di *Future*, Marie Moïse, e Marta Panighel (Farris 2019). Si tratta di un concetto piuttosto complesso che indica la pratica di appropriazione di alcune battaglie del femminismo da parte di partiti di ideologia nazionalista, liberale e di estrema destra in Europa contemporanea (Farris si è occupata soprattutto del contesto francese). Come attesta la sociologa, la risemantizzazione strumentale del femminismo da parte di partiti storicamente conservatori e antifemministi ha soprattutto ragioni di natura economica neoliberista, ma presenta diversi punti di convergenza con il femminismo europeo bianco di stampo imperialista e coloniale di prima e seconda ondata.

1.3 Essere italiane nere in un paese per maschi bianchi: rimozione coloniale e postcolonialità

In Italia l'immigrazione ha seguito un percorso piuttosto differente rispetto ad altri paesi che hanno avuto imperi coloniali, quali Gran Bretagna, Francia e Paesi Bassi. Come sostengono Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo in *L'Italia postcoloniale*¹⁵⁸, mentre i processi di decolonizzazione a seguito delle guerre di indipendenza hanno portato, intorno agli anni '50 del XX secolo, a un incremento spontaneo e progressivo delle migrazioni di massa di cittadini delle ex colonie nei rispettivi paesi ex colonizzatori europei, in Italia, che per diverse ragioni ha vissuto una «decolonizzazione irregolare»¹⁵⁹, vi furono arrivi pressoché sporadici. La decolonizzazione delle colonie italiane, infatti, non fu il risultato di lotte protratte nel tempo per l'indipendenza contro la madrepatria, bensì la conseguenza del progressivo deterioramento, e infine della sconfitta, del fascismo¹⁶⁰.

Se Francia, Inghilterra e Paesi Bassi hanno visto un consistente cambiamento demografico già dal primo dopoguerra e, pertanto, hanno dovuto fare i conti con le nuove cittadinanze e con la propria eredità coloniale già da diverso tempo, al contrario l'Italia, che era ancora anzitutto paese di emigrazione (interna e internazionale; transmediterranea e transatlantica), non percepì particolari variazioni o incrementi della popolazione a causa dell'immigrazione. Giunsero saltuariamente giovani studiosi etiopi e somali mandati ad istruirsi in Europa per divenire la nuova classe dirigente nei loro paesi, o donne eritree che, intorno agli anni '60, avevano seguito il rientro in patria di molte famiglie italiane presso le quali svolgevano lavori domestici o di cura. Negli anni '70 l'Italia vide un flusso migratorio leggermente più consistente proveniente dall'Eritrea, che al tempo si trovava nel pieno della guerra di liberazione dall'Etiopia¹⁶¹.

¹⁵⁸ Lombardi-Diop – Romeo 2014.

¹⁵⁹ Cfr. Diop – Romeo 2014, p. 8.

¹⁶⁰ Cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 1.

¹⁶¹ Cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 8.

Solo a partire dagli anni '80 l'Italia ha percepito un mutamento considerevole della compagine demografica, quando divenne nuovamente crocevia di «traiettorie multiple»¹⁶², in virtù della propria posizione geopolitica: si trovò ad accogliere sia flussi migratori provenienti da est a seguito della caduta dell'URSS e del disfacimento dei governi delle repubbliche popolari, sia flussi provenienti da sud e dal Medioriente scaturiti dai conflitti arabo-israeliani (sfociati nella guerra del Kippur dell'ottobre 1973) e dalla crisi petrolifera che ne derivò¹⁶³.

Fu in questi anni (tra gli '80 e i '90) che l'immigrazione ha cominciato a essere una *quaestio* nel dibattito pubblico e politico. Il tema fu assunto come nuovo cavallo di battaglia per la propaganda politica xenofoba e dichiaratamente razzista della (all'epoca) Lega Nord, e più avanti Silvio Berlusconi se ne servì per realizzare il collante politico necessario alla formazione di una grande alleanza di centro-destra – dal momento che i partiti di coalizione (Lega Nord e Forza Italia *in primis*), in merito a politica economica, giuridica, interna ed estera, avevano conflitti di interesse quasi inconciliabili¹⁶⁴.

In Italia, quindi, il passato coloniale e le migrazioni contemporanee provenienti dai paesi del Nord Africa, dell'Africa Subsahariana e del Medioriente sono fenomeni correlati ma distinti, e le comunità di stranieri³ provenienti dalle ex-colonie è piuttosto esigua sia in confronto agli altri ex-imperi europei, sia relativamente alle altre comunità di stranieri³ che risiedono in Italia¹⁶⁵.

Inoltre, studiosi³ postcoloniali italiani³ hanno fatto emergere la stretta relazione che intercorre tra il colonialismo italiano, la storia dell'emigrazione nazionale e internazionale e la condizione subalterna del Mezzogiorno¹⁶⁶, in parte perché hanno dato forma a processi di

¹⁶² Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 13.

¹⁶³ Cfr. Gentiloni Silveri 2019; Lombardi-Diop 2014.

¹⁶⁴ Cfr. Gentiloni Silveri 2019.

¹⁶⁵ Secondo i dati ISTAT 2019, i3 stranieri³ provenienti dal corno d'Africa non figurano neanche tra i primi dieci paesi di provenienza (<https://www.istat.it/it/archivio/251651>).

¹⁶⁶ Cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 3.

razzionalizzazione per certi versi analoghi, e in parte perché si tratta di fattori che sono stati centrali per la formazione dell'identità italiana dall'Unità a oggi¹⁶⁷.

Tanto l'avvio dell'emigrazione italiana come fenomeno di massa quanto l'acquisizione dei primi territori sul Mar Rosso hanno avuto luogo appena dopo la conclusione del processo di unificazione nazionale (1861-70), il che «sottolinea la natura transnazionale del nuovo stato-nazione [...] che costruì il proprio senso di identità culturale proiettandosi ben al di là dei propri confini»¹⁶⁸. L'origine sradicata e sconfinante dell'"italianità" ha molto in comune con la natura transnazionale e postnazionale che caratterizza le seconde generazioni¹⁶⁹.

La scrittrice e traduttrice italiana Claudia Durastanti, cresciuta tra Brooklyn e la Lucania, e poi tra Roma e Londra (dove vive da diversi anni), ha proposto di sostituire il termine "radici" con quello di "spore" (dal greco σπορά, 'seme'), poiché identifica un'immagine che a suo dire qualifica meglio l'esperienza della migrazione, e il senso di appartenenza¹⁷⁰. Le spore sono sostanze aeriformi che si depositano sulle superfici ma non attecchiscono mai. Se le radici devono estirparsi per poter crescere in un nuovo terreno, le spore si moltiplicano nello spazio. Propagare le proprie spore in diverse nazioni non significa soffrire di un'assenza, ma godere di un eccesso – di patrie, di legami, di identità –, e l'abbondanza di spore rende la nazione più ricca, più viva¹⁷¹. Anche Laetitia Ouedraogo, una delle autrici dell'antologia, ha sostenuto di preferire l'immagine del "rizoma"¹⁷² a quella di "radici". Le

¹⁶⁷ Cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014.

¹⁶⁸ Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 3.

¹⁶⁹ Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 14.

¹⁷⁰ Cfr. Durastanti 2020. L'autrice ha scritto diversi romanzi, di cui l'ultimo (*La straniera*) è risultato tra i finalisti del premio Strega 2019 (Durastanti 2019).

¹⁷¹ Cfr. Durastanti 2020.

¹⁷² Fusto perenne, per lo più sotterraneo, che si sviluppa in orizzontale (cfr. <https://treccani.it/enciclopedia/rizoma/>).

molteplici propaggini del rizoma si sviluppano in orizzontale e ad un medesimo livello: non vi è una gerarchia tra le varie parti, nessun nodo ha più importanza dell'altro¹⁷³.

Come osservano Lombardi-Diop e Romeo, «i concetti di identità e di cultura italiana prendono forma in un *continuum* storico che collega il presente postcoloniale al colonialismo, alla posizione subalterna del Sud e ai movimenti migratori nazionali e internazionali»¹⁷⁴. D'altra parte, le due autrici affermano anche che, nonostante la persistenza del principio dello *ius sanguinis* sembra negarlo, «non è il principio legale della discendenza che conferisce ai migranti un senso di appartenenza, ma piuttosto sono le pratiche culturali comuni che trascendono l'idea di nazione biologicamente determinata»¹⁷⁵. Pratiche che Lombardi-Diop e Romeo definiscono «postnazionali»¹⁷⁶.

Il carattere "irregolare" della decolonizzazione italiana, l'assenza di un legame diretto tra il colonialismo e i flussi migratori contemporanei, nonché l'«esternalità»¹⁷⁷ del colonialismo italiano hanno di fatto impedito la maturazione di una coscienza coloniale e postcoloniale¹⁷⁸. L'eredità coloniale è venuta alla luce solo tardivamente e, negli ultimi anni, anche grazie al lavoro culturale delle seconde generazioni. Angelo del Boca – tra i primi ad aver illuminato le zone d'ombra della storiografia coloniale italiana – ha affermato, inoltre, che il silenzio sulle violenze perpetrate dagli italiani nelle colonie sia il frutto di un tentativo da parte del governo italiano di riabilitarsi a livello internazionale dopo la Seconda guerra mondiale e l'alleanza con i nazisti¹⁷⁹. Del resto, c'è anche chi ha sostenuto che la collaborazione con questi ultimi sia stata oggetto di manipolazioni volte a mostrare la «bontà» dell'italiano nella

¹⁷³ Cfr. Ouedraogo – Scego 2020.

¹⁷⁴ Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 3.

¹⁷⁵ Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 14.

¹⁷⁶ Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 14.

¹⁷⁷ Cfr. Romeo 2018, p. 80. L'espressione deriva, come chiarisce l'autrice, da David Theo Goldberg (Goldberg 2006) e indica un modello di colonizzazione che si svolge al di fuori dei propri confini nazionali, come il caso dell'Italia o degli altri paesi europei, e a differenza di quello degli Usa.

¹⁷⁸ Cfr. Romeo 2018.

¹⁷⁹ Cfr. Del Boca 2003; Lombardi-Diop – Romeo 2014, p. 10.

contrapposizione con il «cattivo tedesco»¹⁸⁰ e riuscire, quindi, a ottenere una pace non punitiva dagli Alleati¹⁸¹.

Dopo la Seconda guerra mondiale e le politiche di eugenetica nazista, in Europa la razza è scomparsa dal dibattito tanto pubblico quanto teorico-critico, nell'illusione di poter considerare il razzismo un rischio superato, un problema del passato, e di poterlo fare archiviando il caso¹⁸². D'altra parte, la contrapposizione tra le popolazioni bianche europee e quelle nere delle colonie africane – costitutiva del formarsi dell'identità europea¹⁸³ – è rimasta inalterata. Per questo motivo, per comprendere a fondo il persistere del problema razziale nella contemporaneità postcoloniale, occorre considerare la razza nell'intersezione con la categoria del colore. Esso (ovvero, la sua percezione) è la concrezione visibile di un insieme di mistificazioni sociali, è il «significante che rimanda ad altri significati»¹⁸⁴.

Gaia Giuliani ha scritto che fu proprio nel secondo dopoguerra che l'Italia ha compiuto il suo processo di «sbiancamento». La progressiva “atlantizzazione” e il *boom* economico che interessò l'Italia tra fine anni '50 e inizi anni '60¹⁸⁵ ha fornito al Paese la promozione necessaria per invertire «l'immagine dell'italiano e dell'italiana rurale, frugale, patriarcale, oscurantista e retrograda nel modello “italiano” degli anni 50»¹⁸⁶ e per consentire alla nazione di entrare a far parte del florilegio culturalmente moderno ed economicamente avanzato dell'Occidente atlantico.

Valeria Ribeiro Corossacz ha fatto notare che in molti contesti si è preferito il termine “colore” a quello di “razza” – «per tentativi di autocensura»¹⁸⁷ –, come se «la percezione del colore [fosse] dissociabile dall'ideologia che storicamente ha definito i contenuti sociali dei

¹⁸⁰ Focardi 2013.

¹⁸¹ Cfr. Gentiloni Silveri 2019.

¹⁸² Cfr. Ribeiro Corossacz 2012b, Romeo 2018.

¹⁸³ Cfr. Romeo 2018, p. 79.

¹⁸⁴ Giuliani 2012, p. 34.

¹⁸⁵ Cfr. Formigoni 2016; Gentiloni Silveri 2019.

¹⁸⁶ Giuliani 2012, p. 36.

¹⁸⁷ Ribeiro Corossacz 2012a, p. 63.

gruppi di colore, l'ideologia razzista»¹⁸⁸. Dopo la Seconda guerra mondiale, dunque, razza e razzismo non sono scomparsi, sono solo «evaporati»¹⁸⁹.

Nonostante i tentativi di relegare il razzismo a incidenti episodici – perché gli italiani, «brava gente», non sono razzisti, quelli se mai sono gli americani –, o di chiamarlo con un altro nome (“classismo”, ad esempio), cancellando il problema specifico, le testimonianze dei soggetti razzializzati mostrano esattamente il contrario. Le discriminazioni non sono eccezionali distorsioni di un ordinamento legale e di un sistema socioeconomico perfetto ed egualitario, bensì rappresentano la norma di un sistema intrinsecamente oppressivo. La supremazia bianca (in quanto espressione di «un sistema di definizioni del privilegio molto [...] complesso»¹⁹⁰) è iscritta nelle strutture stesse della legge e della società italiana.

Le discriminazioni subite dalle persone possono essere molteplici e simultanee. I diversi assi di differenziazione (razza, colore, genere, classe, orientamento sessuale, età, religione,...)¹⁹¹ intersecano tra loro collocando i soggetti in punti precisi di determinate strutture sociali e di dati sistemi di potere, a comporre una «piramide sociale abbastanza rigida»¹⁹². Riconoscere il posizionamento (*location*) delle persone è essenziale a livello tanto metodologico quanto epistemologico, e per proporre un'analisi che non sia insufficiente e a sua volta discriminante; in altre parole, occorre un'analisi intersezionale¹⁹³.

¹⁸⁸ Ribeiro Corossacz 2012a, p. 63.

¹⁸⁹ Il termine «evaporazione», coniato da David Theo Goldberg, è tratto da Romeo 2018 (p. 79).

¹⁹⁰ Giuliani 2012, p. 34.

¹⁹¹ Ellena – Perilli 2012, p. 130.

¹⁹² Giuliani 2012, p. 34.

¹⁹³ Il termine «intersezionalità» è stato coniato dalla giurista femminista afroamericana Kimberle Crenshaw (1989), ma è noto che si iniziò a parlare di oppressioni multiple e simultanee già dalla fine degli anni '60, nell'ambito del *Black feminism* statunitense, quando i femminismi neri misero quelli bianchi in profonda discussione, denunciandone l'imperialismo intrinseco e decostruendone il presunto universalismo (cfr. Ellena – Perilli 2012, p. 130). Nei venti anni a seguire, videro la luce le opere di donne che rivoluzionarono in maniera irreversibile gli studi femministi: Mary Ann Weathers, Angela Davis, bell hooks, Gloria Hull, Barbara Smith, Patricia Bell Scott, Adrienne Rich, per citarne alcune (cfr. Ellena – Perilli 2012, pp. 131-3). Tra le importanti acquisizioni emerse dal lavoro di queste autrici, vi è sia la necessità di considerare il genere in quanto categoria

In ragione della loro visibilità, genere, razza e colore rappresentano categorie d'analisi centrali. All'interno di un paese che considera la condizione di maschilità, bianchezza, cattolicità e anzianità¹⁹⁴ come la norma, essere donne, nere, musulmane e giovani significa occupare una tra le posizioni più svantaggiate all'interno della piramide sociale, e probabilmente la condizione che viene meno associata, nel pensiero comune, alla cittadinanza italiana. Ancora oggi, "italianità" e "nerezza" costituiscono difatti i termini di un ossimoro¹⁹⁵, e se queste due categorie vanno a intersecarsi con altre non conformi alla norma somatica, cromatica, religiosa ed eterosessuale (tra le altre), si vengono a creare discriminazioni stratificate e «multidimensionali»¹⁹⁶.

Oggi il razzismo si manifesta in modalità differenti, a volte più esplicite ed eclatanti, altre più "invisibili" e sotterranee. Quest'ultima modalità risulta particolarmente insidiosa, tanto diffusa quanto complessa da identificare, ed è il segnale della natura pervasiva e sistemica (invece che episodica ed eccezionale) del razzismo italiano. Essa opprime i soggetti razzializzati attraverso piccole forme di discriminazione quotidiana¹⁹⁷, definite "micro-aggressioni".

Leila El Houssi racconta di quando, alle elementari, aveva provocato lo sconcerto della maestra per aver parlato in classe del matrimonio poligamico di suo nonno paterno. Le differenze, aveva detto la maestra, «[avrebbero] potuto disturbare la crescita degli altri bambini»¹⁹⁸. Alesa Herero, invece, ricorda un episodio in aeroporto in cui lei e un suo amico

non isolata e non monolitica, sia quella di vedere le categorie di oppressione nella loro molteplicità e simultaneità, senza però dimenticare la natura relazionale e dinamica (dunque non statica) di suddette categorie (cfr. Ellena – Perilli 2012).

¹⁹⁴ Uso questo termine per sottolineare la relazione semantica di opposizione giovane-anziano, e per indicare una posizione di privilegio sul piano lavorativo, pubblico e privato che normalmente viene ricoperta da soggetti la cui età anagrafica si avvicina più alla mezza età che all'"anzianità" intesa nei termini di "senilità, vecchiaia" (cfr. <https://treccani.it/vocabolario/anzianita/>).

¹⁹⁵ Cfr. Romeo, 2018, p. 121.

¹⁹⁶ Vergès 2020, p. 31.

¹⁹⁷ Cfr. Essed 1991.

¹⁹⁸ El Houssi 2019, p. 139.

rischiavano di perdere l'aereo perché il dispositivo per il riconoscimento facciale non riusciva ad associare la foto sul passaporto italiano al suo volto: la sua pelle era troppo "scura" per poter essere agevolmente riconosciuta come quella di una cittadina italiana (ma, in questo caso, persino l'intersezione tra "nerezza" ed "essere umano" viene messa in discussione)¹⁹⁹. Intanto il suo amico aveva creato scompiglio al metal detector per la coesistenza di barba e tratti femminili: i controllori non sapevano se far tastare il soggetto da un impiegato o da un'impiegata²⁰⁰. Dal canto suo, Addes Tesfamariam parla delle difficoltà vissute in quanto expat in Olanda, ad esempio nel ricevere indicazioni; ogni volta che chiedeva ai passanti quale direzione dovesse prendere per raggiungere l'università, le veniva mostrato, insieme a un sorriso divertito, l'indirizzo del centro per richiedenti asilo²⁰¹.

Simili episodi sono indicatori dell'incapacità di integrare socialmente e simbolicamente corpi non conformi al corpo nazionale. Molti di loro sentono il peso di dover costantemente «provare la legittimità delle loro esistenze»²⁰², anche nelle pratiche quotidiane più semplici, come condividere la propria storia con la classe, prendere un aereo o chiedere indicazioni. Piccole e grandi discriminazioni quotidiane²⁰³, toni e parole che «sembrano innocui e leggeri e invece sono male trasparente», e «chi li pronuncia non li vede ma si appiccicano, rimangono e non se ne vanno»²⁰⁴.

¹⁹⁹ Cfr. Herero 2019, p. 156-7.

²⁰⁰ Cfr. Herero 2019, p. 155.

²⁰¹ Cfr. Tesfamariam 2019, p. 134.

²⁰² Herero 2019, p. 156.

²⁰³ Cfr. *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*, Essed Philomena (Essed 1991).

²⁰⁴ Ripanti 2019b, p. 215.

CAPITOLO SECONDO. Spazi e identità

2.1 Gabbie: percorsi (identitari) a ostacoli

In esergo all'antologia di *Future* si trova una citazione di Toni Morrison in cui viene segnalata la presenza di una "gabbia invisibile" concepita per immobilizzare e depotenziare alcune categorie di soggetti. La citazione è tratta dal celebre discorso tenuto il 30 maggio 1975 alla Portland State University:

The function, the very serious function of racism [...] is distraction. It keeps you from doing your work. It keeps you explaining over and over again, your reason for being. Somebody says you have no language and so you spend 20 years proving that you do. Somebody says your head isn't shaped properly so you have scientists working on the fact that it is. Somebody says that you have no art so you dredge that up. Somebody says that you have no kingdoms and so you dredge that up. None of that is necessary. There will always be one more thing²⁰⁵.

La scrittrice afferma che la funzione effettiva del razzismo è quella di indurre le persone che ne sono vittima a disperdere le proprie energie all'interno di un circolo vizioso tanto deteriorante quanto vano, a impiegare preziose risorse materiali e mentali per giustificare ciò che non ha bisogno di giustificazione – «la legittimità delle nostre esistenze»²⁰⁶. Attraverso questo meccanismo perverso, il razzismo distrae i soggetti discriminati dal fare il proprio lavoro, esortandoli a focalizzarsi su tutto, tranne che sui propri interessi²⁰⁷. Eppure, come sottolinea la scrittrice nel medesimo discorso, il punto non è tanto il razzismo,

²⁰⁵ Morrison 1975, min. 35:56.

²⁰⁶ Herero 2019, p. 156: «Fino a quando dovremo provare la legittimità delle nostre esistenze? Erano reali le possibilità di spezzare quel filo continuo che si trascinava stanco dal passato a oggi?».

²⁰⁷ Cfr. Morrison 1975, min. 32:49.

quanto il potere politico ed economico²⁰⁸. Il rischio è quello di scambiare il sintomo-febbre (il razzismo) con la malattia (l'avidità e la fame di potere)²⁰⁹, e dunque dissipare le proprie energie nel combattere un'ideologia nata al solo fine di giustificare soprusi, violenze e prevaricazioni perpetrati per meri fini economici e geopolitici:

[...] when you really want to take away, to oppress, and to prevent, you have to have a reason for despising your victim²¹⁰.

È dunque di estrema importanza riconoscere, per aggirare, il rischio di rimanere intrappolati in una battaglia che è tanto lunga e logorante quanto inutile – ci sarà sempre un'altra cosa ancora²¹¹ –, e scegliere con oculatezza gli obiettivi politici contro cui combattere. Toni Morrison definisce una “prigione mortale” («deadly prison») il tentativo di combattere il razzismo restando all'interno del campo di battaglia stabilito da esso, ovvero impiegando tempo, forze ed energie per contestare e confutare miti, stereotipi e pregiudizi razziali prodotti dai sistemi di potere:

And I urge you to be careful. For there is a deadly prison: the prison that is erected when one spends one's life fighting phantoms, concentrating on myths, and explaining over and over to the conqueror your language, your lifestyle, your history, your habits²¹².

La lotta contro i miti e i fantasmi del razzismo può divenire una voragine non solo sfiancante, ma annichilente, poiché in qualche modo contribuisce a incatenare gli individui a un solo, totalizzante, aspetto – quello razziale –, cancellando tutte quelle altre

²⁰⁸ Cfr. Morrison 1975, min. 31:49: «Racism was never, ever the issue. Profit and money always was».

²⁰⁹ Cfr. Morrison 1975, min. 37:15.

²¹⁰ Morrison 1975, min. 32:49.

²¹¹ Cfr. Morrison 1975, min. 35:56.

²¹² Morrison 1975, min. 37:55.

caratteristiche che danno spessore a un'identità. Nel caso di soggetti in formazione, questa "prigione mortale" può produrre effetti ancora più devastanti.

Nel racconto *Lamiere*, Espérance Hakuzwimana Ripanti si serve della metafora spaziale della "gabbia" per mostrare in quale misura far parte di una determinata categoria – in questo caso, socio-economica – possa condizionare radicalmente il processo di crescita di un individuo. Michele, narratore e protagonista del racconto, vive insieme alla madre in condizioni di disagio economico. Per garantire il mantenimento delle spese familiari, la madre è costretta a ritmi lavorativi massacranti e non sostenibili, e lo stesso Michele è stato coinvolto fin da piccolo nella risoluzione di problemi logistici quotidiani. Per questo motivo ha avuto uno sviluppo lento, turbato dalla persistente spossatezza della madre («sempre troppo stanca per interagire, per parlare, per giudicare»²¹³), e assorbito da «tutti quei calcoli che faceva[no] il terzo sabato del mese»:

Sono cresciuto lentamente [...] Sono partito dal corpo: prima le spalle, i peli, le gambe e poi, per ultima, la voce. La testa e il cuore ci hanno messo un po' di più anche per colpa di tutti quei calcoli che facevamo il terzo sabato del mese, per vedere se ce l'avremmo fatta anche stavolta. Io con la mia adolescenza piena di cose piccole e mia madre a indicarmi la calcolatrice. La docente di italiano dell'ultimo anno diceva che ero bravo ma avevo la testa in una gabbia²¹⁴.

La precarietà da cui la famiglia è afflitta occupa la mente di Michele in maniera pervasiva, creando rallentamenti e ostacoli alla crescita delle sue capacità intellettive ed emozionali («la testa e il cuore»).

La categoria del colore, contrassegnata dall'aspetto della visibilità – centrale nella società contemporanea, dominata dal primato della vista e del vedere²¹⁵ –, dà forma a gabbie più solide di altre. Come ha sostenuto Frantz Fanon, l'individuo in formazione plasma la propria identità a partire dalle immagini di sé che l'esterno gli restituisce. In Italia (e in

²¹³ Cfr. Ripanti 2019a, p. 193.

²¹⁴ Ripanti 2019a, pp. 193–4.

²¹⁵ Cfr. Mezzadra 2013.

Europa) è principalmente lo «sguardo bianco»²¹⁶ – ovvero lo sguardo di chi ad oggi detiene il potere – a determinare le modalità in cui il soggetto non bianco si immagina e si costruisce come individuo e come agente sociale²¹⁷. Tanto W.E.B Du Bois, quanto Frantz Fanon (il cui «dialogo a distanza» è stato analizzato da Sandro Mezzadra²¹⁸) hanno rivolto la loro attenzione alle modalità in cui nei processi di formazione della soggettività nera «la sovranità dello sguardo si rovescia nel primato dell'esser guardati»²¹⁹. Per spiegare l'opprimente sensazione di essere costretti a vedersi sempre attraverso gli occhi dell'altro, Du Bois elabora la nota immagine della «doppia coscienza»²²⁰, e Fanon, mezzo secolo più tardi (in *Pelle nera, maschere bianche*, 1952), ha parlato di «sguardi bianchi [che] dissezionano»²²¹, e della percezione di avere «due sistemi di riferimento rispetto [ai quali] posizionarsi»²²².

Fanon mostra in quale misura la violenza coloniale sia stata esercitata a livello psicologico, oltre che materiale. Lo «sguardo bianco» ha costretto il «nero» a sviluppare una serie di nevrosi e di dipendenza psicologiche²²³, alterando il regolare costituirsi del suo «schema corporeo»:

Nel mondo bianco, l'uomo di colore incontra difficoltà nell'elaborazione del suo schema corporeo. [...] Lenta costruzione del mio Io in quanto corpo all'interno di un mondo spaziale e temporale, questo sembra essere lo schema. Esso non mi si impone dall'esterno, è piuttosto una struttura definitiva dell'Io e del mondo – definitiva perché tra il mio corpo e il mondo si instaura una dialettica effettiva.

[...]

²¹⁶ Fanon 2015.

²¹⁷ Cfr. Mezzadra 2013.

²¹⁸ Mezzadra 2013, p. 1.

²¹⁹ Mezzadra 2013, p. 1.

²²⁰ Du Bois 2007, pp. 7 e 9.

²²¹ Fanon 2015, p. 114.

²²² Fanon 2015, p. 110.

²²³ Cfr. Fanon 2015, Fiorino 2015.

Avevo creato uno schema storico-razziale al di sotto dello schema corporeo. Gli elementi che avevo utilizzato [...] mi erano stati forniti dall'altro, il Bianco, che mi aveva intessuto di mille dettagli, aneddoti, racconti. Credevo di dover costruire un Io fisiologico, di dover equilibrare uno spazio, localizzare delle sensazioni, ed ecco che mi si chiedeva di più²²⁴.

In una società costruitasi come bianca, i soggetti «difformi dalla norma cromatica»²²⁵ si trovano a elaborare schemi di auto-percezione pesantemente condizionati dallo sguardo razzializzante. A partire dall'incontro coloniale, la nerezza ha assunto una simbologia specifica – di cui troviamo traccia nel presente postcoloniale – che rimanda a una condizione di inferiorità, di minore acculturazione, di minore igiene e di maggiore familiarità con la natura²²⁶. Spesso accade che il soggetto nero venga automaticamente associato a determinati stereotipi, dunque considerato non in quanto individuo unico, ma come il rappresentante di un'intera categoria, «responsabile allo stesso tempo del [proprio] corpo, della [propria] razza, dei [propri] antenati»²²⁷. In questo modo il soggetto viene come «inchiodato» all'interno dei confini identitari tracciati dallo stereotipo del «nero»:

Lo sguardo bianco si posa sul corpo nero inchiodandolo alla sua oralità, alle sue posture differenti, ai suoi toni gutturali, alla sua genitalità²²⁸.

Gli stereotipi sono categorie precostituite, ipersemplicate e rigide associate ai membri di un determinato gruppo sociale. Vittime di questa opera di essenzializzazione e banalizzazione della realtà sono soprattutto minoranze e categorie marginalizzate, vale a

²²⁴ Fanon 2015, pp. 110-1.

²²⁵ Romeo 2018, p. 77.

²²⁶ Cfr. Fiorino 2015, p. III.

²²⁷ Fanon 2015, p. 111.

²²⁸ Fiorino 2015, p. V.

dire coloro che hanno meno possibilità di mettere in circolo un numero ampio e variegato di autorappresentazioni²²⁹.

In un celebre testo del 1922 (*Public Opinion*)²³⁰, Walter Lippmann indaga i processi di formazione di uno stereotipo²³¹, definito in termini di immagine mentale elaborata da soggetti individuali e collettivi per decifrare porzioni di realtà sconosciute. Quando tali raffigurazioni mentali appartengono a gruppi di potere, si impongono come «Public Opinion», «National Will», «Group Mind» o «Social Purpose»²³²:

Gradually he makes for himself a trustworthy picture inside his head of the world beyond his reach. Those features of the world outside which have to do with the behavior of other human beings, in so far as that behavior crosses ours, is dependent upon us, or is interesting to us, we call roughly public affairs. The pictures inside the heads of these human beings, the pictures of themselves, of others, of their needs, purposes, and relationship, are their public opinions. Those pictures which are acted upon by groups of people, or by individuals acting in the name of groups, are Public Opinion with capital letters²³³.

Le immagini mentali comprimono un mondo complesso in un piccolo vocabolario²³⁴, economizzano lo sforzo cognitivo attraverso la semplificazione, e cancellano sfumature e variazioni; in questo modo, non vengono poste distinzioni fra i membri che fanno parte di un dato gruppo sociale²³⁵. Lippmann ha mostrato che alla base della costruzione di uno stereotipo vi è la paura di affrontare quegli elementi che sembrano minacciare abitudini e

²²⁹ Cfr. Adichie 2009; Lippmann 1922.

²³⁰ Lippmann 1922.

²³¹ Walter Lippmann è stato il primo a utilizzare nelle scienze sociali il termine “stereotipo”, in origine un tecnicismo per designare la copia prodotta tramite il procedimento tipografico della stereotipia (Treccani V).

²³² Lippmann 1922, p. 22.

²³³ Lippmann 1922, pp. 21–2.

²³⁴ Cfr. Lippmann 1922, p. 22.

²³⁵ Cfr. Adichie 2009; Lippmann 1922.

sicurezze consolidate²³⁶. Esso nasce come strumento per decodificare ciò che è ignoto e, quindi, potenzialmente spaventoso, incanalandolo entro parametri conosciuti e rassicuranti. Una volta cristallizzatosi, uno stereotipo trae forza dalle narrazioni che lo confermano e tende a rigettare quelle che lo contrastano²³⁷.

I gruppi sociali marginalizzati – in quanto “scarto” dalla norma stabilita da una cultura – sono più soggetti di altri ai processi di stereotipizzazione. Gli stereotipi legati alla nerezza, in particolare, cooperano all’“addomesticamento” di individui considerati “l’Alterità” per eccellenza, attraverso discorsi esotizzanti, iper- o iposessualizzanti e infantilizzanti. Tramite simili tentativi di inferiorizzazione, l’“Altro” viene reso innocuo²³⁸.

A proposito di “addomesticazione”, in un’intervista Gabriella Kuruvilla ha affermato che la tendenza a categorizzare gli individui ricorda il modo in cui i prodotti di un supermercato vengono etichettati, catalogati e infine riposti sui ripiani:

Personalmente, sono allergica ad ogni tipo di etichetta! Penso che ci sia un bisogno generale di tracciare dei confini intorno all’Altro, per poterlo mettere su un ripiano, come una merce al supermercato e poter dire: “lì c’è il caffè”, “lì c’è il latte”²³⁹.

La necessità di definire a tutti i costi i soggetti e di tracciare dei confini netti (tra culture, colori, generi, identità) segnala, da un lato, un tentativo di esorcizzare la paura verso l’ignoto, dall’altro, la scelta deliberata di mantenere inalterati gli attuali sistemi di potere e di accesso al privilegio.

Le autrici di *Future*, in quanto afrodiscendenti e nere, ricoprono una posizione che di solito in Italia è considerata “anomala”, che «[resiste] a ogni lineare comprensione

²³⁶ Cfr. Lippmann 1922, p. 22: «the fear of facing those facts which would seem to threaten the established routine of men’s lives».

²³⁷ Cfr. Lippmann 1922.

²³⁸ Cfr. Mezzadra 2013; Romeo 2018.

²³⁹ Kuruvilla 2016.

all'interno degli schemi concettuali del pensiero democratico (la cittadinanza)»²⁴⁰. Il fatto che in Italia, dopo più di quarant'anni di variazione demografica significativa, siano ancora predominanti narrazioni che dipingono l'italianø come esclusivamente biancø, ha generato in queste autrici un'effettiva difficoltà a sviluppare sentimenti di appartenenza nei confronti del paese dove sono nate e/o cresciute. Come le generazioni anagrafiche precedenti (Ubox Cristina Ali Farah, Gabriella Kuruvilla, Ingy Mubiayi, Igiaba Scego, ad esempio), ciò ha suscitato non pochi interrogativi riguardo l'adeguatezza delle concezioni tradizionali di identità, cittadinanza e appartenenza.

Molte autrici di *Future* hanno sostenuto che il loro senso di estraneità nei confronti dell'Italia sia stato alimentato nel corso degli anni da frequenti e insistenti domande come: «quali sono le tue *vere* origini?», «da dove vieni *veramente*?»²⁴¹. Simili domande – di solito, pronunciate con inconsapevolezza o *nonchalance* – possono risultare molto invasive e innescare sentimenti di forte malessere e disagio²⁴². Esse danno forma a un dialogo squilibrato e privo di un'effettiva reciprocità²⁴³.

Wii ha strutturato il racconto *Che ne sarà dei biscotti* proprio a partire dalla problematizzazione della domanda «di che origini sei?»:

Mi sento spesso domandare “di che origini sei?” [...] il punto però è capire quale sia l'intento della domanda: perché ci viene chiesto “da dove veniamo”? Qual è il sottotesto? Che dinamiche innescano questo processo linguistico?

²⁴⁰ Mezzadra 2013, p. 4.

²⁴¹ Lo hanno sostenuto, ad esempio, Pesarini durante la presentazione di *Future* organizzata da *Italics*, (*Italics* 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=HsfesiNIfsE>, min. 15.25) e Ripanti (Ripanti 2020a, <https://www.peoplepub.it/podcast/episode/7891-abbd/esperance-ripanti-legge-e-poi-basta>, min. 7.50). Corsivi miei.

²⁴² Per usare le parole di Ripanti: «Tante tante domande, frustranti ma soprattutto incessanti. Non sono mai finite... Ancora oggi le vivo sulla mia pelle. Devo trovare delle risposte. Cerco di sfuggire ma mi perseguitano. Questa cosa mi ha segnato» (Ripanti 2020a, min. 7.50, trascrizione mia).

²⁴³ Cfr. *Italics* 2020.

Probabilmente, per meglio identificare il soggetto interlocutore abbiamo bisogno di agire con delle domande specifiche e convenzionali, che non solo sono prestabilite e dettate da un'idea arcaica di società, che non riconosce gli effetti delle migrazioni, della globalizzazione o della tecnologia, ma sancisce, inevitabilmente, chi è il soggetto che agisce e chi è quello che subisce l'atto linguistico. Perché continuiamo a non saper fare le giuste domande?²⁴⁴

Passando attraverso la «decostruzione di un errore di prospettiva»²⁴⁵, Wii elabora una risposta che trascende le definizioni convenzionali, categoriche e nette («io, ecco la risposta, sono senza radici. [...] O meglio, vengo dal Mare Mediterraneo»²⁴⁶) e, parallelamente, s'interroga sull'adeguatezza della domanda. Difatti, essa sottende a un'idea di appartenenza manichea e senza sfumature, decisamente obsoleta se riferita alla società contemporanea, sempre più mobile, mescolata e ibrida. Wii sembra suggerire che la domanda venga posta non tanto in virtù di una presunta aderenza alla realtà, quanto per il gusto, da parte del «nativo»²⁴⁷ (bianco), di esercitare un potere nei confronti dello «straniero». Questi può dare per scontate le proprie origini, e non è indotto coercitivamente a definirsi e ridefinirsi in continuazione:

Il nativo non necessita di porre a sé stesso domande che non lo riguardano, non sente il bisogno di definirsi [...].

Questo è il mio privilegio sofferto, la mia lente, il sentirmi nella costante posizione di definire la mia identità e quindi ridefinire tutto ciò che mi circonda²⁴⁸.

²⁴⁴ Wii 2019, pp. 171–2.

²⁴⁵ Wii 2019, p. 173.

²⁴⁶ Wii 2019, p. 171.

²⁴⁷ Si suppone che con questo termine l'autrice si riferisca a un soggetto la cui provenienza solitamente non viene messa in discussione, perché in possesso di caratteristiche (tra cui la bianchezza) che vengono considerate "più italiane" di altre.

²⁴⁸ Wii 2019, p. 172 e p. 178.

Molte autrici di *Future* rivelano di aver trascorso gran parte della loro esistenza a porsi domande sulla propria identità e sulla propria collocazione. Un interrogarsi quasi ossessivo scaturito non tanto da un'esigenza interiore, quanto a partire da una forte pressione esterna²⁴⁹, perché essere prive di una collocazione sociale precisa significa dover fare i conti con un «corpo costantemente bombardato da atti linguistici»²⁵⁰. Djarah Kan ha parlato di «strategia difensiva»²⁵¹ nata nel tentativo di proteggersi dal razzismo altrui e da quello interiorizzato.

La bianchezza normativa si è costruita attraverso un processo *in absentia*, ovvero definendo “ciò che non è italianø”, e non stabilendo esplicitamente le caratteristiche che qualificano l’italianità”²⁵². Ciò significa che unø italianø biancø può essere esonerato dall’obbligo di definizione che opprime l’italianø nerø.

²⁴⁹ Si vedano le interviste alle autrici disponibili su Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=gDvaxRwkAns>; <https://www.youtube.com/watch?v=rMq6NNE0qTU>), su Facebook (<https://www.facebook.com/donneportaaccanto/videos/896536131095344>), e Ripanti 2020a.

²⁵⁰ Wii 2019, p. 171.

²⁵¹ Herero – Kan 2021.

²⁵² Cfr. Borghi 2009, p. 25.

2.2 Cercare e concepire la «casa»

Stefania De Petris ha mostrato in che misura alcuni concetti, tra cui “casa”, possano assumere significati quasi speculari se osservati da posizionamenti differenti²⁵³. La studiosa nota come a cambiare sia la relazione stessa che intercorre tra i termini del binomio privato/pubblico²⁵⁴ – binomio sulla base del quale sono state formulate gran parte delle rivendicazioni del femminismo bianco di seconda ondata²⁵⁵. Precisamente, mentre i femminismi bianchi occidentali borghesi hanno lottato affinché questioni considerate personali (lavoro domestico, diritti riproduttivi, relazioni di potere sessuale, ...) assumessero rilevanza pubblica – e quindi politica –, segnalando la «pervasività dei rapporti di potere anche all’interno della sfera privata»²⁵⁶, “altri” femminismi (nero, postcoloniale, chicano, ...) hanno invece rivelato il privilegio che sottende alla possibilità stessa di contrapporre una sfera pubblica a una privata. Si è quindi richiamata l’attenzione su coloro le quali storicamente hanno subito una sistematica sottrazione del privato, attraverso forme di controllo e di regolazione sociale istituzionalizzate. La femminista chicana Aida Hurtado (citata da De Petris²⁵⁷) ha sostenuto:

Le donne di colore non hanno goduto del privilegio economico che la distinzione pubblico/privato sottende. Piuttosto, la coscienza politica delle donne di colore deriva dalla consapevolezza che il pubblico è *personalmente* politico. I programmi e le politiche di welfare hanno ostacolato la vita familiare, i programmi di sterilizzazione hanno limitato i diritti riproduttivi [...] Non esiste una cosa paragonabile

²⁵³ Cfr. De Petris 2005.

²⁵⁴ Distinzione operata dal liberalismo classico che vede il contrapporsi di «una dimensione pubblica (e maschile) governata dalle relazioni contrattuali e politiche e una dimensione privata (e femminile) sottratta alla sfera del potere e organizzata in base a criteri espressivi» (De Petris 2005, p. 274).

²⁵⁵ Stefania De Petris ricorda il fatto – ormai noto – che «altri femminismi» erano presenti ben prima della terza ondata, sebbene in modo carsico (cfr. De Petris 2005, p. 261).

²⁵⁶ De Petris, p. 274.

²⁵⁷ Cfr. De Petris 2005, p. 274.

alla sfera privata per la gente di colore, eccetto quella che essa cerca di creare e proteggere in un ambiente ostile²⁵⁸.

Se la «casa borghese» occidentale è stata dipinta come lo scenario privilegiato del dominio patriarcale, una prigione claustrofobica da cui era necessario evadere attraverso l'accesso al lavoro fuori casa e la conquista dell'indipendenza economica, narrazioni provenienti da altri posizionamenti – a cominciare dalle *slave narratives* – hanno offerto rappresentazioni quasi antitetiche dello spazio domestico. Non una “prigione”, bensì un “rifugio” dalle ingerenze e dai soprusi esperiti all'esterno; un luogo al quale tornare – spesso – dopo una giornata di lavoro “fuori casa” estenuante (nelle piantagioni, ad esempio); uno spazio dove poter coltivare i propri affetti e prendersi cura vicendevolmente²⁵⁹. Persino: «un sito di resistenza, la cui costruzione rappresenta un gesto politico radicalmente sovversivo»²⁶⁰. Questo mostra quanto nell'intersezione tra genere, razza e classe il bagaglio simbolico legato allo spazio domestico possa cambiare in maniera radicale.

Il concetto di «casa» si carica di spessore e complessità ulteriori «laddove venga esteso dal suo referente materiale al significato metaforico»²⁶¹, ovvero nell'intendere:

[...] «casa» come luogo in cui ci si sente a proprio agio («a casa», appunto), come luogo in cui la propria identità può essere in qualche modo data per scontata, come spazio infine in cui si ha «diritto a stare»²⁶².

²⁵⁸ Hurtado 1989, p. 849 (in De Petris 2005, p. 274).

²⁵⁹ Cfr. De Petris 2005, pp. 275.

²⁶⁰ De Petris 2005, pp. 275. Cfr. hooks 1998.

²⁶¹ De Petris 2005, p. 277.

²⁶² De Petris 2005, p. 277.

La possibilità di sentirsi «a casa» non è affatto scontata, è anzi un privilegio non facilmente accessibile a chi è cresciutə in condizioni di marginalità o di esclusione sociale²⁶³. Angelica Pesarini ha parlato di «fatica di appartenere»²⁶⁴ a uno spazio geografico specifico.

In *Eppure c'era odore di pioggia*, Alesa Herero inscena la progressiva scoperta da parte della protagonista – Matimba – di non riuscire a sentirsi a «casa» né a Roma, dove è nata e cresciuta, né a Capo Verde²⁶⁵, luogo di origine della madre, verso cui per un certo tempo aveva creduto di poter provare quel senso di appartenenza mai sperimentato:

Aveva fatto tutto il viaggio pensando di star tornando a *casa*. Aveva costruito ricordi e odori che precedevano la sua esistenza ma che in un certo qual modo sentiva essere parte di lei. Aveva preparato ogni minimo dettaglio, giorno per giorno, da quando aveva scoperto che l’Africa era importante, che l’Africa era la sua vera *casa*. Così diceva la sua pelle, e lo confermava il suo passaporto blu e il suo permesso di soggiorno [...]: nazionalità capoverdiana, data di arrivo 21/05/1984. Quella in realtà era la sua data di nascita, ma in fondo nascere è un po’ come arrivare. [...] chi non è cittadino non nasce, semplicemente arriva. E come arriva se ne va, da dove è arrivato, da dove è venuto. [...]

Se l’era chiesto tante volte dove se ne sarebbe potuta andare, o dove credevano che se ne dovesse tornare. Forse è per questo che non la sorpresero le lacrime quando arrivò in terre africane²⁶⁶.

La paradossale condizione in cui si trova la protagonista del racconto è quella vissuta da tutt3 coloro che sono nat3 in Italia da genitor3 stranieri, ovvero esistere nel posto in cui si è nat3 e cresciut3 come *familiar strangers*²⁶⁷. Secondo l’ordinamento giuridico italiano, l3 figli3 di cittadin3 non italian3 risultano “stranier3” fino ad almeno il compimento del diciottesimo anno d’età; successivamente, possono divenire ufficialmente italian3 solo facendo richiesta

²⁶³ Cfr. De Petris, p. 278.

²⁶⁴ Cfr. Zerilli – Marimò 2020, min. 39.46.

²⁶⁵ Né tantomeno in Congo, visitato in età adulta «per conoscere il continente africano, perché dicevano che Capo Verde non era abbastanza Africa» (Herero 2019, p. 152).

²⁶⁶ Herero 2019, pp. 152–3.

²⁶⁷ Cfr. Stuart Hall, *Familiar Stranger: A Life between Two Islands* (Hall 2017).

entro un anno e se in possesso di determinati requisiti²⁶⁸. Nel racconto di Herero tale paradosso è stato in un certo senso “risolto” dall’errore anagrafico contenuto nel permesso di soggiorno di Matimba, che indica come “data di arrivo” quella che in realtà costituisce la sua data di nascita. Come suggerito dalla narratrice, il fatto che, secondo quanto scritto nei documenti, lei sia arrivata, e non nata, in Italia, rafforza l’idea che la sua casa sia *altrove*. Essere straniera in un determinato paese presuppone in qualche modo essere appartenente a un altro: se per Matimba “casa” non è l’Italia, allora deve necessariamente esserlo «l’Africa», anche se il legame che la protagonista intrattiene con essa è costituito fondamentalmente da un’idea vaga e astratta («l’Africa», appunto) e un cumulo di ricordi ricostruiti nella fantasia.

Non trovando “casa” né in Italia, né in «Africa», Matimba decide di cercarla in un altro luogo ancora, a Lisbona²⁶⁹, dove ne costruisce una nuova a partire dai suoi affetti più cari: l’amico Ieye, la partner Manal, e la figlia Maya:

Voleva sentire Ieye. Voleva vedere Manal. Voleva tornare a Casa. Voleva tornare da sua figlia Maya e come sempre ritrovare la pace nei suoi grandi occhi neri²⁷⁰.

Sia nel racconto di Alesa Herero, sia in quelli di Addes Tesfamariam e Marie Moïse, la ricerca di «casa» è passata dall’attraversamento della frontiera nazionale. In Tesfamariam e in Herero si tratta di veri e propri trasferimenti (esteso nel tempo ma provvisorio il primo, definitivo il secondo²⁷¹), mentre in Moïse viene ripercorso a ritroso il viaggio che decenni

²⁶⁸ Per le informazioni sull’acquisizione della cittadinanza italiana si rimanda al sito del Ministero Dell’Interno: <http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/concessione-della-cittadinanza-italiana-residenza-sul-territorio-italiano-ai-sensi-dellart-9-della> (ultima consultazione 6 giugno 2021).

²⁶⁹ Capitale del paese ex colonizzatore di Capoverde.

²⁷⁰ Herero 2019, p. 161.

²⁷¹ Herero, in realtà, racconta due viaggi: la migrazione da Roma a Lisbona, ricostruita attraverso i ricordi della narratrice, e il ritorno (dopo dieci anni di distanza) nella città natale, coincidente con il tempo della storia.

prima aveva percorso il padre (da Haiti all'Italia)²⁷². Sebbene i numerosi punti di divergenza, queste partenze convergono nel tentativo di trovare una «casa», in termini sia di “rifugio” (luogo in cui «ci si sente a proprio agio» e «si ha diritto a stare»²⁷³), che di “approdo” (dove poter proiettare desideri e aspettative):

Affermo col mio marronage la futuribilità dei miei desideri.

Dovevo farlo, volevo farlo. Sapevo che la vita aveva altro da offrirmi [...].

[...] a Roma non c'erano case. Non dove avrebbe voluto vivere lei²⁷⁴.

In tal senso, il racconto autobiografico di Addes Tesfamariam (*La maratona continua*) rappresenta una “fuga” emblematica, in quanto stimolata da ragioni tanto professionali quanto razziali. La giovane protagonista emigra da Milano a Tilburg nella speranza di trovare «il paese più giusto per [lei]»²⁷⁵. Nel testo la narratrice ripercorre le motivazioni che l'avevano spinta, anni prima, ad allontanarsi dalla sua città natale (rinunciando alle promettenti prospettive di una carriera nel mercato della bellezza) per trasferirsi nella cittadina olandese di Tilburg²⁷⁶ e proseguire la formazione universitaria. Dopo aver lavorato per diverso tempo in un negozio di cosmetica e, parallelamente, frequentato la facoltà di Scienze Politiche, Tesfamariam sceglie, per diversi motivi, di dedicarsi con più decisione alla ricerca di un lavoro nel proprio ambito di studi. La ricerca di un impiego

²⁷² Viaggio che la narratrice ha definito «il mio marronage» (Moïse 2019, p. 45).

²⁷³ De Petris 2005, p. 277.

²⁷⁴ Moïse 2019, p. 47; Tesfamariam 2019, p. 131; Herero 2019, p. 158.

²⁷⁵ Tesfamariam 2019, p. 132.

²⁷⁶ Nel testo l'autrice scrive “Olanda” anche se, per la precisione, la cittadina è situata nella provincia olandese del Brabante Settentrionale.

soddisfacente si rivela, però, un'operazione piuttosto lenta e demoralizzante²⁷⁷. Gli effetti della crisi economica e occupazionale divengono palpabili, e il sogno di vedere le proprie aspirazioni realizzarsi in Italia sfuma progressivamente; esso comincia a proiettarsi, allora, al di fuori dei confini italiani:

Mi chiedevo come fosse possibile che tutti quegli anni spesi a studiare non dessero subito i loro frutti. Passavo le giornate facendo colloqui nei ritagli di tempo dal lavoro, e nonostante il compiacimento mostrato qua e là dai vari responsabili delle risorse umane nessuna proposta concreta si materializzava. Un giorno, dopo tanto meditare, ho raccolto il coraggio, contato i risparmi e presentato le dimissioni. Dovevo farlo, volevo farlo. Sapevo che la vita aveva altro da offrirmi [...]»²⁷⁸.

Se da un lato l'espatrio di Tesfamariam rientra nel più esteso fenomeno di emigrazione italiana – molte giovani laureate si trasferiscono in UK e nei paesi dell'UE a causa delle difficoltà da parte del mercato lavorativo italiano di assorbire l'offerta (principalmente) giovanile e femminile²⁷⁹ –, dall'altro è motivato da ragioni specificamente razziali. La narratrice racconta alcuni episodi di razzismo ordinario²⁸⁰ (di cui è stata vittima o testimone)

²⁷⁷ Cfr. Tesfamariam 2019, p. 131: «[...] avevo iniziato la saga dei curricula, delle agenzie interinali e di LinkedIn, che sembrava il mezzo più efficace e all'avanguardia per trovare lavoro. Purtroppo, col passare del tempo, nulla sembrava muoversi, a parte la mia frustrazione».

²⁷⁸ Tesfamariam 2019, p. 131.

²⁷⁹ Nel 2019, le emigrazioni degli cittadini italiani sono il 68% del totale. La regione da cui emigrano più individui è proprio la Lombardia, e le mete privilegiate sono, oltre al Regno Unito, i paesi dell'Unione Europea. L'età media degli emigranti è di 33 anni per gli uomini e 30 per le donne. Quasi tre cittadini su quattro hanno 25 anni o più, e di essi quasi una su tre ha almeno una laurea. Rispetto al 2010, inoltre, l'incremento degli laureati che espatriano è più evidente per le donne (+8%) che per gli uomini (+3%). Le ragioni sono da attribuire in larga parte alle difficoltà del mercato del lavoro italiano di assorbire l'offerta soprattutto dei giovani e delle donne. A queste si aggiunge il mutato atteggiamento nei confronti del vivere in un altro Paese – proprio delle generazioni nate e cresciute in epoca di globalizzazione – che induce i giovani più qualificati a investire con maggior facilità il proprio talento nei paesi esteri in cui sono maggiori le opportunità di carriera e di retribuzione (cfr. ISTAT 2019, https://www.istat.it/it/files/2021/01/REPORT_MIGRAZIONI_2019.pdf).

²⁸⁰ Cfr. Tesfamariam 2019, p. 127: «una giornata di ordinario lavoro».

risalenti al periodo in cui lavorava come dipendente nel reparto di bellezza di uno dei magazzini più lussuosi della «*Milan capital of fashion*»²⁸¹. Il suo corpo nero, nelle vesti di un ruolo lavorativo “prestigioso”, veniva solitamente percepito come un’anomalia:

«Buongiorno signorina, mi sa mica dire chi è che lavora qui?».

Ecco la sciura milanese di mezza età; non si capacita del fatto che, essendo l’unica persona presente al banco, io possa anche essere proprio la persona che sta cercando.

«Ehi scusa sorella, lavori qui? Che bello, ma come hai fatto? Meno male che ti abbiamo trovato, tu sai senz’altro qual è il colore giusto per noi».

Ecco la ‘sorella’ felice di vedere una conterranea al banco; è in cerca del fondotinta in polvere più giusto per lei e insiste perché sia di tre tonalità più chiaro²⁸² rispetto a quello usato dalla collega siciliana²⁸³.

La protagonista spera dunque di trovare a Tilburg un contesto «più aperto dell’Italia, più prospero dell’Italia, e meno razzista dell’Italia»²⁸⁴. Senonché, riscontra una regressione dal punto di vista sociale: privata di tutti quegli strumenti che a Milano le avevano permesso di sbiancare la propria nerezza – «accento milanese, [...] vocabolario, [...] conoscenza del territorio»²⁸⁵ – facilitando, tutto sommato, il suo processo di inclusione a livello quantomeno locale, a Tilburg non viene riconosciuta in quanto studente universitaria *expat*, e perde i privilegi annessi allo *status* di membro della comunità universitaria europea²⁸⁶. Infatti, viene

²⁸¹ Tesfamariam 2019, p. 128.

²⁸² Si tratta di un esempio di “colorismo”, una forma di discriminazione estetica (qui interiorizzata) in base alla quale viene stabilita la maggiore desiderabilità della pelle chiara rispetto a quella scura (cfr. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/colorism>).

²⁸³ Tesfamariam 2019, p. 127.

²⁸⁴ Tesfamariam 2019, p.133.

²⁸⁵ Tesfamariam 2019, p. 133.

²⁸⁶ Nel testo l’autrice racconta come venisse ripetutamente indirizzata verso il centro per richiedenti asilo ogni qual volta chiedeva indicazioni (episodio citato già in 1.3), e in un’intervista sostiene di essere stata rifiutata dalla comunità *expat* italiana.

automaticamente associata al movimento in entrata (in quegli anni consistente) di rifugiati politici provenienti dall'Eritrea (piagata dalla dittatura di Isaias Afwerki²⁸⁷):

Finalmente ero all'estero, vivevo l'*international experience*. Finalmente anche io ero una expat! Poco dopo, però, ho capito che *expat* se sei nera si dice '*refugee*'²⁸⁸.

Del resto, la delusione di non essere stata riconosciuta dall' *expat* italiana come loro connazionale, e di vedersi legata a quell'unica narrazione della nerezza (nera = rifugiata), è stata in parte compensata dall'inaspettata scoperta di poter sfruttare a proprio vantaggio tale associazione:

C'era un rovescio della medaglia in tutto ciò: se il mio aspetto mi condizionava, potevo anche girarlo a mio favore. Così cominciai a frequentare assiduamente la comunità di rifugiate e rifugiati eritrei di Tilburg. E in poco tempo iniziai, tra loro, a conquistare un'innegabile popolarità: sedute di trucco in cambio di lezioni di Guayla eritrea, trecce ai capelli in cambio di un piatto di Zighinì.

Finalmente avevo trovato la mia comunità expat.

Fino a Tilburg per riscoprire le mie radici eritree: chi l'avrebbe mai detto?²⁸⁹

²⁸⁷ Cfr. Tesfamariam, pp. 133–4. Da quando si è resa indipendente dall'Etiopia (1993), l'Eritrea è paralizzata dalla dittatura di Isaias Afewerki, che opprime la comunità violando in vari modi i diritti e le libertà della persona (il servizio militare obbligatorio, lavori forzati, negazione della libertà di stampa, arresti e detenzioni arbitrari, tortura, ...). Più esposte – come spesso accade – le donne, che nei centri di addestramento militare subiscono ripetutamente abusi e torture (cfr. <https://ilproject.org/eritrea-una-dittatura-dimenticata/>; <https://www.osservatoriodiritti.it/2019/09/19/eritrea-donne/>).

²⁸⁸ Tesfamariam 2019, p. 133.

²⁸⁹ Tesfamariam 2019, pp. 134–5. Una cosa analoga accade a Londra al protagonista di origine somala del romanzo *Il comandante del fiume* di Ubah Cristina Ali Farah (cfr. Ali Farah 2014).

La protagonista è stata capace di volgere una condizione limitante (l'esclusione dalla comunità *expat* italiana²⁹⁰ e dalla società olandese) in un'occasione prolifica, grazie alla quale conoscere parte della propria storia e costruire nuovi legami.

Seppur non trovando a Tilburg «il posto più giusto per [sé]», contro le aspettative di partenza, la protagonista riconosce di aver acquisito – proprio in virtù dell'esperienza olandese – la prospettiva necessaria per individuare la posizione lavorativa per lei più soddisfacente (da «semiseduta»²⁹¹), e per identificare la personale idea di «casa»: non tanto un punto specifico sulla mappa geografica, quanto il luogo in cui si possono intessere legami profondi sulla base del rispetto e dell'arricchimento culturale reciproco²⁹².

Il trasferimento nel Brabante Settentrionale ha dunque reso evidente la matrice propriamente europea del razzismo italiano – mostrando «l'importanza di saper porre in prospettiva tutto ciò che ci accade»²⁹³ –, ha fatto emergere nuove e imprevedute modalità di esercitare *agency*, e ha offerto l'occasione di riposizionare lo sguardo in modo da poter scorgere meglio il «luogo che sentiss[e] [suo] e dove mettere radici»²⁹⁴. Nella sintesi dell'autrice:

Dall'esperienza olandese ho dedotto tre cose: quando è dura c'è un bel motto a cui pensare, ed è *The marathon continues*; due, “la mia casa è dove sono” è una frase da tenere sempre a mente, da espatriata, rimpatriata o rifugiata; tre, se la vita ti dà i limoni, tu facci la limonata²⁹⁵.

²⁹⁰ Lo ha dichiarato l'autrice nell'intervista disponibile sul canale Youtube di Casa Italiana Zerilli-Marimò 2020 (cfr. Zerilli-Marimò 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=gDvaxRwkAns>)

²⁹¹ Tesfamariam 2019, p. 135. La posizione individua una via di mezzo tra la scomoda posizione in piedi (ricoperta lavorando nella *beauty boutique* milanese) e la sospirata posizione da “seduta” che inizialmente aveva suscitato il desiderio di cambiare lavoro.

²⁹² Tesfamariam 2019, p. 135.

²⁹³ Tesfamariam 2019, p. 135.

²⁹⁴ Tesfamariam 2019, p. 135.

²⁹⁵ Tesfamariam 2019, p. 135.

L'omaggio al *memoir* di Igiaba Scego (*La mia casa è dove sono*) mostra un aspetto rivelatosi piuttosto ricorrente nelle concezioni di casa emerse dai testi delle autrici: immaginare la casa come un concetto slegato da referenti geografici. Nel testo di Scego la «casa» è descritta come un'entità mobile, legata alla persona in maniera talmente indissolubile da poter essere portata sempre con sé:

Le sue storie riflettevano il mondo in cui era nata lei, la boscaglia della Somalia orientale dove uomini e donne si spostavano di continuo in cerca di pozzi d'acqua. «La casa ce la portavamo sulle spalle» mi diceva sempre²⁹⁶.

Portata sulle spalle, la casa assume le sembianze di un guscio protettivo, edificato per allontanare gli attacchi esterni. Significa dunque essere più forti, avere più strumenti per fronteggiare le discriminazioni quotidiane.

Paragonabile al significato che Scego attribuisce alla casa è quello di Espérance Hakuzwimana Ripanti, la quale ha sostenuto di aver percepito un «senso di casa» nella concretezza non di un luogo, ma di un libro. Come in Scego, è una casa “portatile”, contemporaneamente compagna e «guscio» protettivo:

Scrivendo *E poi basta* ho capito che forse “casa” per me possono essere anche le parole scritte su un foglio, che poi sono diventate un insieme di fogli, che poi sono diventate un libro; un libro che porto in giro.

La mia casa la porto in giro un po' come quegli animali che hanno il guscio. La faccio vedere agli altri, la racconto, la mostro, la rendo pubblica²⁹⁷.

“Casa”, quindi, come oggetto estremamente intimo, ma allo stesso tempo votato all'apertura e alla condivisione. Distante dall'immagine che emerge dalla «morfologia

²⁹⁶ Scego 2010, p. 9.

²⁹⁷ Ripanti 2020a, min. 14:50 e 15:18. Trascrizione mia.

dell'abitare»²⁹⁸ italiana, ovvero un modo di concepire la casa più vicina al «monachesimo»²⁹⁹ – dove le persone vivono sempre più sole e isolate – che alla condivisione di spazi³⁰⁰.

L'Italia è stata definita un «paese di proprietari»³⁰¹, dove di norma «casa» significa proprietà privata. Secondo il modello culturale dominante, la proprietà è legata a una serie di rappresentazioni sociali positive – reputazione sociale, sicurezza economica, radicamento sul territorio – che ne fanno un oggetto desiderabile e uno strumento strategico nel passaggio di ricchezza tra le generazioni. La casa è dunque tendenzialmente vista come uno spazio pensato per l'unica tipologia familiare considerata “normale” – mononucleare eterosessuale, unita esclusivamente da vincoli matrimoniali o di sangue³⁰². La crisi economica che a partire dal 2008 ha colpito la penisola ha avuto l'effetto di accrescere la desiderabilità della proprietà (mantenendo costante una domanda di case che consuma il suolo e deteriora il paesaggio)³⁰³, e d'altra parte ha provocato il generale impoverimento di classi medie e basse, e quindi l'espansione del numero di persone prive della possibilità di accedere al mercato immobiliare. Progressivamente, sono andati peggiorando fenomeni quali precarietà abitativa e *homelessness*, dando vita (o rinnovando) sentimenti di malessere e chiusura.

Con l'incremento dei flussi migratori transmediterranei, negli ultimi decenni sono state avanzate politiche securitarie di matrice nazionalista che hanno favorito l'estensione del significato di proprietà privata (generalmente associato alla casa) all'intera nazione. Attraverso il mito dell'“invasione”, le reiterate narrazioni nazionaliste e xenofobe hanno instillato preoccupazione negli abitanti che pre-occupavano il territorio italiano³⁰⁴. Essi

²⁹⁸ Filandri – Olagnero – Semi 2020, p. 11.

²⁹⁹ Coccia 2020.

³⁰⁰ Cfr. Coccia 2020; Filandri – Olagnero – Semi 2020.

³⁰¹ Filandri – Olagnero – Semi 2020.

³⁰² Cfr. Borghi 2009; Filandri – Olagnero – Semi 2020.

³⁰³ Filandri – Olagnero – Semi 2020.

³⁰⁴ Cfr. Fiore 2017.

hanno poi reagito esprimendo diffidenza o aggressività verso i “nuovi occupanti”³⁰⁵. Nell’immaginario nazionalista i valori normalmente abbinati al corpo femminile – «ideali di bellezza e virtù, di libertà e giustizia»³⁰⁶ – vengono legati all’idea di nazione. Essa, come la casa, deve dunque mantenersi pura, nobile, bianca, come fosse un corpo che gli uomini bianchi hanno il compito di preservare inviolato³⁰⁷.

Le autrici dell’antologia suggeriscono nuovi modi di appartenere e di concepire la casa. Pensarla come un’entità mobile, moltiplicabile e permeabile allontana attitudini protezionistiche e tentazioni individualiste. Far aderire la casa al proprio corpo consente di muoversi più liberamente, di ridurre le distanze tra le persone, di facilitare la creazione di alleanze e complicità. Quale che sia l’oggetto specifico a cui le autrici hanno attribuito il significato di “casa”, una costante risulta essere il fattore della condivisione. “Casa” è intesa come il luogo dell’intimità, ma allo stesso tempo dell’apertura e dello scambio, nonché della creazione di relazioni significative che possono andare anche oltre i legami di sangue.

Nel racconto *La veglia dell’ultimo dell’anno* di Ndack Mbaye la casa rappresenta il luogo della famiglia, dell’appartenenza e della compartecipazione per eccellenza – spazio ora fastidioso e soffocante, ora confortante e salvifico. Nelle occasioni importanti (tristi o felici che siano) essa si popola di «orde di parenti» vicini e lontani, e la cucina ne è il centro nevralgico. La preparazione del pasto di Capodanno è l’espedito narrativo che mette in moto la trama: c’è chi cucina, e chi, come la narratrice, va al supermercato a fare le ultime spese da aggiungere al «carrello della spesa strabordante» depositato in cucina e all’«altra spesa» impilata sulla tavola. La cucina registra le oscillazioni emotive della famiglia: dopo aver appreso la tragica notizia della morte del figlio di Belle Fille, cugina della narratrice, essa, «prima piena di vita e calda», diviene improvvisamente «vuota»³⁰⁸. Allo stesso modo,

³⁰⁵ Cfr. Fiore 2017.

³⁰⁶ Borghi 2009, p. 25.

³⁰⁷ Cfr. Borghi 2009.

³⁰⁸ Mbaye 2019, p. 83.

quando lentamente i personaggi tentano di riprendersi dallo shock, la cucina torna a ripopolarsi:

Così si ricomincia, pian piano, a riprendere in mano le nostre esistenze. C'è un montone vivo nel garage di casa, bisognava ammazzarlo per il veglione di Capodanno, che lo si ammazzi per la veglia funebre! Così decide mia cugina. Una parte della spesa viene divisa tra la famiglia, l'altra la si cucina. Le vecchie, che inizialmente erano state bandite dalla cucina per permettere alle mie cugine di preparare pietanze scevre dal loro tocco tradizionalista, vengono riaccolte, perché solo loro sanno usare i pentoloni grandi, al freddo, al buio, per preparare chili e chili di riso e carne per le orde di parenti che di lì a poco invadranno la casa.

[...] che si continui a cucinare, l'appetito tornerà anche a chi ora non mangia³⁰⁹.

Il pasto, in tutte le sue fasi preparatorie (dal comprare gli ingredienti al cucinare vero e proprio), è rappresentato come un momento estremamente significativo per la famiglia della protagonista, attraverso cui è possibile ricreare un senso di comunità, ricompattando una pluralità di parenti vicini e lontani che in alcuni casi si conoscono a stento. La narratrice osserva la sinergia «salvifica» che si viene a creare all'interno di una comunità eterogenea nei momenti di lutto:

[...] la morte fa parte della vita, ma stando con la mia famiglia di questa frase mi è rimasta solo la consapevolezza. Cugini di un grado talmente distante da far dubitare che siano ancora da considerarsi parenti, partecipano alla perdita del nostro Leone. Questo ti fa sentire parte di qualcosa di davvero più grande, come dev'essere per moltiplicare la gioia e sostenere il dolore. Si tratta di un senso di condivisione salvifico, soprattutto dopo giorni in cui la mia sopportazione per questa grande tribù stava raggiungendo i minimi storici³¹⁰.

³⁰⁹ Mbaye 2019, p. 85 e p. 86.

³¹⁰ Mbaye 2019, p. 86.

Al di là delle divergenze di opinioni, visioni, stili di vita (come quelle che la protagonista dichiara esserci tra lei e la sua famiglia), la condivisione di un pasto, e di uno spazio, è ciò che salva e sostiene gli individui nei momenti difficili e nell'elaborazione di un trauma comune.

2.3 Nominare e nominarsi

Nel corso della presentazione di *E poi basta*³¹¹, Ripanti ha sostenuto di aver cominciato a percepire un «senso di casa» anche pronunciando il proprio nome per intero – “Esperance Hakuzwimana Ripanti” –, ovvero includendo anche il nome di protezione “Hakuzwimana” (in kinyarwanda, ‘protetta nel viaggio da Dio’)³¹², di solito omissivo. In passato, specie a scuola, si era spesso vergognata di questo nome che veniva puntato (“H.”), pronunciato male o trattato con poco rispetto; sino al punto di nasconderselo come forma di prevenzione. Di recente, lo ha invece rivendicato con orgoglio e, riappropriandosene, ne ha percepito il calore di focolare domestico³¹³.

L’oppressione razziale si esprime anche attraverso la storpiatura, la soppressione e la regolazione onomastica. Moïse, ad esempio, è un cognome di origini schiavili, significa letteralmente ‘salvato dalle acque’ e veniva tipicamente assegnato agli schiavi africani trapiantati ad Haiti³¹⁴. Se in passato il controllo onomastico era una pratica di reificazione consolidata e istituzionalizzata, ciò che avviene oggi in Italia è forse meno palese (quindi, anche a rischio di sottovalutazione), ma non meno razzista o violento. I nomi afrodiscendenti vengono spesso pronunciati in maniera impropria, a testimoniare, nel migliore dei casi, indifferenza o mancanza di sforzo e, nel peggiore, una forma di essenzializzazione esplicitamente ridicolizzante.

Il nome è l’indicatore identitario primario, differenzia un soggetto dal resto della collettività. Contemporaneamente, però, lo rende parte di una comunità più ampia: la discendenza familiare. Per chi viene abitualmente estromesso dal corpo sociale e simbolico della nazione, percepire la presenza di una memoria collettiva inscritta nel proprio nome può costituire un punto di riferimento e una fonte di forza. La questione del nome è il perno

³¹¹ Cfr. Ripanti 2020a.

³¹² Cfr. Ripanti 2020a.

³¹³ Cfr. Ripanti 2020a.

³¹⁴ Cfr. Moïse 2019, pp. 38–9.

su cui Djarah Kan ha impiantato la sua sezione di *Future* (intitolata, precisamente, *Il mio nome*). Così descrive la potenza celata dietro il «nome segreto degli antenati»:

È il nome che ti permette di stare con la tua famiglia e con i tuoi antenati sempre, ovunque tu vada. Puoi vivere anche alla fine del mondo, da sola e senza nessuno, ma quel nome ti ricorderà sempre da dove vieni e dove puoi arrivare. Hai capito? Non un nome europeo per non dare fastidio ai bianchi quando devono imparare come pronunciare il tuo nome, ma un nome segreto, soltanto tuo, nostro e di nessun altro. Un nome di potere che ti fa guardare avanti, e che ti tiene insieme tutto. Dio, i tuoi antenati, il tuo futuro³¹⁵.

Il nome degli antenati può restituire una sensazione di unione e di comunità, aiutare a lenire sofferenze e isolamento sociale. A chi non conosce le proprie origini, offre uno spunto per approfondirle, dando così uno strumento per contrastare le stigmatizzazioni interiorizzate:

Se sapessi qual è il mio vero nome. non mi arrabbierei più con chi mi chiama negra. Se sapessi da dove viene il mio vero nome l’Africa non sarebbe solo il sinonimo di tutto ciò che mi fa vergognare³¹⁶.

Talvolta sono i stessi genitori (africani o afrodiscendenti) a scegliere per i figli nomi italiani o “italianizzati”, sperando di agevolare il processo di inclusione o, quantomeno, di risparmiare ulteriori disagi³¹⁷. È il caso di Alesa Herero (all’anagrafe “Alessandra”), del suo personaggio Matimba (“Matilde”) e di Djarah Kan (“Emanuela”). Tanto Alesa Herero quanto Djarah Kan hanno successivamente scelto i propri nomi d’arte attingendo alla memoria familiare (“Kan” ed “Herero” derivano dal nome dei *clan* di origine dei genitori). Entrambe ritengono passaggi essenziali del processo di liberazione sia la riappropriazione delle radici africane attraverso la rinominazione, sia la possibilità di scegliere da sé come

³¹⁵ Kan 2019, p. 61.

³¹⁶ Kan 2019, p. 63.

³¹⁷ Cfr. Herero – Kan 2021; Uyangoda 2019.

essere chiamate – e non accettare compromessi o varianti “comode”³¹⁸. Nelle parole di Djarah Kan:

Insistete. Obbligate la gente a pronunciare bene i vostri nomi. A includere nelle loro mappe geografiche anche il resto del Mondo che vi portate dietro. Non vi chiamate Mario o Giovanna, solo perché i bianchi si scocciano di pronunciare i vostri nomi con scuse come “sono troppo complicati”. Anche Mario è complicato da pronunciare, per uno che per tutta la vita ha ascoltato suoni e accenti diversi³¹⁹.

Nel già citato racconto *Il mio nome*, l’autrice afferma il ruolo oppositivo che un nome può esercitare nei confronti di codici normativi. Attraverso lo sguardo della giovane Elisabeth, il lettore assiste e partecipa al clima di tensione venuto a crearsi nella sua famiglia a causa della visita imminente di una zia proveniente dal Ghana. Da lì, madre e padre sono migrati in Italia ormai da molti anni, e ora hanno un nuovo lavoro, una nuova casa, nuove abitudini, e hanno generato una figlia che di ghanese non ha neanche il nome (“Elisabeth”, appunto). Un’attenzione particolare viene rivolta alla casa³²⁰ in cui vive la famiglia. La narratrice ritrae uno spazio angusto, modesto, dotato di mobili usati ed elettrodomestici malfunzionanti, decisamente in contrasto con l’immagine di opulenza che i genitori (in particolare, il padre) tentano di trasmettere all’ familiari in Ghana. Preoccupato per la visita della zia è, infatti, soprattutto il padre, per il quale la casa è contemporaneamente motivo di orgoglio e fragilità:

³¹⁸ Cfr. Herero – Kan 2021.

³¹⁹ Kan 2020.

³²⁰ Nel racconto il termine ricorre sette volte in nove pagine, e sta a indicare tanto il Ghana (scritto con la maiuscola: «Casa», p. 57) e l’abitazione ghanese (p. 60), quanto l’appartamento in cui vivono Elisabeth e i genitori – *setting* della narrazione³²⁰. Tuttavia, ho inserito tale rappresentazione domestica in questo paragrafo (e non in *Cercare e concepire la «casa»*), poiché si tratta di una descrizione piuttosto diversa da quelle precedentemente prese in esame. In questo caso, la “casa” non tematizza la questione dell’appartenenza, bensì costituisce un simbolo e uno specchio degli effetti che l’assimilazione culturale forzata produce nelle identità dei migranti e dei loro discendenti.

Papà è nudo in questa casa, la *sua* casa. Tutto quello che papà ha potuto estorcere all'Europa sarà qui esposto in pubblica piazza. Giudicato, sondato, soppesato. Dice sempre che a lui non interessano i giudizi degli altri neri, perché lui vive in Italia e gli basta e avanza per dimostrare loro che ce l'ha fatta³²¹.

Lo squallore e l'ospitalità della casa riflette la condizione sociale entro cui la famiglia di Elisabeth è stata relegata dalla società italiana: marginalità, miseria economica e assimilazione forzata. Costretti ad adattarsi alle abitudini culturali italiane³²², i genitori ora mangiano «schifezze», bevono birra, guardano commedie «da quattro soldi» e non onorano gli antenati³²³. Qui la casa non identifica il "rifugio", ovvero uno spazio privato e un nucleo identitario che i soggetti marginalizzati tentano di preservare intatto dalle forme di regolazione sociale; rappresenta, piuttosto, l'effetto che un sistema coercitivo può avere sull'identità di "altri" soggetti culturali, perché naturalizzati come a-normali³²⁴. Essi sono costretti in «mondi insopportabili e pieni di insidie»³²⁵, vengono indotti a rendersi invisibili, a nascondere le proprie origini fino a perderne la memoria. Tale condizione viene resa evidente, per contrasto, dalla figura della zia, una donna opulenta, vestita di colori accesi e gioielli scintillanti; essa impone orgogliosamente la propria presenza occupando spazio e trasgredendo alla norma somatica nazionale – norma che esorta i corpi (soprattutto neri e/o femminili) ad assottigliarsi, a restringersi per non dare fastidio e a nascondere le differenze (estetiche e culturali). Detentrici simbolica della ricchezza e della memoria culturale ghanese, la zia accentua per contrasto l'esilità del corpo della madre e della figlia – segno di una contrazione tanto fisica quanto metaforica –, e l'impoverimento culturale inscritto nello spazio domestico:

³²¹ Kan 2019, p. 58.

³²² Perlomeno quelle attribuite allo stereotipo dell'italiano.

³²³ Kan 2019, p. 64.

³²⁴ Cfr. Borghi 2009; Pustianaz 2004.

³²⁵ Kan 2019, p. 63.

Rispetto alla mamma è grossa e solida, la sua energia mette tutto in disordine, ogni cosa è sottosopra dove passa lei.

[...] Mi sembra di vederli quasi sbiaditi, quell'uomo e quella donna uniti in matrimonio che chiamo genitori, e che spariscono amalgamandosi nel nulla più completo che rappresenta l'arredo povero e sciatto di casa nostra, a cui hanno deliberatamente legato la loro dignità di esseri umani³²⁶.

L'oppressione interiorizzata dalli genitori ha impedito la trasmissione generazionale della memoria. Vittime della «magia dei bianchi», hanno ricostruito il loro futuro in Italia «alla maniera occidentale»³²⁷. Tuttavia, il sacrificio dell'identità culturale prodotto dal processo di assimilazione forzata non ha portato a un miglioramento della qualità di vita o all'accesso di determinati diritti e privilegi.

Recuperare le radici culturali (anche attraverso la ri-nominazione) significa non solo individuare gli elementi indispensabili alla strutturazione del sé e del proprio futuro (un percorso di riappropriazione che coincide con la liberazione dai condizionamenti interiorizzati), ma anche compiere un'azione radicalmente sovversiva nei confronti di un sistema che spinge alla cancellazione delle differenze. Il «nome segreto degli antenati»³²⁸ viene presentato come una sorta di baricentro identitario al quale fare riferimento nel volgersi tanto al passato quanto al futuro («quel nome ti ricorderà sempre da dove vieni e dove puoi arrivare»³²⁹), un nucleo di potere che «fa guardare avanti» mentre «tiene insieme tutto»³³⁰.

È interessante notare come il «vero nome» non venga presentato come una qualità innata del soggetto, ma come una caratteristica da conquistare attraverso un processo. Infatti, alla fine del racconto Elisabeth non ha ancora acquisito il suo («ancora non ho un nome»³³¹).

³²⁶ Kan 2019, p. 59 e p. 64.

³²⁷ Kan 2019, p. 64.

³²⁸ Kan 2019, p. 61.

³²⁹ Kan 2019, p. 61.

³³⁰ Kan 2019, p. 61.

³³¹ Kan 2019, p. 65.

La scelta di (ri)nominarsi, da un lato, risponde al bisogno di liberarsi da definizioni imposte dall'alto e da fuori, dall'altro, vuole porre l'accento sulla natura non innata, ma storica e situata, di nomi e definizioni. In altre parole, vuole mostrare l'identità «non in quanto realtà oggettiva, bensì come terreno mutevole continuamente ridefinito dai discorsi, dalle rappresentazioni e auto-rappresentazioni di specifici soggetti culturali»³³². Ripensare le identità conquistate vuol dire anche «non fermarsi mai a esse come se fossero il punto di arrivo»³³³. Una menzione alla natura processuale dell'autodefinizione appare nel racconto di Alesa Herero, *Eppure c'era odore di pioggia*:

Era sempre stata Razza, poi finalmente Nera, poi si fece Donna e in un altro giorno ancora divenne Queer. E così camminava, sulle sue dita callose e secche e senza temere la strada che avrebbe percorso³³⁴.

La narrazione ripercorre le tappe del lungo, complesso e doloroso percorso di autocoscienza intrapreso dalla protagonista Matimba, tappe che l'hanno portata prima a percepirsi attraverso lo sguardo inferiorizzante dei bianchi («Razza»), poi a conoscersi in quanto soggetto razzializzato, consapevole delle oppressioni di razza subite e portatrice orgogliosa della propria nerezza («Nera»). A causa della pervasività della componente razziale, solo in un secondo momento ha potuto riflettere sulla propria identità di genere, giungendo a identificarsi prima in quanto «Donna», poi «Queer».

Per definirsi, il personaggio attinge al vocabolario dello *hate speech*, adottando una strategia di contro-attacco da svolgersi sullo stesso terreno del linguaggio discriminatorio³³⁵:

³³² Pustianaz 2004, p. 441.

³³³ Pustianaz 2004, p. 443.

³³⁴ Herero 2019, p. 161.

³³⁵ Prima che venisse rivalutato positivamente, anche il termine «*queer*» era parte del linguaggio omofobico: individuava un soggetto sessuale deviato, perverso, anormale (Cfr. Pustianaz 2004, p. 442).

[...] Quel che lei intendeva per *Negra* non sarebbe mai stato compreso nello stesso modo da chi, prima che lei se ne impossessasse, le aveva affibbiato questa identità, da chi aveva costruito questa identità per poi vomitargliela adesso.

Sì, era Negra, era Nera, ma solo da quando l'aveva deciso lei, e lo era nel modo in cui aveva deciso lei³³⁶.

Nel ridefinirsi, Matimba mostra da un lato un netto rifiuto nei confronti delle categorie rigide (il binarismo di genere), dall'altro una specifica presa di posizione politica (la riappropriazione di termini derivanti dal linguaggio razzista e omofobico). Anche la scelta di ri-nominarsi "Matimba Sulé" registra la volontà di riposizionarsi su un piano politico, segnalata dalla scelta di inscrivere nel proprio nome il concetto di "Sud":

Viveva in Portogallo quando decise di cambiare nome. Conobbe un giorno un'anziana signora nera, mozambicana, che a sentire come tutti la nominassero 'Mati' per tutta la conversazione le si rivolse chiamandola Matimba. Quando Mati le disse il suo vero nome la signora le prese la mano e disse: *Os teus olhos dizem que o teu nome è Matimba. Matimba significa Força. Garanto-te filha, nunca tiveste outro nome.*

[...]

Col tempo si rese conto che la donna che stava diventando era piuttosto lontana dalla vecchia Matilde. Quel nome non diceva più molto di lei. Fu allora che si ricordò della signora e pensò di poter diventare Matimba – in fondo 'Mati' era contenuta in Matimba e quindi avrebbe mantenuto entrambe le identità. Quando cominciò con le prime performance pensò che le sarebbe servito anche un cognome. Tutto il suo lavoro era sorto a partire da studi sulle epistemologie del Sud, narrative del Sud, esistenze del Sud. Si ricordò ancora che l'anziana signora era originaria di una zona nota come Sulé, ribattezzata così dalla colonizzazione lusitana perché identificava proprio il punto più a Sud del Mozambico. Così era arrivata Matimba Sulé, nata dentro Matilde, così come Matilde era arrivata a Roma: da dentro un aeroporto o da dentro la città, chissà³³⁷.

³³⁶ Herero 2019, p. 161.

³³⁷ In nota al testo è riportata la traduzione (Herero 2019, p. 163): «I tuoi occhi dicono che il tuo nome è Matimba. Matimba significa Forza. Ti garantisco figlia mia, non hai mai avuto altro nome che questo».

Come per le definizioni o le categorie sociali, anche i nomi possono costituire tanto gabbie quanto sorgenti di forza. Il discrimine sta solo nella prospettiva dalla quale li si elabora – ovvero, nell’origine etero- o autodeterminata.

In un contesto in cui i soggetti culturali “altri” sono esortati ad assimilarsi alla cultura italiana normativa (ivi inclusa l’onomastica), e dunque a nascondere o cancellare gli elementi identitari difforni da tale norma, scegliere un nome evidentemente non italiano rappresenta una strategia di resistenza significativa, ed esprime una precisa visione politica.

A differenza di “Kan” ed “Herero”, “Sulé” non deriva dal nome del clan di appartenenza familiare, bensì dal nome della regione mozambicana da cui proviene quell’anziana signora che, inconsapevole, aveva colpito così profondamente la protagonista. Inoltre, come si legge nel brano riportato (e si desume dalla descrizione della performance con la quale si sarebbe esibita a Roma³³⁸), Matimba è una performer “militante”, che unisce espressione artistica a resistenza politica; il suo lavoro ha avuto origine dagli studi sulle «epistemologie», «narrative» ed «esistenze» del Sud.

Ri-nominarsi sulla base di un concetto geo-politico incoraggia a ripensare l’identità (di cui il nome è in qualche modo portatore) come il prodotto di una scelta deliberata ed espressione di un punto di vista, e non come un fattore innato o biologico.

³³⁸ Nella chiusa del racconto, la narratrice descrive la genesi, il significato e lo svolgimento della performance (cfr. Herero 2019, pp. 165-167). Il perno attorno a cui ruota l’intera esibizione sono i «collari dei suoi antenati schiavizzati», ceduti in prestito dal Museo della Schiavitù di Hull: «Su quei collari lei ci avrebbe danzato, con la forza delle sue dita secche e callose, senza mai calpestarli, onorandoli e celebrandoli a ogni passo» (Herero 2019, p. 166).

CAPITOLO TERZO. Spazi e oppressione

3.1 «Spazi interstiziali dell'intimità coloniale»³³⁹: padri bianchi e figli "meticci"

In *Madri nere, figlie bianche*, Angelica Pesarini ha definito la colonia:

[...] uno spazio a sé stante, in cui entrano prepotentemente nel dibattito ulteriori elementi. Le maggiori categorie di differenziazione negli esseri umani non sono più [...] solo il genere e la classe: assume un'importanza centrale anche la "razza", categoria che ingloba elementi culturalmente e storicamente costruiti quali il sangue (considerato per la sua purezza) e il colore (considerato generalmente in virtù della sua gradazione dal "bianco" al "nero")³⁴⁰.

La divaricazione tra colonizzator3 e colonizzat3 era necessaria al mantenimento delle gerarchie coloniali, e per essere efficace doveva apparire netta e ben identificabile. Per questo motivo, la comparsa dell3 cosiddett3 "meticci"³⁴¹ - soggetti situati negli interstizi del

³³⁹ Pesarini 2014, p. 162.

³⁴⁰ Pesarini 2014, p. 166.

³⁴¹ "Meticcià" e "mulattà" sono i termini utilizzati nell'Italia coloniale per definire l3 figli3 di unioni miste. Ad oggi, tali espressioni vengono considerate e/o percepite offensive e denigratorie, anche se non in maniera unanime dai soggetti interessati (cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014). Entrambi gli aggettivi rimandano al regno animale (non umano): "mulattà" viene da mulo, animale sterile, nato dall'incrocio tra un asino e un cavallo, e "meticcià" generalmente identifica il cane di razza mista (cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/mulatto>; <https://www.treccani.it/vocabolario/meticcio/>; Pesarini in Fernando - Mancuso - Uyangoda 2021). Come il mulo, si pensava che le donne "meticce" fossero sterili (lo spiega Pesarini in Fernando - Mancuso - Uyangoda 2021, <https://www.sullarazza.it/coppie-miste/>, min. 8:20). Nel presente testo, seguo l'esempio di Giulia Barrera e Angelica Pesarini, le quali utilizzano "meticcià" solo in riferimento al linguaggio dell3 colonizzator3 (cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014). Altrove, utilizzo l'espressione "italianə eritreə" ("italo-eritreə" in Barrera 2002), sebbene anch'essa non sia esente da problematicità. Come afferma Barrera, queste definizioni «sembrano avvalorare l'idea che l'identità etnica sia una necessaria conseguenza dei propri ascendenti. Oggi molti italo-

binomio razziale bianco/nero - venne percepita come un vero e proprio pericolo. Essi mettevano in crisi l'ordine coloniale con la loro sola esistenza.

Secondo Giulia Barrera, la concezione italiana della paternità in vigore durante il periodo coloniale ha avuto un ruolo determinante nella costruzione della soggettività "meticcias" all'interno delle colonie italiane in Africa, ivi compresa quella Eritrea³⁴². Per contestualizzare il pensiero di Barrera, è utile ripercorrere brevemente alcuni aspetti che hanno caratterizzato il processo di colonizzazione dell'Eritrea, e in particolare le implicazioni demografiche che tale processo ha prodotto.

Nel 1882, mentre altri paesi europei fortificavano e consolidavano i propri imperi coloniali, l'Italia neo-unificata si apprestava ad acquisire i primi territori sul Mar Rosso, i quali, nel 1890, andarono a costituire la prima colonia italiana: l'Eritrea. Nel corso del tempo, sono stati messi in atto diversi tentativi volti a ridimensionare gli aspetti più brutali del

eritrei si considerano italiani, altri si considerano eritrei (soprattutto se vivono in Italia), altri si autodefiniscono, giustappunto, italo-eritrei e altri ancora rifiutano qualsiasi etichettatura etnica»; non è mai superfluo ricordare «il carattere contingente, situazionale e storicamente determinato delle definizioni etniche e razziali» (Barrera 2002, p. 22).

³⁴² Cfr. Barrera 2002.

colonialismo italiano³⁴³, variamente definito “straccione”, “retorico”, “minore”³⁴⁴. A tale scopo, si è parlato anche di imperialismo demografico³⁴⁵.

Tanto i governi liberali quanto quelli fascisti, infatti, erano soliti giustificare le pretese coloniali con l’emigrazione, sostenendo che la costruzione di colonie in Africa Orientale servisse innanzitutto a reindirizzare «la colossale emorragia di forza lavoro»³⁴⁶ che in quei decenni si stava dirigendo verso le Americhe³⁴⁷. Sebbene la giustificazione demografica

³⁴³ A partire dal 1890, l’«ultima arrivata»³⁴³ (Labanca 2002, p. 15) all’interno della competizione coloniale europea, ha formalmente colonizzato Eritrea, Somalia, parte della Libia, Etiopia, le isole del Dodecanneso e Albania. In seguito alle sconfitte subite durante la Seconda guerra mondiale, la nazione ha perso i territori in Africa orientale (1941) e in Libia (1943), per poi ufficializzare, con la firma del trattato di Parigi (1947), la rinuncia di tutte le colonie (cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014). Fra gli imperi coloniali europei (se si esclude la Germania), quello italiano è stato il più breve, uno dei più circoscritti geograficamente e dei meno vantaggiosi economicamente; tuttavia, le forme di violenza non sono state di certo meno atroci di quelle esercitate dagli altri imperialismi, né i crimini meno efferati: le campagne coloniali italiane furono caratterizzate da stragi di militari e civili, impiego di gas tossici, repressioni violente delle forme di resistenza, pratiche di tortura, deportazioni, espropriazioni di terre, creazione di campi di concentramento e di sterminio (cfr. Del Boca 2003; Labanca 2002a, 2002b; Lombardi-Diop – Romeo 2014; Volpato 2009). In quasi sessant’anni di storia, il colonialismo italiano ha prodotto danni incommensurabili sui territori e sulle popolazioni colonizzate (cfr. Labanca 2002; Lombardi-Diop – Romeo 2014; Volpato 2009). Inoltre, nonostante le dimensioni esigue dell’impero, esso ricoprì un ruolo fondamentale nella costruzione dell’identità italiana post-unitaria: l’«Oltremare rappresentò politicamente, diplomaticamente, economicamente e persino culturalmente uno dei grandi miti trainanti dell’Italia liberale, e poi soprattutto fascista. [...] gli abitanti del Belpaese proprio sentendo di essere “costruttori di imperi” si sentirono più italiani, e più forti e moderni» (Labanca 2002, p. 25. Corsivo nel testo).

³⁴⁴ Cfr. Labanca 2002b.

³⁴⁵ Cfr. Labanca 2002b, p. 12.

³⁴⁶ Labanca 2002a, p. 200.

³⁴⁷ Gli studi di demografia storica mostrano che l’emigrazione italiana propriamente «coloniale» fu molto meno cospicua di quanto non fosse nelle intenzioni del governo. Lasciando da parte gli *expat* d’oltreoceano, le cifre registrano un numero significativo di italiani residenti nelle colonie africane di altri paesi europei. Nella seconda metà degli anni venti, nelle colonie non italiane della sola Africa mediterranea (Egitto, Tunisia,

dell'espansione italiana «fu più ideologia di propaganda che fatto concreto»³⁴⁸, un'emigrazione prettamente coloniale si è effettivamente verificata. Essa non è stata significativa come nelle intenzioni del governo³⁴⁹ - e, in generale, è da considerarsi all'interno di un movimento migratorio transmediterraneo e transoceanico molto più ampio³⁵⁰ -, cionondimeno ha prodotto mutamenti considerevoli sul piano demografico e sociale.

Determinante è stata la "qualità" – più che la quantità – degli italiani³⁵¹ che arrivavano in colonia: nel 1905, la comunità dei coloni bianchi era composta prevalentemente da uomini sopra i 16 anni e celibi (e se sposati, emigrati da soli)³⁵². Se inizialmente il numero degli italiani residenti in colonia registrati era piuttosto modesto (nel 1905, 1.499), negli anni seguenti esso è andato progressivamente aumentando (nel 1931, 3.688); ciò avvenne non tanto in seguito a un incremento dell'immigrazione, quanto per ciò che Giulia Barrera ha definito «crescita naturale»³⁵³. Infatti, nel 1931, il 40% degli italiani era nato in colonia, e circa

Algeria e Marocco) abitavano più italiani di quanti ce ne fossero in tutte le colonie italiane (cfr. Labanca 2002a, p. 199).

³⁴⁸ Labanca 2002a pp. 201-2.

³⁴⁹ Si consideri che fino al 1935 in Eritrea gli emigrati italiani non furono mai più di 4.000/5.000, laddove nella Tunisia francese, ad esempio, alla fine degli anni venti se ne contavano 97.000 (cfr. Labanca 2002a, p. 199).

³⁵⁰ Nicola Labanca ha messo in luce i punti di contatto tra la storia dell'emigrazione italiana e il colonialismo italiano (cfr. Labanca 2002a; Labanca 2002b). Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo hanno fatto notare come i due fenomeni siano correlati anche cronologicamente: il momento in cui l'emigrazione italiana è divenuto movimento di massa (intorno al 1976) ha preceduto di poco l'inizio del processo di colonizzazione (1882) (cfr. Lombardi-Diop – Romeo 2014).

³⁵¹ Come si chiarisce poco più avanti, essendo i coloni prevalentemente uomini (per lo meno in questa prima fase), si utilizzerà il genere plurale maschile.

³⁵² Cfr. Barrera 2002, p. 23.

³⁵³ Barrera 2002, p. 23.

un terzo di loro dall'unione di un italiano e un'eritrea. Come si avrà modo di approfondire più avanti, fino al 1940 le "meticce" erano annoverate tra le italiane³⁵⁴.

In merito ai rapporti sessuali interrazziali, i governi coloniali (sia liberali che fascisti) hanno mostrato un atteggiamento per molti versi contraddittorio: pubblicamente, li osteggiavano, sostenendo il principio del razzismo biologico secondo cui mescolare bianchi e neri portasse a degenerazione razziale; di fatto, però, li alimentavano attraverso la creazione e la perpetuazione discorsiva del mito della "Venere nera"³⁵⁵.

Gli studi svolti sull'immaginario e sulla rappresentazione in epoca coloniale hanno fatto emergere il repertorio di stereotipi attraverso cui venivano concepite le donne africane. Esse erano ritratte come figure misteriose, più bestiali che umane, caratterizzate da una fame sessuale insaziabile, creature ora terrificanti ora docili, comunque sempre disponibili a essere possedute sessualmente³⁵⁶. L'immaginario ipersessualizzato ed esotizzato delle donne africane era in linea con ciò che Anne McClintock ha definito la «porno-tropics tradition»³⁵⁷, ed era parte integrante del processo di sfruttamento coloniale. Come ha scritto Caterina Romeo (citando anche i lavori di Anne McClintock e Ann Laura Stoler)³⁵⁸:

Nei contesti coloniali l'immaginario legato alla penetrazione di territori misteriosi e sconosciuti era indissolubilmente legato al desiderio di penetrazione del corpo delle donne indigene, considerato altrettanto misterioso e sconosciuto. L'identità nazionale (maschile) italiana si andava costituendo [...] proprio a partire dalla capacità dei maschi italiani di dominare i territori delle colonie e le loro popolazioni anche attraverso politiche sessuali che, di fatto, consentivano ai colonizzatori italiani di sfruttare i corpi delle donne nere attraverso le pratiche della prostituzione e del madamato³⁵⁹.

³⁵⁴ Cfr. Barrera 2002.

³⁵⁵ Cfr. Barrera 2002; Romeo 2018.

³⁵⁶ Cfr. Romeo 2018.

³⁵⁷ Cfr. McClintock 1995.

³⁵⁸ Cfr. McClintock 1995; Stoler 1991, 1996.

³⁵⁹ Romeo 2018, p. 51-2.

Per reclutare nuova forza-lavoro e accrescere la presenza bianca in colonia³⁶⁰, i governi coloniali hanno condotto politiche sessuali volte allo sfruttamento dei corpi delle donne indigene. Stimolati nelle proprie fantasie erotiche, gli uomini italiani venivano portati a trasferirsi nelle colonie, che a tale scopo erano rappresentate alla stregua di «harem colonial[i]»³⁶¹ dove poter appagare desideri sessuali “proibiti”, che in madrepatria non sarebbero stati considerati in nessun modo accettabili³⁶². Giulia Barrera (2008) ha sostenuto che un simile atteggiamento fu più che mai evidente a partire dal 1935, quando il regime fascista diede avvio alla massiccia opera di propaganda razzista: la retorica che accompagnò l’aggressione dell’Etiopia (3 ottobre 1935) alimentò in molti l’idea che violenze e crimini nei confronti dell’3 african3 fossero moralmente legittimi, e che in Italia e in colonia non vigessero gli stessi sistemi di valore³⁶³.

Nell’Italia di oggi, lo stereotipo della venere nera appare ancora ben presente nell’immaginario comune. Spesso i corpi femminili sono ridotti dallo sguardo maschile a oggetti di desiderio sessuale, ma quando si tratta di corpi femminili neri, la reificazione erotica avviene con più insistenza, e assume i tratti specifici del rapporto di dominio coloniale. Come molte altre italiane nere, la giovane autrice Leaticia Ouedraogo sostiene di aver percepito fin da piccola il peso dello sguardo iper-sessualizzante degli uomini italiani, e di essere stata più volte equivocata per lavoratrice sessuale³⁶⁴. Nel racconto *Nassan tenga*

³⁶⁰ Cfr. Barrera 2008, p. 17: «Il regime aveva presentato agli italiani la conquista dell’impero come una soluzione ai problemi di disoccupazione della madrepatria; nel 1935, vennero pertanto inviati in Eritrea 50.000 operai italiani provenienti dalle province con più alto tasso di disoccupazione, per preparare le infrastrutture necessarie all’invasione. Economicamente, non aveva senso importare manovali dall’Italia, ma la logica dell’operazione era politica, non economica».

³⁶¹ Alloula 1987.

³⁶² Cfr. Romeo 2018.

³⁶³ Barrera 2008, pp. 18-9.

³⁶⁴ A tal proposito, si veda l’intervento dell’autrice sul palco del *Next Gen It*, avuto luogo al Teatro India di Roma il 1 giugno 2021 (cfr. <https://video.repubblica.it/tecnologia/dossier/nextgenit-2021/next-gen-it-leaticia-ouedraogo-e-takoua-ben-mohamed-la-nostra-lotta-per-i-diritti/388405/389125?ref=RHTP-BH-I303818289-P3-S9-T1&fbclid=IwAR2eT0y6sBXOOqYvG95GLDZSrI2FKzjCmws0h01iZC6rWT-DTcbMg-0yJUw>). Durante

rivela come per strada venisse importunata regolarmente e in ogni circostanza, anche in pieno giorno, scendendo dall'autobus e indossando lo zaino di scuola:

[...] quando sei una ragazza nera e scendi dal pullman, che tu abbia uno zaino, una borsa o un bambino, quei vecchi uomini in macchina si avvicinano come dei cocodrilli che spiano una preda per ore, ti fissano con uno sguardo losco e vorace, ti osservano con insistenza, e quando ti giri e i vostri sguardi si incrociano, gesticolano. Abbassano i finestrini. Muovono la testa, invitandoti³⁶⁵.

Questi uomini fanno parte della categoria di persone che altrove l'autrice definisce ironicamente «presbiteri e miopi epidermici: quelli che non vedono oltre la nostra melanina»³⁶⁶. L'abitudine di associare la nerezza femminile alla prostituzione sembra essere un'operazione talmente automatica da rendere ininfluenti e invisibili tutti quegli elementi contestuali (l'orario, il luogo, la presenza di accessori scolastici o di una figlia piccola) che rendono più che mai evidente l'assurdità della richiesta di ricevere una prestazione sessuale.

Più avanti, Ouedraogo riporta un'altra circostanza in cui risulta evidente il permanere di memorie coloniali nel subconscio collettivo italiano:

Quando poi suonavano alla porta e aprivo io e dall'altra parte mi guardavano e mi chiedevano dove fosse mio marito, lo capiva solo papà come il postino sottintendesse che io, a undici anni, dovessi essere necessariamente la moglie di mio padre, perché eravamo africani, e lo sanno tutti che gli africani si sposano prestissimo e le spose bambine in Africa sono una cosa comunissima [...]³⁶⁷.

La convinzione – piuttosto diffusa – secondo cui nei paesi un tempo colonizzati dagli italiani le bambine si sposassero abitualmente molto presto è frutto di una strategia

l'incontro, Ouedraogo ha raccontato di essere stata scambiata per lavoratrice sessuale, per la madre di suo fratello e per la moglie di suo padre fin dall'età di undici anni, quando si è trasferita in Italia per il ricongiungimento familiare.

³⁶⁵ Ouedraogo 2019, p. 109-110.

³⁶⁶ Ouedraogo 2019, p. 105.

³⁶⁷ Ouedraogo 2019, p. 105.

discorsiva volta a giustificare e dissimulare le innumerevoli forme di stupro sistemico perpetrato dai colonizzatori italiani sui corpi delle bambine indigene³⁶⁸.

Nonostante l'enorme lavoro svolto negli ultimi decenni, esistono ancora molte lacune statistiche in merito ai crimini compiuti in colonia. Ciò in parte è dovuto alla ritrosia della società italiana a deporre interpretazioni benevole e autoassolutorie del passato coloniale, e in parte deriva dal deliberato tentativo messo in atto dai governi coloniali di occultare ogni forma di testimonianza scritta. Operando «un ferreo sistema di censura»³⁶⁹, gran parte delle informazioni relative ai crimini compiuti in colonia non sono state registrate o sono andate distrutte, nel tentativo di mantenere all'oscuro tanto la società italiana quanto quella internazionale³⁷⁰.

Non esistono dati precisi, ad esempio, sull'entità delle violenze sessuali perpetrate sui corpi di donne e bambine indigene. Tuttavia, un gran numero di testimonianze orali e alcune fonti d'archivio (sulle quali hanno lavorato studiose come Giulia Barrera, Angelica Pesarini, Nicoletta Poidimani, Barbara Sòrgoni e Giulietta Stefani) hanno ampiamente mostrato come lo stupro fosse una pratica diffusa al limite del sistematico, rimasta sempre impunita, anche quando erano coinvolte minori³⁷¹.

In epoca coloniale, i governi italiani hanno mostrato atteggiamenti contrastanti – oltre che per le unioni sessuali interraziali – anche in merito alla numerosa progenie “meticcias” che da tali unioni proveniva. Per trattare quello che veniva considerato un problema politico e ideologico (si parlava di «piaga del meticciato»³⁷²), furono messe in atto strategie retoriche, politiche e legislative diverse, talvolta in reciproca contraddizione.

Le “meticcias” venivano percepite come un rischio per la stabilità delle gerarchie coloniali, il cui mantenimento – come già detto – poteva essere garantito solo operando una chiara separazione tra colonizzatori e colonizzati. Al fine di neutralizzare ogni forma di ibridismo,

³⁶⁸ Cfr. Romeo 2018; Volpato 2009.

³⁶⁹ Volpato 2009, p. 112.

³⁷⁰ Cfr. Volpato 2009, p. 112.

³⁷¹ Cfr. Volpato 2009.

³⁷² Così definita dal governo fascista (Barrera 2002, p. 44).

i governi coloniali ricorsero a due differenti sistemi di classificazione razziale i quali in maniera speculare concorrevano al medesimo obiettivo di separazione: inizialmente venne applicata la pratica di assimilare l3 meticc3 nelle fila dell3 italian3, seguendo il criterio di discendenza patrilineare, successivamente (dopo il 1940³⁷³), prevalse invece il principio del razzismo biologico, secondo cui l3 “meticc3” erano frutto di una degenerazione biologica, e vennero dichiarati suddit3 coloniali³⁷⁴.

Prima del 1940 i governi coloniali incoraggiavano i padri a riconoscere l3 figli3 in modo che ess3 potessero acquisire la cittadinanza italiana. Nel 1933, viene anche introdotta una legge specifica per consentire anche a coloro che non erano stat3 riconosciut3 di poter richiedere la cittadinanza³⁷⁵. Dopo la norma contro le unioni miste (1937)³⁷⁶ e quella che attribuiva all3 italian3 eritrez lo *status* giuridico di suddit3 coloniale (1940), ogni possibilit3 di riconoscimento viene categoricamente negata, e condannati madamato e concubinaggio. Tuttavia i messaggi fascisti rimasero ambigui anche dopo lo spartiacque prodotto dalla guerra d’Etiopia. Interrogando fonti d’archivio e fonti orali, Giulia Barrera ha rilevato come l’incitamento a una «virilit3 imbevuta di violenza e sfruttamento sessuale» convivesse con la celebrazione «di una virilit3 procreativa e di una paternit3 responsabile»:

³⁷³ La legge n. 822 (emanata il 13 maggio 1940) negava agli italiani la possibilit3 di riconoscere l3 figli3 avut3 da africane e di contribuire al loro mantenimento, e assegnava all3 “meticc3” lo stato giuridico di suddit3 colonial3 (cfr. Barrera 2002).

³⁷⁴ Cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014.

³⁷⁵ Cfr. Barrera 2002.

³⁷⁶ La norma di legge contro le unioni miste venne approvata dal Consiglio dei ministri il 19 aprile 1937 (Rdl n. 880). Essa sanzionava soprattutto il madamato (relazioni pi3 o meno durature tra uomini italiani e donne africane), mentre lasciava intendere che i rapporti sessuali occasionali, retribuiti e non, rimanevano leciti. Gianluca Gabrielli ha sostenuto che le leggi razziali contro le unioni miste non intendevano punire il rapporto sessuale in s3, ma «la relazione sessuale che si manifestava collegata ad elementi di affettivit3 che potevano somigliare o ricordare quelli propri dell’unione matrimoniale, come mangiare allo stesso tavolo, dormire nello stesso letto o nella stessa stanza, non allontanarsi dopo l’amplesso, non remunerare la donna per l’atto sessuale» (Gabrielli 2019). L’obiettivo era di contrastare il concubinaggio, l’affettivit3, e la procreazione di “meticci” (cfr. Gabrielli 2019).

[...] Il fascismo incoraggiava l'abbandono paterno e non solo con la propaganda razzista o con la legge sui meticci del 1940, ma anche per il modo in cui configurava i rapporti tra i sessi, incoraggiando arroganza e soverchierie maschili. I messaggi fascisti erano dunque contraddittori; seppure quelli che incentivavano la discriminazione razziale contro le donne africane e la loro prole e propugnavano una virilità imbevuta di violenza e di sfruttamento sessuale furono prevalenti, essi convivsero con altri che celebravano le virtù di una virilità procreativa e di una paternità responsabile, donde la contraddittorietà dell'atteggiamento fascista nei confronti degli italo-eritrei³⁷⁷.

Queste contraddizioni hanno dato vita a modi di sperimentare la paternità a volte anche molto complessi. Barrera ha mostrato come molti padri italiani sostenessero al contempo l'"italianità" e l'inferiorità degli figli "meticci":

Nonostante gli stereotipi negativi sui meticci avessero ampia circolazione già in età liberale, fra gli italiani era anche vivo il senso delle prerogative paterne. Tanto secondo la legge, quanto secondo il senso comune, era la discendenza paterna che faceva di un individuo un italiano. 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. Per questo [...] anche dopo la guerra d'Etiopia, quando una pressante campagna di propaganda razzista dipingeva i meticci nelle tinte più fosche, vi era chi, nelle stesse file fasciste, riteneva che i meticci fossero italiani, meritevoli del riconoscimento e delle cure paterne³⁷⁸.

Ovviamente, il governo coloniale si adoperò con ogni mezzo per impedire unioni interrazziali di segno inverso (donne bianche e uomini neri), dal momento che «le relazioni sessuali e la procreazione interrazziali erano accettabili per i colonizzatori solo quando gerarchie di genere e di razza coincidevano e si rafforzavano reciprocamente»³⁷⁹.

Coloro che riconoscevano, mantenevano economicamente o, talvolta, accoglievano all'interno della propria famiglia i figli avuti dalle unioni con donne eritree non furono

³⁷⁷ Barrera 2002, p. 45.

³⁷⁸ Barrera 2002, p. 26.

³⁷⁹ Barrera 2002, p. 27.

eccezionali benefattori che trasgredivano coraggiosamente alle tendenze vigenti all'epoca (sebbene molti si ritenessero tali)³⁸⁰. Barrera ha mostrato come il senso di paternità percepito da alcuni italiani fosse precisamente in linea con il sistema di pensiero coloniale e patriarcale. Per quanto profondo potesse essere l'affetto sperimentato da alcuni padri nei confronti dell3 figli3, quasi mai esso veniva a coincidere con un modo diverso di comportarsi e di considerare le madri. Essi operavano una «netta distinzione concettuale»³⁸¹ tra il rapporto intrattenuto con la figlia e quello avuto con la madre, che rimase imperniato sulla relazione di potere coloniale³⁸².

Inoltre, sostenere l'italianità dell3 figli3 significava negare *in toto* il ruolo della madre nell'attribuzione e nella trasmissione di tratti identitari. Agli occhi di un italiano il riconoscimento appariva forse possibile solo a costo di operare la completa rimozione di ogni componente africana, compreso il legame con la madre³⁸³. In *Madri nere, figlie bianche*, Angelica Pesarini ha richiamato l'attenzione sugli «effetti mutilanti»³⁸⁴ che il dominio maschile coloniale ha provocato nei rapporti madre-figlia³⁸⁵.

Occorre sottolineare come l'abbandono paterno costituisse comunque il comportamento di gran lunga più diffuso, soprattutto fra coloro che risiedevano in colonia per periodi circoscritti³⁸⁶. Molti, per mettersi a posto la coscienza, collocavano la figlia all'interno di brefotrofi pensati *ad hoc*, gestiti da missionari cattolici: luoghi deputati al sostentamento, all'istruzione e al controllo di tutt3 quell3 “meticc3” che erano stat3 abbandonat3 dai padri³⁸⁷.

³⁸⁰ Cfr. Barrera 2002.

³⁸¹ Barrera 2002, p. 29.

³⁸² Cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014.

³⁸³ Cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014.

³⁸⁴ Pesarini 2014, p. 167.

³⁸⁵ Cfr. Pesarini 2014.

³⁸⁶ Cfr. Barrera 2002.

³⁸⁷ Il romanzo *Nuvole sull'equatore. Gli italiani dimenticati. Una storia* di Shirin Ramzanali Fazel (cfr. Fazel 2010) affronta il tema della stigmatizzazione dell3 “meticc3” in Somalia nel periodo dell'amministrazione fiduciaria italiana (AFIS, 1950-1960), periodo durante il quale sono nat3 un grande numero di bambin3 italiani

Alcuni di loro lasciavano i figli in questi istituti, pagavano le prime rette, e poi sparivano. Altri, invece, li abbandonavano definitivamente, e allora erano le madri stesse a rivolgersi a tali istituti, sia per assicurare loro un'istruzione³⁸⁸, sia perché anche presso la comunità tigrina³⁸⁹ la discendenza paterna stabiliva l'identità culturale e nazionale del figlio – in una «convergenza patrilineare» tra colonizzatori e colonizzati³⁹⁰.

Intorno agli anni venti, i italiani eritrei abbandonati dai padri aumentarono al punto da diventare una questione politica e di “ordine pubblico”. I governi coloniali presero a demandare ai missionari dei brefotrofi il compito di rintracciare i padri scomparsi, per indurli a riconoscere i figli e sostenerne le spese³⁹¹. Come ha messo in luce Barrera, la corrispondenza tra i padri e i responsabili dei collegi fa emergere tutti i sentimenti contrastanti che si agitavano nelle coscienze dei primi, che «privatamente ammettevano la propria paternità ma pubblicamente la negavano; che volevano sottrarre i figli alle madri affinché ricevessero un'educazione italiana, ma non erano disposti a riconoscerli legalmente (e quindi a fargli avere la cittadinanza italiana) e a farsi carico del loro sostentamento; che volevano salvarsi l'anima e allo stesso tempo salvare le proprie convenienze sociali»³⁹². È a partire da materiale di archivio simile che Angelica Pesarini ha realizzato il racconto incluso nell'antologia *Future*.

In *Non s'intravede speranza alcuna*, la lettrata segue i passi di una giovane ricercatrice che lascia «l'Isola Grigia»³⁹³ per dirigersi ad Asmara, spinta dal desiderio di comprendere il filo

somali. Il romanzo ripercorre la storia di Giulia, una bambina “meticcias” abbandonata dal padre e cresciuta in un brefotrofo, fino al suo insediamento in Italia in seguito alla presa del potere di Siad Barre in Somalia.

³⁸⁸ Tali istituti erano gli unici luoghi dove eritrei e meticcias potevano ricevere una qualche forma di istruzione (cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014).

³⁸⁹ Gruppo etnico dominante in Eritrea (cfr. Barrera 2002).

³⁹⁰ Barrera 2002, p. 22.

³⁹¹ Cfr. Barrera 2002, pp. 40-1.

³⁹² Barrera 2002, p. 25.

³⁹³ Pesarini 2019, p. 70.

che lega l'Eritrea all'Italia ripercorrendo «le storie di chi, quella Storia, l'aveva vissuta sulla sua pelle, letteralmente»³⁹⁴.

Dai documenti contenuti in una cartella conservata nell'archivio del brefotrofo di Asmara, la protagonista-ricercatrice conosce la storia di Maddalena³⁹⁵, una bambina nata nel 1913 da un italiano (un certo "S. M.") e un'eritrea (mai menzionata³⁹⁶). Tra i documenti conservati nella cartella, vi sono una fotografia di Maddalena datata 1928, alcune missive dattiloscritte risalenti al 1931 (che registrano la corrispondenza tra il segretario del Vicario apostolico e la Regia Delegazione di Addis Abeba), una missiva del 1933 indirizzata alla Direzione Affari Civili e Politici, dei fogli ricoperti di annotazioni risalenti al medesimo periodo, e infine una lettera firmata dal padre indirizzata a Maddalena e al fratello Gabriele (anche lui ricoverato nell'istituto)– lettera sequestrata dall'istituto e mai fatta recapitare all3 destinatari³⁹⁷.

Se posta a confronto con quanto scritto negli altri documenti, la lettera scritta dal padre fa emergere i segni di quella paternità contraddittoria a cui faceva riferimento il saggio di Barrera. Dalla corrispondenza ufficiale, sappiamo che il padre di Maddalena e Gabriele ha, in un primo momento, confermato il riconoscimento dell3 figli3 e pagato le prime rette

³⁹⁴ Pesarini 2019, p. 70. È probabile che il racconto rielabori narrativamente l'esperienza autobiografica di Pesarini, la quale nel 2012 si trovava ad Asmara a svolgere delle ricerche sul campo nell'ambito del proprio progetto di dottorato (conseguito presso il Centre for Interdisciplinary Gender Studies all'Università di Leeds, in Inghilterra, verosimilmente l'«Isola Grigia» del racconto). Lo studio di dottorato fa parte di un più ampio progetto di ricerca che mira a indagare i processi di costruzione e negoziazione intergenerazionale di identità femminili afrodiscendenti nell'Italia coloniale e postcoloniale. Da novembre 2011 a marzo 2012 la fase di ricerca (durata complessivamente nove mesi) si è svolta in Eritrea, dove sono state raccolte storie di vita italiane eritree nate nelle ex-colonie prima o durante le leggi razziali (1937-1940) (cfr. Pesarini 2014).

³⁹⁵ L'autrice ha dissimulato il vero nome della bambina per tutelarne la privacy, scegliendo un nome di fantasia che ne rispetti l'origine italiana (come ha fatto anche in Pesarini 2014).

³⁹⁶ Tale omissione segnala quel processo di neutralizzazione della madre (e di tutto ciò che essa rappresenta) di cui si è fatto menzione precedentemente.

³⁹⁷ Cfr. Pesarini 2019.

dell'istituto, e successivamente deciso di interrompere i versamenti, negando la paternità – per ess3, scrive, era un «semplice benefattore»³⁹⁸.

Fin qui, sembrerebbe avere a che fare con una configurazione “tipica” della paternità coloniale: un padre che vuole abbandonare l3 figli3 e, contemporaneamente, «mettersi a posto la coscienza»³⁹⁹ provvedendo a una qualche forma di sostentamento economico; un italiano cattolico che agisce sperando di «salvarsi l’anima e allo stesso tempo salvare le proprie convenienze sociali»⁴⁰⁰. Atteggiamenti che sembrano suggerire l’assenza di reale attaccamento affettivo. Eppure la lettera segnala sentimenti molto diversi, tanto che la protagonista, leggendola, è stata «commossa nel profondo»⁴⁰¹.

La lettera è intrisa di diminutivi e vezzeggiativi; si apre con «Carissimi bambini, / mia cara Maddalena e mio caro Gabriele», e si chiude con «Vi bacio teneramente, / vostro Padre»⁴⁰²; riporta giustificazioni e professioni di rammarico per l’assenteismo del passato; promette, per il futuro, maggior sostegno economico e «una corrispondenza assolutamente regolare»⁴⁰³.

La lettera permette di apprezzare la presenza di un reale sentimento di paternità (la maiuscola di «Padre»⁴⁰⁴ indica il rilievo conferito a questo ruolo), nonostante i pregiudizi razziali verso la categoria e la quasi totale assenza di contatti effettivi (Maddalena e Gabriele sono stat3 collocat3 nei brefotrofi all’età di circa 6 e 5 anni). Come ha fatto notare Barrera, una parte degli uomini italiani si trasferivano nelle colonie con un bagaglio di bisogni affettivi complessi, e talvolta in quei luoghi cercavano la soddisfazione di un’esperienza, la paternità, ritenuta essenziale per la piena realizzazione del “maschio”. Nelle parole di Barrera:

³⁹⁸ Pesarini 2019, p. 71.

³⁹⁹ Barrera 2002, p. 25.

⁴⁰⁰ Barrera 2002, p. 25.

⁴⁰¹ Pesarini 2019, p. 76.

⁴⁰² Pesarini 2019, pp. 75-6.

⁴⁰³ Pesarini 2019, p. 75.

⁴⁰⁴ Pesarini 2019, p. 76.

[...] la paternità [è] stato uno degli elementi che determinarono l'atteggiamento riguardo ai meticci, dei colonizzatori da un lato e dei colonizzati dall'altro, e che informarono la stessa politica governativa. Non solo di sessualità si sostanziava la mascolinità degli uomini bianchi in colonia: per molti, anche la paternità era una parte importante della propria realizzazione come uomini. Per una minoranza, ma per una significativa minoranza, il desiderio di paternità fu appagato grazie ai figli avuti dalle donne colonizzate. Tali figli permisero inoltre ai colonizzatori di costruirsi in colonia una vita affettiva soddisfacente. Parlare di paternità o di bisogni affettivi non significa dare una rappresentazione edulcorata o romantica del colonialismo, ma cogliere la complessità dei bisogni che gli uomini occidentali portarono con sé in colonia. Del resto, non solo gli obiettivi materiali, ma anche quelli emotivi possono essere perseguiti con modalità coloniali. Gli uomini italiani affermavano le proprie prerogative come colonizzatori non solo quando abbandonavano i figli alle madri eritree, ma anche quando marginalizzavano le madri e asserivano la piena ed esclusiva italianità dei propri figli. Si trattava, in entrambi i casi, di paternità coloniali⁴⁰⁵.

Barrera ha chiarito che parlare di affettività non equivale a sminuire la violenza esercitata dagli uomini italiani nelle colonie, al contrario evidenzia come anche gli spazi dell'intimità siano contaminati da violenza e oppressione, quando concepiti in contesti coloniali.

Come insegnano le femministe di seconda ondata, il privato è sostanzialmente un riflesso di ciò che avviene nel contesto pubblico, e i rapporti madre-padre e genitore-figli sono attraversati, condizionati e plasmati dalle dinamiche politiche, culturali e sociali messe in pratica in uno spazio collettivo.

⁴⁰⁵ Barrera 2002, p. 46.

3.2 Dispositivi di controllo: brefotrofo e bianchezza normativa

L'odierna Asmara è nata da una coercizione applicata anche su un piano architettonico. Non che prima dell'arrivo dell'italiano il territorio fosse disabitato o privo di edificazioni di una certa elaborazione, ma la struttura portante della città, con il suo tracciato viario geometrico e gli edifici in stile razionalista, sono il frutto di un'imposizione coatta e totalmente indifferente alla configurazione preesistente e alla eterogeneità delle identità territoriali.

In precedenza, capitale e centro urbano più popoloso dell'Eritrea era Massawa, mentre la zona di Asmara riuniva tre villaggi abitati da una pluralità di gruppi etnici e culturali⁴⁰⁶. Dall'inizio del Novecento, e soprattutto a partire dalla fine degli anni venti, viene avviato un imponente sviluppo edilizio il cui esplicito tentativo è di «far abbandonare ad Asmara l'aspetto di villaggio, per darle un'immagine di capitale»⁴⁰⁷.

Gli italiani hanno stravolto il paesaggio asmarino e imposto il proprio modello urbano – la griglia ortogonale e gli edifici in stile razionalista –, costringendo entro linee semplici, razionali e geometricamente ordinate il “disordine”, la complessità e l'eterogeneità del villaggio preesistente⁴⁰⁸.

Trapiantando asetticamente i propri modelli formali, l'AOI intendeva creare uno spazio funzionale all'imposizione, al mantenimento e alla rappresentazione simbolica dell'egemonia italiana sul territorio, e allo stesso tempo riprodurre un *habitat* familiare per i coloni che vi si stanziavano⁴⁰⁹. Come mostra un passaggio del racconto di Angelica Pesarini, questa familiarità risulta evidente ancora oggi:

⁴⁰⁶ Cfr. Barrera 2008; Barrera 2011, p. 95.

⁴⁰⁷ Teklè 2008, p. 60.

⁴⁰⁸ Cfr. Zagnoni 1993, p. 151.

⁴⁰⁹ Cfr. Teklè 2008.

«Asmara, bell'Asmara. Asmara colonia primogenita. La perla dell'Impero. "Vedrai, ti sembrerà di stare in Italia!" le aveva detto con orgoglio un'anziana signora eritrea conosciuta in aereo»⁴¹⁰.

La struttura urbana della città offre un punto di osservazione privilegiato per seguire la costruzione del modello coloniale italiano in Eritrea⁴¹¹. Per i governi coloniali la città costituiva sia lo «strumento»⁴¹² più efficace per radicare il proprio potere sul territorio (con la costruzione delle sedi del potere) e per controllare le abitanti operando la segregazione domiciliare⁴¹³, sia il «simbolo»⁴¹⁴ più esplicativo della nuova gerarchia sociale⁴¹⁵. Oltre a impedire la coabitazione e la mescolanza, la configurazione urbana era stata infatti pensata anche per raffigurare la superiorità dell colonizzatore sulle colonizzate, e pertanto «la legittimità della sottomissione di questi ultimi»⁴¹⁶.

La compartimentalizzazione della città riproduceva quella operata sui gruppi umani che lo abitavano. In *Sorvegliare e Punire*, Michel Foucault afferma che il potere disciplinare opera anzitutto attraverso la ripartizione e «la messa in quadro»⁴¹⁷ dei soggetti: «ad ogni individuo, il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo»⁴¹⁸.

⁴¹⁰ Pesarini 2019, p. 69.

⁴¹¹ Cfr. Barrera 2008, p. 13.

⁴¹² Zagnoni 1993, p. 150.

⁴¹³ Come ha mostrato Giulia Barrera, i piani regolatori varati nei primi due decenni (1908, 1914) prevedevano la suddivisione di Asmara in tre aree residenziali: la prima era destinata esclusivamente ai bianchi (italiani o europei); la seconda permetteva una convivenza mista (ma di fatto risultava economicamente inaccessibile alla maggior parte dell eritreo); e la terza era destinata alle suddite coloniali. Quest'ultima era la zona più fatiscente: priva di legislazioni adeguate in merito a criteri di edificazione, le costruzioni erano particolarmente precarie e malmesse. Questi modelli riproducevano nello spazio la subordinazione dell eritreo (cfr. Barrera 2008, pp. 14-5).

⁴¹⁴ Zagnoni 1993, p. 150.

⁴¹⁵ Cfr. Zagnoni 1993.

⁴¹⁶ Barrera 2008, p. 13.

⁴¹⁷ Foucault 2014, p. 170.

⁴¹⁸ Foucault 2014, p. 155.

Simili operazioni rispondevano anzitutto a un bisogno di controllo sociale. Barrera ha ricordato come la memoria della disastrosa sconfitta militare contro l'impero etiope ad Adua (1896) - un *unicum* nella storia del colonialismo in Africa - abbia favorito l'emergere di idiosincrasie e ansie securitarie, in quanto una nuova sconfitta contro l'Etiopia avrebbe sancito, di fronte alla comunità internazionale, il «suicidio politico» dell'Italia⁴¹⁹. I governanti italiani erano certi che una rivolta anticoloniale eritrea avrebbe indotto l'esercito etiopico a intervenire; di conseguenza, evitare ribellioni eritree costituiva un'assoluta priorità⁴²⁰.

Per mantenere il controllo su una comunità è necessario distribuire, registrare, gerarchizzare, ma soprattutto individuare e minimizzare «le pluralità confuse, massive o sfuggenti»⁴²¹. In questo quadro, è chiaro il motivo per cui la presenza dell'«*meticc*», la cui pelle rappresentava una violazione del binarismo bianco/nero, creasse tanto disagio nei circoli governativi. Come ha sostenuto Angelica Pesarini, «l'incarnazione «*meticc*» appariva «ambigua e pericolosa in quanto situata nell'utero del corpo-Nazione»⁴²², in un momento in cui la bianchezza italiana si andava costruendo proprio a partire dalla contrapposizione con la nerezza dell'africano delle colonie⁴²³.

Benché la gran parte dei padri italiani tendesse a negare la presenza di legami di sangue, i tratti fenotipici dell'«*meticc*» erano sufficienti a dichiarare il contrario. Inoltre, in un contesto ristretto come la colonia «tutti sapevano chi era figlio di chi»⁴²⁴, e soprattutto lo sapevano i eritrei, i quali - condividendo il principio della discendenza paterna - giudicavano negativamente quegli italiani che abbandonavano i figli. Tutto questo costituiva un problema non irrilevante «per un'amministrazione coloniale impegnata nella

⁴¹⁹ Barrera 2008, p. 12.

⁴²⁰ Cfr. Barrera 2008, p. 12; Negash 1987.

⁴²¹ Foucault 2014, p. 155.

⁴²² Pesarini 2014, p. 168.

⁴²³ Cfr. Pesarini 2014; Romeo 2018.

⁴²⁴ Barrera 2002, p. 39.

costruzione e salvaguardia del “prestigio” italiano – pilastro dell’edificio coloniale»⁴²⁵. Un governatore coloniale degli anni dieci ha infatti scritto:

[...] pel prestigio che deve circondare la razza dominante di fronte all’elemento indigeno, non può ammettersi, né tollerare che un essere nelle cui vene scorre sangue bianco e del quale fisicamente ha molti caratteri, debba seguire la sorte più triste dell’indigeno, quella dell’indigeno abbandonato⁴²⁶.

Il timore dei governi coloniali in merito alla presenza dell’italiano eritreo derivava anche dalla diffusione di una serie di stereotipi negativi sul loro conto: si riteneva che essi ereditassero «il peggio di entrambe le razze»⁴²⁷, e che per questo fossero «fonte di disordine sociale e fomentatori di ribellione»⁴²⁸. Non a caso vennero svolti dei censimenti demografici atti a verificare, non solo l’entità numerica dell’etnico (riconosciuti e non), ma anche la loro condotta⁴²⁹.

Attribuire la cittadinanza italiana all’etnico era da un lato mirata a neutralizzare pericolosi ibridismi identitari, e dall’altro risultava funzionale al controllo di questa categoria di soggetti considerata “biologicamente” incline a opporre resistenza e istigare a rivolte. Tuttavia, queste manovre legislative si rivelarono insufficienti a risolvere il problema: i padri che confermavano la paternità rimanevano una minoranza, mentre il numero dei nati cresceva rapidamente.

Le figlie non riconosciute si ritrovavano esclusi da entrambe le comunità, e spesso finivano a vivere per strada. Il governo coloniale non poteva ammettere che un numero così elevato di etnici esponesse le proprie “problematiche” fattezze alla vista di tutti. Intorno agli anni ‘20, dunque, furono erogati finanziamenti volti a realizzare delle «ubicazioni

⁴²⁵ Barrera 2002, p. 39.

⁴²⁶ De Camillis 1921, p. 270 (in Barrera 2002, p. 39).

⁴²⁷ Cfr. Barrera 2002, p. 26.

⁴²⁸ Barrera 2002, p. 41.

⁴²⁹ Cfr. Barrera 2002, p. 41.

funzionali»⁴³⁰ (i brefotrofi per “meticci”) per rinchiudere, sorvegliare e confinare questi presunti sovvertitori³. Tali luoghi, erano inoltre utili a «nascondere la vergogna»⁴³¹ che i corpi meticci evocavano: testimonianze della mancata osservanza delle responsabilità paterne (un’onta nella società dei padri famiglia) e dei ripetuti soprusi sessuali perpetrati sulle indigene.

Le funzioni politiche ricoperte dai brefotrofi erano dunque molteplici. Nelle parole di Barrera:

[collocare gli italiani eritrei in tali istituti] evitava il danno di immagine che la presenza di bambini italo-eritrei indigenti causava; rispondeva alle ansie italiane in materia di ordine sociale; compiaceva i missionari, in una fase in cui il governo coloniale intendeva promuovere l’espansione del cattolicesimo in Eritrea; garantiva, infine, che gli italo-eritrei venissero allevati come docili cittadini, rispettosi della legge e dell’ordine costituito⁴³².

Il personale missionario di tali collegi imponeva all³ piccol³ ospiti norme disciplinari molto severe e totale isolamento dalla comunità circostante. L³ bambin³ entravano di solito tra i 5 e i 6 anni, e vi rimanevano fino ai 17; era loro vietato parlare la lingua della madre e avere contatti con la famiglia materna⁴³³; ricevevano un’educazione rigorosamente italiana ma parallelamente erano portat³ a sviluppare un profondo senso di inferiorità⁴³⁴.

⁴³⁰ Foucault 2014, p. 156.

⁴³¹ Pesarini 2019, p. 70.

⁴³² Barrera 2002, p. 42.

⁴³³ All³ bambin³ era vietato far visita alla madre anche durante le vacanze estive o le ricorrenze festive. Le uniche eccezioni consentite erano in caso di decesso della madre o di un altro membro vicino (cfr. Pesarini 2019, p. 73) Alla madre, invece, veniva concessa al massimo una visita mensile (cfr. Barrera 2002; Pesarini 2014).

⁴³⁴ Cfr. Barrera 2002, p. 42.

A ricevere un'educazione particolarmente rigida erano le bambine: oltre a dover seguire queste regole, erano costrette a servire le suore in ogni mansione domestica (cucina, lavanderia, giardinaggio, commissioni, etc.)⁴³⁵.

Come sostiene Foucault, gli istituti disciplinari che praticano la clausura e l'isolamento degli individui, come i collegi, svolgono un ruolo essenziale all'interno delle strutture di potere, e cooperano al loro mantenimento⁴³⁶. Il potere disciplinare che tali istituti incarnano lavora per rendere un corpo non solo docile, ma anche «addestrato», utilizzabile per i propri scopi e per la conservazione dello *status quo*. I corpi della reclusi sono tanto l'«oggetto» quanto lo «strumento» dell'esercizio del potere:

Il potere disciplinare è un potere che, in luogo di sottrarre e prevalere, ha come funzione principale quella di «addestrare» o, piuttosto, di addestrare, per meglio, [sic] prelevare e sottrarre di più. Non incatena le forze per ridurle, esso cerca di legarle facendo in modo, nell'insieme, di moltiplicarle e utilizzarle. Invece di piegare uniformemente e in massa tutto ciò che gli è sottomesso, separa, analizza, differenzia, spinge i suoi processi di scomposizione fino alle singolarità necessarie e sufficienti. Esso «addestra» le moltitudini mobili, confuse, inutili, di corpi e di forze in una molteplicità di elementi individuali - piccole cellule separate, autonomie organiche, identità e continuità genetiche, segmenti combinatori. La disciplina «fabbrica» degli individui; essa è la tecnica specifica di un potere che si conferisce gli individui [sic] sia come oggetti sia come strumenti del proprio esercizio⁴³⁷.

Parimenti, le bambine dei brefotrofi erano addestrate per diventare lavoratrici domestiche da inserire nelle case delle famiglie italiane. Fin dai primi anni di vita, le bambine venivano educate a riordinare, pulire e cucinare, e durante il proprio «tempo libero»⁴³⁸ dovevano esercitarsi a cucire e ricamare. Era considerato “naturale” che le bambine, dopo aver servito le suore del collegio, prestassero servizio presso «qualche buona

⁴³⁵ Pesarini 2019, p. 73.

⁴³⁶ Cfr. Foucault 2014.

⁴³⁷ Foucault 2014, p. 186.

⁴³⁸ Pesarini 2019, p. 73.

famiglia italiana»⁴³⁹. Questo era lo scenario prospettato anche per Maddalena, la protagonista del racconto di Pesarini:

[...] la Maddalena, di circa diciotto anni, potrebbe guadagnarsi da vivere, perché oltre ad una buona educazione ed istruzione è ben addestrata nei lavori di cucito e ricamo, abile assai nell'arte culinaria, brava nel disimpegno di tutte le faccende domestiche. Ma si rifiuta ostinatamente di andare a servizio presso qualche buona famiglia italiana, vorrebbe essere impiegata presso qualche ufficio governativo ed allo scopo insiste per uscire dalla Missione.

[...]

Dato che detta fanciulla ha manifestato più volte il desiderio di raggiungere il padre in Addis Abeba, pregheremmo, perché la Delegazione Italiana [sic] in luogo notificasse al genitore tale desiderio e lo esortasse al ritiro presso di sé o presso parenti della fanciulla.

In caso di rifiuto da padre del Signor S.M. [padre di Maddalena], la fanciulla lascerà indubbiamente la Missione con la quasi certezza di perdersi, non solo perché giovane e, quindi, di nessuna esperienza della vita, ma anche perché di forme avvenenti e di un carattere amabile assai⁴⁴⁰.

Da questa lettera (scritta nel 1931 dal segretario del vicario apostolico dell'istituto nel quale è ricoverata la ragazza) apprendiamo che Maddalena ha ricevuto una buona educazione e un «buon addestramento» per la corretta esecuzione delle faccende domestiche. La ragazza, quindi, «potrebbe guadagnarsi da vivere» andando a servire una qualche famiglia italiana, eppure si rifiuta «ostinatamente» di farlo; vorrebbe, piuttosto, lavorare in un ufficio governativo.

La prospettiva di lavorare come domestica per una famiglia di italiani bianchi viene mostrata dalla missiva come un'importante opportunità da cogliere e, anzi, di cui esser grati; una fortuna resa possibile grazie al lavoro educativo benignamente impartito dai missionari dell'istituto, i quali hanno provveduto a organizzare nel dettaglio il tempo e le energie della giovane aspirante domestica. Per evidenziare l'importanza di cogliere questa occasione, la lettera evidenzia lo scenario funesto che si profila qualora la fanciulla uscisse

⁴³⁹ Pesarini 2019, p. 72.

⁴⁴⁰ Pesarini 2019, p. 72.

dall'istituto senza la tutela dei missionari dell'istituto o della famiglia paterna (la madre neanche qui è menzionata): «la fanciulla lascerà la Missione con la quasi certezza di perdersi»⁴⁴¹. Se Maddalena avesse rifiutato il ruolo per la quale è stata “fabbricata”⁴⁴², sarebbe andata inevitabilmente incontro alla «perdizione».

Infatti, Maddalena è giovane, bella e di «carattere amabile assai»⁴⁴³, dunque la vittima privilegiata per le pratiche di sfruttamento sessuale esercitate dagli italiani in colonia. Sottolineare il fatto che Maddalena “potrebbe, ma non fa perché ostinata”, suggerisce implicitamente che qualora si fosse ritrovata nella condizione di essere sfruttata sessualmente, ne sarebbe stata in qualche modo corresponsabile. Una versione coloniale della tristemente nota espressione: “se l'è andata a cercare”⁴⁴⁴. In altre parole, Maddalena avrebbe ricevuto la giusta sanzione per non aver accolto il ruolo stabilito per lei.

Le possibilità presentate alle piccole “meticce” – troppo italiane per vivere tra le eritree, troppo eritree per essere considerate abbastanza italiane – erano dunque queste: divenire schiave domestiche o schiave sessuali (anche se, com'è noto, la prima non escludeva la seconda).

Gli spazi normativi non si limitano a imporre agli individui regole e divieti di comportamento, ma puntano a plasmarne anche desideri, aspirazioni e prospettive. Per questo motivo è ancor più sbalorditivo il fatto che una bambina cresciuta entro gli spazi angusti di un collegio per “meticce” abbia avuto la capacità immaginativa di concepire per sé futuri tanto distanti da quelli verso i quali era stata direzionata fin da piccola.

⁴⁴¹ Pesarini 2019, p. 72.

⁴⁴² Cfr. Foucault 2014, p. 186.

⁴⁴³ Pesarini 2019, p. 72.

⁴⁴⁴ Una delle molte frasi ricorrenti nel linguaggio mediatico e dei social network che segnala la persistenza della cosiddetta “cultura dello stupro”; uno degli effetti di tale cultura è proprio la colpevolizzazione della vittima di uno stupro in luogo dello stupratore. Carlotta Vagnoli ha scritto un articolo su questa e altre frasi simili (da “chissà come era vestita” a “basterebbe smetterla di farle certe cose”), sottolineando come queste operino una seconda forma di violenza (cfr. Vagnoli 2021, <https://www.robadaadonne.it/218248/frasi-di-violenza-secondaria/>).

Anche nel racconto *Abbiamo pianto un fiume di risate* di Marie Moïse aspirazione, dissuasione e desiderio sono temi centrali. Entro una cultura biancocentrica come quella dell'Italia contemporanea, la "naturale" aspirazione di Moïse, socialmente percepita come bianca, doveva essere quella di passare, appunto, per bianca (ovvero "normale") – così come quella di Maddalena doveva essere svolgere un lavoro domestico. La mancata adesione al ruolo stabilito dai codici normativi vigenti, nel caso di Maddalena avrebbe condotto inevitabilmente alla perdizione-prostituzione, nel caso di Moïse al «fallimento»:

C'è la normalità bianca e c'è il suo opposto. Ma il contrario del normale non è semplicemente l'anormale. La normalità è la condizione di chi ha il potere di farti sentire sbagliato, di sancirti inferiore, di marchiarti come fallito. L'opposto della normalità bianca è il fallimento.

Io sono nata bianca da chi ha fallito nell'esserlo. Sono nata e sono stata cresciuta nell'implicito dovere di cancellare il marchio, di nascondere l'indicibile da cui avevo origine, per spezzare così la catena del fallimento. Sono cresciuta nell'angoscia di dover mascherare un'infamia originaria. Non ho imparato la lingua di mio padre, non ho mai visto la sua terra, non conosco la storia della mia famiglia: ero bianca. Ma la normalità è stata la mia angoscia⁴⁴⁵.

La normalizzazione della bianchezza induce chi bianco non è a sentirsi inadeguato. Similmente, chi come Moïse presenta tratti fenotipici socialmente associati ad essa (e quindi può passare per bianca) è automaticamente portata a dissimulare le proprie origini nere e a provarne di vergogna.

Dal racconto *Abbiamo pianto un fiume di risate* sappiamo che la famiglia Moïse ha cresciuto Marie «perché foss[e] normale tra i normali»⁴⁴⁶, ovvero tenendola all'oscuro delle proprie origini haitiane allo scopo di proteggerla dal bagaglio di oppressioni indissolubilmente legato al possesso di un passato nero. Ma una società che stabilisce un unico modo di essere normali è una società che ammalala⁴⁴⁷. Infatti, non conoscere il proprio passato è stato per

⁴⁴⁵ Moïse 2019, pp. 41-2.

⁴⁴⁶ Moïse 2019, p. 38.

⁴⁴⁷ Cfr. Moïse 2019, p. 46: «Ammalarsi è stato il modo migliore di resistere a una società che impone un insalubre e unico modo di essere sani».

Moïse causa di profondo turbamento: per tutta la vita – scrive – ha sofferto di una «strana nostalgia [...] il malessere di chi non è»⁴⁴⁸. La norma biancocentrica ha prima indotto la famiglia a operare un taglio netto con il passato, e poi portato Moïse stessa a rifiutare, dopo averle faticosamente recuperate, le proprie radici nere:

[...] dopo aver tanto faticato per trovare le mie radici adesso voglio reciderle. Provo solo vergogna, preferirei essere figlia di nessuno, non avere un padre piuttosto che un *raté de père*. Il padre che vorrei è un padre vero, un padre bianco⁴⁴⁹.

Del resto, tanto *Non s'intravede speranza alcuna* quanto *Abbiamo pianto un fiume di risate* non raccontano storie di vittime, bensì di combattenti. Entrambe le protagoniste riescono a demolire le proprie gabbie mentali e a evadere da quelle materiali:

Mi affretto a comunicare che [...] è stata espulsa da questo Istituto la meticcia Maddalena [...].

MOTIVAZIONE: Fuggiva nuovamente dall'Istituto alla ricerca del padre, dopo essere stata benignamente riammessa varie volte. Fautrice di malcontento, aveva al suo passivo parecchi anni di indisciplinatezza. Non solo continuava nella stessa linea di condotta disapprovabile, ma tentava, con lettera da noi sequestrata, di eccitare a ribellioni contro le proprie istitutrici⁴⁵⁰.

Io sono fuggita da una terra in cui non ho avuto radici, ho attraversato ancora una volta le acque della salvezza, le poche forze racimolate le ho usate per abbandonare questo posto dove non ho altro destino che nella malattia⁴⁵¹.

Tanto Pesarini quanto Moïse hanno inoltre richiamato l'attenzione ai tentativi di dissuasione e controllo visibili nell'uso di una determinata terminologia:

⁴⁴⁸ Moïse 2019, p. 37.

⁴⁴⁹ Moïse 2019, p. 45.

⁴⁵⁰ Pesarini 2019, p. 77.

⁴⁵¹ Moïse 2019, pp. 46-7.

Non s'intravede speranza alcuna per il futuro di detta fanciulla⁴⁵².

La fuga si chiama fallimento solo nella lingua dei padroni. Nella lingua degli schiavi, scappare è fare il primo passo verso la libertà⁴⁵³.

Entrambi i passaggi evidenziano come i tentativi di evadere da condizioni oppressive e di intraprendere percorsi di autodeterminazione vengano definiti nel gergo del potere attraverso termini connotati negativamente, che spesso indicano “caduta”, “errore” o “rovina”. L'uso di un determinato lessico è funzionale a dissuadere i soggetti dall'assumere comportamenti, ruoli e identità diversi da quelli prescritti – che sia aspirare a un lavoro diverso da quello domestico, o recuperare e rivendicare le radici nere haitiane.

Dal racconto di Moïse, sappiamo che abbracciare quello che nella lingua oppressiva veniva chiamato fallimento, è stato per lei l'atto di liberazione che ha ridefinito radicalmente la sua vita, riplasmandola in base ai suoi desideri.

Non conosciamo il futuro di Maddalena, ma la scelta dell'autrice di citare la frase con la quale i missionari dichiarano la propria rassegnazione nei confronti della ragazza, e di adoperarla come titolo, risignificandola, conferisce all'epilogo del racconto una nota luminosa. «Non s'intravede speranza alcuna» per Maddalena, hanno scritto i missionari dell'istituto; Pesarini, invece, ha visto in lei l'antesignana di coloro che oggi lottano per uscire da condizioni opprimenti, osando travalicare i confini materiali e simbolici stabiliti per loro. La progenitrice di quelle altre “future” che abitano l'antologia.

⁴⁵² Pesarini 2019, p. 77.

⁴⁵³ Moïse 2019, p. 46.

3.3 Discendere, distruggere, risorgere

In *Eroine*, la semiologa e critica cinematografica femminista Marina Pierri ha sostenuto che l'arco di trasformazione dei soggetti narrativi femminili si sviluppa (e deve svilupparsi, per essere credibile) in maniera molto diversa rispetto a quello del soggetto maschile. Il viaggio dell'eroina non può essere la semplice declinazione al femminile dei passaggi che scandiscono il viaggio dell'eroe, nella misura in cui interessa identità narrative che incarnano condizioni ed esperienze radicalmente differenti. Anche le progressioni narrative tra personaggi femminili bianchi e personaggi femminili neri sono decisamente diverse – in generale, ogni esperienza è fondamentalmente unica e irripetibile –, ma sono accomunate – secondo Pierri – dal fatto di essere entrambe un percorso non di costruzione (quale è per l'eroe), bensì di distruzione:

[...] il Viaggio dell'Eroina è un viaggio all'insegna della *distruzione*.

L'Eroe, quando si mette in marcia, è libero: gli viene suggerito che il mondo è la sua ostrica e può costruirlo con le sue stesse mani; più costruisce, più grande sarà il tesoro che gli spetta. Alle donne, invece, viene detto che il mondo è un posto impervio e per questo bisogna tenere le mani a posto; più a posto si tengono, più al sicuro si resta.

[...]

Così cominciano a vedere il senso ultimo del Viaggio: disimparare quanto hanno imparato⁴⁵⁴.

Il viaggio dell'eroe può essere rappresentato da un arco ascendente, come l'orgasmo maschile – «its pattern is inciting incident, rising tension, explosive climax and denouement»⁴⁵⁵–, mentre quello dell'eroina ha la forma di un triangolo rovesciato⁴⁵⁶, la cui pedice rappresenta un punto molto basso, una discesa:

⁴⁵⁴ Pierri 2020, pp. 137-8.

⁴⁵⁵ Marling 2020.

⁴⁵⁶ Cfr. Pierri 2020.

Se l'uomo ascende, la donna *discende per ascendere*: il fulcro dell'avventura è l'incontro con la Dea Sommersa o Dea Oscura, che in fin dei conti è la parte negata di se stessa – dagli altri, e di riflesso da sé. [...] i Viaggi dell'Eroina contempl[a]no tutti un momento spaventoso in cui la protagonista sfida la superficie per addentrarsi in profondità, lì dove si trova un'autenticità libera dai condizionamenti⁴⁵⁷.

La pedice del triangolo raffigura tanto il trauma quanto la sanzione che una società normativa genera in quei soggetti che storicamente sono stati relegati ai margini di quella data norma (in Italia, incarnata dal soggetto maschile, *cisgender*, eterosessuale, bianco, cattolico, di classe media, abile e così via)⁴⁵⁸. Come affermato da Rachele Borghi nel 2008, la normatività, una volta istituzionalizzata, «regola chi rientra nei suoi parametri allo stesso modo in cui marginalizza e sanziona coloro che ne stanno fuori»⁴⁵⁹.

Il trauma è il frutto dell'operazione di rifiuto, negazione, repressione od omissione di tutti quegli elementi che risultano socialmente non accettati – operazione che, nella maggior parte dei casi, è anche di natura endogena. La sanzione è invece l'estremo tentativo di riallineare coloro che, presa coscienza del trauma, decidono di mettere in discussione i parametri che stabiliscono i confini dell'accettabilità, e di trasgredire, seguendo regole proprie.

La sanzione è imposta anche a chi non si conforma alla norma cromatica (tra le altre) della nazione e decide di esibire la propria non-conformità, in luogo di nasconderla o reprimerla. Il caso di Moïse ne offre un esempio. Se per l'autrice (italiana haitiana, percepita e cresciuta come bianca) il trauma rappresenta la recisione del passato, la sanzione è la minaccia del «fallimento»:

Nell'ennesimo sforzo sovrumano di non fallire per non morire, alla fine ho scelto di assaporare la morte e mai come allora in quella caduta infernale ho vissuto con tutta me stessa. Ho mollato tutto, la competizione, l'angoscia del fallimento, l'odio e la rabbia.

⁴⁵⁷ Pierri 2020, p. 48.

⁴⁵⁸ Cfr. Pierri 2020.

⁴⁵⁹ Borghi 2008, p. 24.

Ho deciso di smettere di scappare *dal* fallimento, ma di scappare *in* quello⁴⁶⁰.

Senza il “fallimento” non sarebbe avvenuta la liberazione. È stato proprio grazie a questa «caduta infernale» che Moïse è riuscita a distruggere le proprie gabbie mentali, a respingere i desideri eterodeterminati e a riconoscere i propri: «ora [...] desidero, ora [...] è la passione a dare senso alla mia vita»⁴⁶¹.

Se la libertà di intraprendere il viaggio, ovvero di autodeterminarsi in base ai propri desideri, è per il soggetto normativo presupposto e punto di partenza, per il soggetto a-normativo costituisce al contrario una conquista successiva, una condizione faticosamente acquisita in seguito a un lungo percorso (soprattutto) interiore⁴⁶².

La studiosa e scrittrice Adriana Chemello ha affermato che il romanzo di formazione femminile non si svolge «nell’itinerario geografico del *Grand Tour*», e cioè lo spazio in cui si realizzano i personaggi maschili – i giovani figli della nobiltà o alta borghesia europea bianca, presumibilmente *cisgender* ed eterosessuali, in breve gli unici sufficientemente abbienti, liberi e colti per accedere a forme di istruzione superiore o per costruirsi una posizione economica indipendente. Per le identità narrative femminili non si tratta di un percorso di scoperta, conquista e colonizzazione di uno spazio fisico e socio-culturale – in un «armonico integrarsi tra individuo e società»⁴⁶³ –, bensì una perlustrazione dei luoghi dell’«*intus*», una presa di coscienza di sé e della propria condizione, dei propri limiti e desideri autentici:

La *Bildung* femminile, anziché perfezionarsi e mettersi alla prova nello spazio sociale e nell’itinerario geografico del *Grand Tour*, si compie nell’*intus*, nell’acquisire consapevolezza di sé, della propria forza e della propria volontà. Un viaggio introspettivo, un’esplorazione alle sorgenti della propria anima per

⁴⁶⁰ Moïse 2019, p. 46 e p. 48.

⁴⁶¹ Moïse 2019, p. 38.

⁴⁶² Cfr. Pierri 2020.

⁴⁶³ Chemello 2007, p. 13.

divenire una persona consapevole, una ricerca interiore, [...] per potersi pensare “alla grande” e farsi padrona del proprio destino⁴⁶⁴.

Anche per le eroine di *Future* il viaggio verso la liberazione e l'autodeterminazione si è dipanato (almeno inizialmente) in uno spazio prevalentemente interiore, dal momento che quello esteriore è stato sartorialmente costruito sull'esperienza maschile e bianca. Questa viscerale e sofferta opera di introspezione ha avuto lo scopo di identificare, per poi distruggere, tutte quelle narrazioni e stigmatizzazioni inferiorizzanti che come piante infestanti si erano infiltrate all'interno, colonizzando anche gli spazi intimi dell'interiorità.

Dopo aver individuato la superficie delle proprie gabbie, occorre trovare il modo di distruggerle; il che, spesso, significa disimparare ciò che si è imparato⁴⁶⁵ – soprattutto se, come talvolta accade, i luoghi di formazione contribuiscono a perpetuare i codici oppressivi.

Pierri identifica l'archetipo della Distruttrice⁴⁶⁶ come il «*centro nevralgico*»⁴⁶⁷ dell'esperienza femminile, puntando l'attenzione sulle oppressioni soprattutto di genere; tenendo conto delle dovute differenze, il pensiero può estendersi anche alle protagoniste dell'antologia, sulle quali opera un processo di razzializzazione, oltre che di genderizzazione:

Il sesto archetipo è il più importante per l'Eroina. Quello con la Distruttrice è l'incontro che segna il Viaggio: è il suo vero Varco della Soglia. Si tratta di una circostanza ben diversa da quella maschile. È il momento nel quale l'Eroina si guarda allo specchio e finalmente si dice la verità: ha vissuto una bugia.

⁴⁶⁴ Chemello 2007, p. 19.

⁴⁶⁵ Pierri 2020, p. 138.

⁴⁶⁶ L'autrice conduce una lettura archetipica dei personaggi femminili di alcune serie televisive contemporanee, prendendo e rielaborando la teoria degli archetipi di Carl Gustav Jung. Compiendo un'operazione inedita, l'autrice declina al femminile la progressione degli archetipi-personaggio elaborata dal noto psichiatra: l'Innocente, l'Orfana, la Guerriera, l'Angelo Custode, la Cercatrice, la Distruttrice, l'Amante, la Creatrice, la Sovrana, la Maga, la Saggia, la Folle.

⁴⁶⁷ Pierri 2020, p. 139.

Niente di quel che pensava, alla fine, l'ha protetta. Adesso può contare su se stessa. Qualunque palliativo ha smesso di essere efficace.

La Distruttrice è una liberatrice; la Dea oscura restituisce a una vita di gran lunga più autentica. A un prezzo. Non sembra ci sia altra maniera di rendere il risveglio altrettanto efficace.

Quando si parla della Distruttrice si parla dell'Ombra che non vogliamo vedere, ma che siamo costretti a vedere⁴⁶⁸.

Ogni società normativa esercita sulle persone una pressione articolata su almeno due livelli: uno esterno e uno interno. Quando un soggetto non conforme vuole uscire dai dettami della società in cui vive, va incontro a una serie di resistenze diverse, alcune decisamente evidenti (sbarramenti professionali, sistemi di accesso differenziali, aggressioni, etc.), altre "invisibilizzate" attraverso processi di naturalizzazione e normalizzazione (mancanza di rappresentanza, diffusione di stereotipi, microaggressioni, etc.). Lo scopo di questo sistema stratificato di opposizioni è l'ingiunzione alla stanzialità, e quindi alla norma. La dissuasione dal compiere il viaggio (inteso come libertà di espressione e di movimento) viene esercitata attraverso quella che Foucault ha definito la «sanzione normalizzatrice»⁴⁶⁹:

Come la sorveglianza – ed insieme ad essa –, la normalizzazione diviene uno dei grandi strumenti di potere alla fine dell'età classica. Ai segni che traducevano status, privilegi, appartenenze, si tende a sostituire, o per lo meno ad aggiungere, tutto un gioco di gradi di normalità, che sono segni di appartenenza ad un corpo sociale omogeneo, ma che contengono un ruolo di classificazione, di gerarchizzazione, di distribuzione dei ranghi. Da una parte il potere di normalizzazione costringe all'omogeneità, ma dall'altra individualizza permettendo di misurare gli scarti, di determinare i livelli, di fissare le specialità e di rendere le differenze utili, adattandole le une alle altre. Si comprende come il potere della norma funzioni facilmente all'interno di un sistema di uguaglianza formale, poiché

⁴⁶⁸ Pierri 2020, p. 141 e p. 143.

⁴⁶⁹ Foucault 2014, p. 194.

all'interno di una omogeneità che è la regola, esso introduce, come imperativo utile e risultato di una misurazione, tutto lo spettro delle differenze individuali⁴⁷⁰.

La norma mette in atto un doppio processo: spinge all'omogeneità e, al contempo, differenzia e gerarchizza gli individui, attribuendo a ognuno di loro un valore e un ruolo ben precisi. Coloro che fanno parte di una minoranza, specie se afrodiscendente, vengono da un lato spinti all'assimilazione, dall'altro relegati ai margini. Non solo viene richiesto loro di omologarsi alla cultura italiana, rendendo quanto più invisibili le differenze culturali, ma essi sono anche tenuti a dimostrare di *meritarsi* di vivere in Italia o di ricevere la cittadinanza italiana. Come ha scritto la giornalista Nadeesha Uyangoda, la "migrante meritevole" incarna uno dei due stereotipi più diffusi dall'informazione mediatica, quello della migrante-eroe:

[...] il simbolo di un giornalismo che riduce gli immigrati, i migranti, e più in generale le minoranze etniche a due possibilità: sono eroi o minacce, vittime o carnefici, degni del permesso di soggiorno o "che se ne tornino a casa loro." Un meccanismo simile d'altronde si replica con la cittadinanza, come è accaduto allo "spider-man" francese Mamoudou Gassama, che per essere degno della naturalizzazione si è prima dovuto arrampicare su un palazzo e salvare la vita a un bambino. [...] L'idea di una persona meritevole di vivere in una nazione occidentale, la deumanizza, rendendola un prodotto che non solo deve essere perfetto, ma anche utile⁴⁷¹.

Per essere considerati "degni" di far parte della comunità italiana, i membri delle minoranze devono impegnarsi molto più degli altri.

Per degli giovani di seconda generazione, questo tipo di pressione sociale ne produce a sua volta un'altra: quella che deriva dagli propri genitori. Molti di loro, fin troppo consapevoli dei molteplici meccanismi discriminatori operanti in Italia, incitano i figli a dare il proprio massimo, nella speranza che almeno per loro le cose possano andare

⁴⁷⁰ Foucault 2014, p. 201-2.

⁴⁷¹ Uyangoda 2020.

diversamente. L3 investono di aspettative enormi, e pretendono da ess3 un impegno continuo e costante, impegno che può risultare insostenibile per la salute mentale dell3 figli3. Non di rado, infatti, l'effetto che viene a crearsi è di accrescere in quest3 ultim3 quei sentimenti di sopraffazione, insicurezza, malessere e inadeguatezza già causati dalla pressione sociale e dalle aggressioni (micro e non) vissute nel quotidiano. Come si è avuto modo di ribadire più volte in questo testo, per le seconde generazioni, benché parlino pensino e sognino in italiano, non risulta di certo smantellata quell'«altra frontiera, spesso meno di due millimetri, densa e oscura come la selva dantesca»⁴⁷².

Il racconto di Laetitia Ouedraogo, la più giovane delle autrici (classe 1997), è una disamina di questa frattura profonda venutasi a creare tra le prime e le seconde generazioni. L'autrice mette continuamente in comunicazione, attraverso l'uso del plurale, la propria vicenda personale con le storie dell3 su3 coetane3. L'utilizzo frequente del plurale, e la posizione strategica occupata all'interno dell'antologia (esattamente al centro), fanno del racconto una sorta di manifesto delle *Future*. Inoltre, quello che proviene da Ouedraogo è forse il *J'accuse*⁴⁷³ più feroce della raccolta:

Quando mi ritrovavo con persone come me, della mia età, avevo l'impressione di stare in un cimitero. Analfabeti emotivi, non sapevamo parlare di noi, non eravamo in grado di verbalizzare i nostri sentimenti. Il nostro dolore. Una poetica dell'ineffabile, angosciante come la Guernica di Picasso. Sulle nostre spalle da adolescenti ancora in preda agli sbalzi ormonali della crescita gravavano anche le pene dei nostri genitori. Madri o padri: dei dannati della terra che, nonostante ci volessero bene, avevano un modo particolare di dimostrarcelo, e ci riempivano di responsabilità e colpe per quello che succedeva a noi, ma anche per quello che subivano loro.

Le nostre valvole di sfogo, trovate nelle discariche radioattive dove si riversavano tutti i mali a cui la società non voleva badare, erano tutte otturate: dovevamo accontentarci e ringraziarli all'infinito per aver sacrificato tutto. Per portarci in Italia. E continuavano ad ammazzarsi giorno e notte per dare a noi

⁴⁷² Ouedraogo 2019, p. 104.

⁴⁷³ Igiaba Scego apre la *Nota della curatrice* citando la famosa lettera di Émile Zola e definendo la raccolta «un moderno *J'accuse*» (Scego 2019, p. 9).

quello che loro nemmeno si sarebbero sognati. Tutto questo non era falso, ma noi non avevamo chiesto nulla.

Non c'erano scorciatoie per la sopravvivenza. Bisognava ammazzarsi come i nostri genitori, o forse di più dato che ci avevano incaricato di vivere i sogni che loro non erano riusciti a realizzare, anche se non erano adatti a noi⁴⁷⁴.

Questi ragazzi percepiscono dunque sia il peso delle gabbie mentali prodotte dal sistema razzista italiano, sia quelle ereditate e involontariamente imposte dagli propri genitori.

Ouedraogo restituisce un percorso di crescita, evoluzione e trasformazione sviluppatosi attraverso una stratificata opera di retrospettiva: un approfondimento del trauma individuale, del trauma genitoriale, e infine del trauma collettivo. Per individuare la matrice della propria sofferenza, l'autrice ritiene necessario prendere piena coscienza dei vincoli strutturali legati alla propria specifica condizione, ovvero essere una donna nera in un'Italia costruita per uomini bianchi.

Per guardarsi *dentro* è dunque essenziale guardare *dietro*. I traumi, le sofferenze e le patologie dei singoli vanno esaminate non solo alla luce dell'anamnesi familiare, ma soprattutto riconoscendone l'origine storico-sociale. In altre parole, occorre identificare la specificità dei traumi psicologici causati dal razzismo⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Ouedraogo 2019, pp. 111-2 e p. 114.

⁴⁷⁵ Come già Moïse, anche Ouedraogo denuncia l'incapacità degli operatori del settore di condurre diagnosi adeguate sulle pazienti vittime di razzismo; infatti, essi fanno riferimento a categorie psicologiche, psicanalitiche e psichiatriche decisamente insufficienti, pensate per dei soggetti socialmente privilegiati. La miopia e la mancanza di aggiornamento della disciplina, indice del razzismo sistemico, accresce la sensazione di abbandono e isolamento dei soggetti discriminati, e nel peggiore dei casi favorisce l'insorgere di malattie mentali in coloro che sono psicologicamente più fragili. Cfr. Moïse 2019, p. 37 e Ouedraogo 2019, p. 111: «Mamma non mi poteva dare risposte sul razzismo perché le avevano negate anche a lei, durante il suo periodo di depressione cronica, tra pillole con ogni colore dell'arcobaleno e crisi di panico. Quando mi guardava non poteva né rassicurarmi né tantomeno ammettere pienamente che fosse razzismo. Persino durante le sue sedute psicologiche, che purtroppo erano singole, non c'era posto sia per lei che per il fardello

Per frangere la gabbia di «sofferenza e fallimento, a matriosca»⁴⁷⁶, uscire dall'isolamento e dal silenzio, rimpossessarsi del presente e proiettarsi nel futuro, Ouedraogo e I3 sus compagni hanno cominciato innanzitutto a osservare da vicino le lacerazioni psicologiche prodotte dai «demoni del colonialismo»⁴⁷⁷. Per «addentra[rsi] nelle fosse carsiche della loro esistenza corrosa dal razzismo»⁴⁷⁸, le seconde generazioni sono entrate nelle università, sfidandone la bianchezza, per ripercorrere, approfondire e riesumare il passato schiavistico e coloniale:

Volevamo usare tutti i modi e i tempi verbali come e quando ci pareva, senza limitarci al presente com'era successo a quelli prima di noi. Tutto questo esigeva da noi un'attenzione seria e costante alla nostra salute mentale. I nostri genitori avevano negato che l'essere nero in una società razzista e razzializzante compromettesse il nostro equilibrio psicofisico e avevano ignorato la depressione, l'ansia e lo stress da trauma, le idee suicide.

All'amnesia selettiva, quella tendenza a selezionare sistematicamente degli eventi e delle storie da dimenticare, noi rispondiamo con una memoria collettiva. Senza omissioni. Senza pagine sbiadite o strappate. Il nostro rapporto con il passato, non lo vogliamo più arido e passivo, ma fecondo e conscio⁴⁷⁹.

Con un movimento che va dal basso verso l'alto, dal fondo alla superficie, e dal passato al presente, l'autrice suggerisce di perlustrare le parti più oscure e dolorose del passato individuale e collettivo, di dissotterrare quelle parti che, per autotutela o per convenienza, sono state rimosse, negate, silenziate.

Non a caso, Moïse utilizza proprio la parola "discesa" per parlare del processo di recupero della memoria familiare che finalmente l'ha condotta alla guarigione: «dopo

dell'uomo bianco. Si finiva sempre per eludere il problema, e dire al signor razzismo di passare un altro giorno perché la psicologa non aveva posto per lui».

⁴⁷⁶ Ouedraogo 2019, p. 112.

⁴⁷⁷ Ouedraogo 2019, p. 117.

⁴⁷⁸ Ouedraogo 2019, p. 117.

⁴⁷⁹ Ouedraogo 2019, pp. 120-1 e pp. 122-3.

giorni di *discesa a fondo* nella storia della mia famiglia, la sindrome haitiana ha iniziato a dissolversi»⁴⁸⁰.

In *Zeta*, il racconto di Lucia Ghebregiorges, l'indissolubilità tra passato e futuro viene suggerita dall'incapacità della protagonista di avere figli. Astier, italiana etiopica, è stata adottata da una famiglia italiana bianca all'età di due anni. L'adozione ha comportato una recisione totale delle radici:

Le mie ricerche sulla famiglia di origine si erano fermate appena iniziate. Sapevo che non c'erano somiglianze da incontrare, né un fratello ritrovato, né una madre che si immaginava me da adulta e sognava di rivedermi⁴⁸¹.

Quando la protagonista ha provato ad avere figli con il marito, ha scoperto di non poter concepire; non volendo adottare, decide di rinunciare all'idea di divenire madre:

[...] l'adozione era per me impensabile. Più che un atto d'amore sarebbe stato un virus, una trasmissione di incognite⁴⁸².

La «mutilazione»⁴⁸³ del passato non solo è la ragione della volontà di non avere figli tramite l'adozione, ma viene mostrata anche come la causa dell'impossibilità di concepirli naturalmente:

[...] se fossi rimasta dove ero nata, certamente avrei avuto figli.

[...] un'altra me, con un passato alle spalle e un futuro in grembo⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ Moïse 2019, p. 52. Corsivo mio.

⁴⁸¹ Ghebregiorges 2019, p. 95.

⁴⁸² Ghebregiorges 2019, p. 91.

⁴⁸³ Ghebregiorges 2019, p. 94.

⁴⁸⁴ Ghebregiorges 2019, p. 93 e p. 95.

Ciò che l'autrice vuole suggerire è come la recisione delle radici impedisca la generazione di nuova vita, e che senza il recupero del passato non può esserci futuro, né a livello micro, delle storie di vita personali, né a livello macro, della Storia collettiva. Non possono costruirsi nuove strade (*routes*) senza aver prima rintracciato, accuratamente osservato e, infine, ponderato le radici (*roots*)⁴⁸⁵ soggiacenti.

Come ha sostenuto Caterina Romeo in un incontro con le autrici Ghebreghiorges e Moïse, *Future* è fondamentalmente un'opera sul passato⁴⁸⁶. Le autrici dell'antologia, servendosi di compositi e molteplici stili narrativi, hanno illustrato i sintomi di una patologia sociale generata dalla rimozione di precise porzioni di passato – quelle scomode, non utili ad alimentare l'immagine di bonarietà, mitezza e naturale propensione alla socialità con la quale l'Italia tende ad autorappresentarsi.

Dai margini e dagli interstizi di tale immagine tanto benevola quanto plastificata, si levano le «url[a] di rabbia profonda»⁴⁸⁷ di queste ragazze e donne, studiose e scrittrici, nere e italiane che con lessici nuovi e quesiti originali cooperano a smuovere l'Italia dal suo immobilismo, ricordando come «l'identità collettiva [sia] aleatoria, complessa e sempre soggetta a nuove rielaborazioni»⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ A partire da questo gioco di parole è nato il titolo della rivista online «Roots&Routes», (<https://www.roots-routes.org/infine/>, ultima consultazione 30 maggio 2021). Alla connessione che intercorre tra radici e strade è stato dedicato un intero volume, intitolato *From Roots to Routes* (Anno IX, n. 29, gennaio – maggio 2019, <https://www.roots-routes.org/anno-9-n-29-gennaio-aprile-2019-from-roots-to-routes/>, ultima consultazione 30 maggio 2021).

⁴⁸⁶ L'evento è stato organizzato da *Link*, un collettivo studentesco della Sapienza, e ha avuto luogo il 18 maggio 2021 presso la facoltà di *Lettere e Filosofia* dell'università capitolina.

⁴⁸⁷ Moïse 2019, p. 52.

⁴⁸⁸ Ouedraogo 2019, p. 123.

BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA

Adichie 2009

Adichie Chimamanda Ngozi, *The Danger of a Single Story*, TEDGlobal 2009, luglio 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story.

Ahmed 2007

Ahmed Sara, *A Phenomenology of Whiteness*, in «Feminist Theory», vol. VII (2007), n. 2, pp. 149-168.

Ali Farah 2005

Ali Farah Ubax Cristina, *Rapdipunt*, in *Italiani per vocazione*, (a cura di) Scego Igiaba, Cadmo, Fiesole, 2005, pp 33-43.

Ali Farah 2014

Ali Farah Ubah Cristina, *Il comandante del fiume di*, 66THA2ND, Roma, 2014.

Alloula 1987

Alloula Malek, *The colonial harem*, Manchester University Press, Manchester, 1987.

Ambrosini 2004

Ambrosini Maurizio, *Il futuro è in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dall'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni*, in *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, (a cura di) Ambrosini Maurizio e Molina Stefano, Edizioni Fondazione Gianni Agnelli, Torino, 2004, pp. 1-54.

Barrera 2002

Barrera Giulia, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)*, in «Quaderni Storici», vol. XXXVII (aprile 2002), n. 109 (1), pp. 21-54.

Barrera 2008

Barrera Giulia, *Asmara: la città degli italiani e la città degli eritrei*, in *Asmara. Architettura e pianificazione urbana nei fondi dell'IsIAO*, (a cura di) Barrera Giulia, Triulzi Alessandro, Tzeggai Gabriel, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 2008, pp. 12-27.

Barrera 2011

Barrera Giulia, *L'aria di città rende liberi? Appunti sulla storia delle donne sole nell'Eritrea coloniale*, in *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, (a cura di) Chelati Dirar Uoldelul, Palma Silvana, Triulzi Alessandro, Volterra Alessandro, Carocci, Roma, 2001, pp. 93-111.

Bhabha 1994

Bhabha Homi K., *Of Mimicry and Man*, in *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994, pp. 85-92.

Borghi 2009

Borghi Rachele, *Introduzione: (ad una geografia [de]genere)*, in *Geografie di genere*, (a cura di) Borghi Rachele e Rondinone Antonella, Milano, Edizioni Unicopli, 2009, pp. 13-32.

Bouchane 1990

Bouchane Mohamed (in collaborazione con De Girolamo Carla e Miccione Daniele), *Chiamatemi Ali. Un anno a Milano nella vita di un clandestino venuto dal Marocco*, Leonardo, Milano, 1990.

Bratos 2013

Bratos Francesco, *Le antologie nella narrativa italiana contemporanea: uno studio di campo*, tesi di Laurea Magistrale in Culture Moderne Comparete, Università degli studi di Torino, 2012 - 2013, relatore Davide Dalmas.

Bratos 2017

Bratos Francesco, *Nuove progettualità: le antologie di minimum fax*, in «Enthymema», vol. XVII (2017), pp. 109-119.

Burke 2019

Burke Peter, *Espatriati ed esuli nella storia della conoscenza 1500-2000*, traduzione di Francis Francesco, (a cura di) Federici Silvia, Società Editrice il Mulino, Bologna, 2019.

Capitani – Cohen 2005

Pecore nere, (a cura di) Capitani Flavia e Cohen Emanuele, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Chemello

Chemello Adriana, *Un Bildung senza Roman. Donne in divenire*, in *Il romanzo del divenire – Un Bildungsroman delle donne?*, (a cura di) Bono Paola e Fortini Laura, Iacobelli Edizioni, Pavona (RM), 2007, pp. 12-31.

Clò 2014

Clò Clarissa, *Hip pop all'italiana. L'immaginazione delle seconde generazioni*, in *L'Italia postcoloniale*, (a cura di) Lombardi-Diop Cristina e Romeo Caterina, Le Monnier-Mondadori, Firenze, 2014, pp. 249-264.

Coccia 2020

Coccia Emanuele, *Rovesciare il monachesimo globale*, «cheFare», Milano, 28 aprile 2020, <https://www.che-fare.com/coccia-monachesimo-globale/> (ultima consultazione 7 aprile 2021).

Crenshaw 1989

Crenshaw Kimberle, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, 1/8, pp. 139-167, <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/> (ultima consultazione 24 gennaio 2021).

Dahl 2009

Dahl Roald, *Matilde*, Salani, Milano, 2009.

De Camillis 1921

De Camillis Camillo, *La Questione dei Meticci nelle nostre colonie*, in *Società antischiavista d'Italia, Terzo congresso antischiavista nazionale, Roma 21-22-23 aprile 1921. Relazioni e documenti*, Roma 1921.

De Petris 2005

De Petris Stefania, *Tra «agency» e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale*, in «Studi Culturali», vol. II (dicembre 2005), pp. 259-90.

Del Boca 2003

Del Boca Angelo, *The Myths, Suppressions, Denials, and Defaults of Italian Colonialism*, in *A Place in the Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, (a cura di) Palumbo Patrizia, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2003, pp. 17-36.

Deleuze – Guattari 2006

Deleuze Gilles e Guattari Félix, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2006, pp. 463-474.

Deplano – Mari – Proglione 2014

Subaltermit  italiane: percorsi di ricerca tra letteratura e storia, (a cura di) Deplano Valeria, Mari Lorenzo, Proglione Gabriele, Aracne, Ariccia (RM), 2014.

Du Bois 2007

Du Bois William Edward Burghardt, *Le anime del popolo nero* (1903), traduzione a cura di Boi Patrizia, Le Lettere, Firenze, 2007.

Durastanti 2019

Durastanti Claudia, *La straniera*, La nave di Teseo, Milano, 2019.

Durastanti 2020

Durastanti Claudia, *Interregni, spore, frontiere: una conversazione con Claudia Durastanti*, in *S/Confini* podcast, (a cura di) Fernando Natasha e Mancuso Maria, «The Submarine», puntata n. 21, 14 settembre 2020, <https://thesubmarine.it/podcast/21-interregni-spore-frontiere-una-conversazione-con-claudia-durastanti/>.

El Houssi 2019

El Houssi Leila, *L'incanto della memoria*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 137-145.

Ellena – Perilli 2012

Ellena Liliana e Perilli Vincenza, *Intersezionalit *, in *Femministe a parole*, (a cura di) Marchetti Sabrina, Mascat Jamila H. M. e Perilli Vincenzo, Ediesse, Roma, 2012, pp. 130-135.

Essed 1991

Essed Philomena, *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*, Sage, Newbury park, 1991.

Fabbri 2021

Fabbri Giulia, *Sguardi (post)coloniali. Razza, genere e politiche della visualità*, ombre corte, Verona, 2021.

Fanon 2015

Frantz Fanon, *Pelle nera maschere bianche* (1952), traduzione di Chiletta Silvia, Edizioni ETS, Pisa, 2015.

Farris 2017

Farris Sara, *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, Durham, 2017.

Farris 2019

Farris Sara, *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, traduzione di Moïse Marie e Panighel Marta, Alegre, Roma, 2019.

Fazel 2010

Fazel Shirin Ramzanali, *Nuvole sull'equatore. Gli italiani dimenticati. Una storia*, Nerosubianco, Cuneo, 2010.

Feltri 2021

Feltri Mattia, *Breve invettiva contro l'oligarchia della lingua*, «Huffington post», 21 febbraio 2021, https://www.huffingtonpost.it/entry/breve-invettiva-contro-loligarchia-della-lingua_it_6032356bc5b66da5dba221a8?utm_hp_ref=it-schwa (ultima consultazione 4 luglio 2021).

Fernando - Mancuso - Uyangoda 2021a

Coppie miste, in *Sulla razza* (a cura di) Fernando Nathasha, Mancuso Maria Catena, Uyangoda Nadeesha, prodotto da Undermedia, episodio 6, 23 aprile 2021, <https://www.sullarazza.it/coppie-miste/>.

Fernando - Mancuso - Uyangoda 2021b

Letteratura postcoloniale, in *Sulla razza* (a cura di) Fernando Nathasha, Mancuso Maria Catena, Uyangoda Nadeesha, prodotto da Undermedia, episodio 9, 4 giugno 2021, <https://www.sullarazza.it/letteratura-postcoloniale/>.

Fiore 2017

Fiore Teresa, *Pre-Occupied Spaces: Remapping Italy's Transnational Migrations and Colonial Legacies*, Fordham University Press, New York, 2017.

Fiorentino 2012

Fiorentino Francesco, *Verso una geostoria della letteratura*, in *Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture*, (a cura di) Fiorentino Francesco e Solivetti Carla, Quodlibet, Macerata, 2012, pp.13-44.

Fiorentino – Solivetti 2012

Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture, (a cura di) Fiorentino Francesco e Solivetti Carla, Quodlibet, Macerata, 2012.

Fiorino 2015

Fiorino Vinzia, *Introduzione. Desideri del sé: Frantz Fanon e Carla Lonzi*, in Fanon Frantz, *Pelle nera maschere bianche* (1952), traduzione di Chiletta Silvia, Edizioni ETS, Pisa, 2015, pp. I-XV.

Focardi 2013

Focardi Filippo, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Filandri – Olagnero – Semi 2020

Filandri Marianna, Olagnero Manuela, Semi Giovanni, *Casa dolce casa? Italia, un paese di proprietari*, Il Mulino, Bologna, 2020.

Formigoni 2016

Formigoni Guido, *Storia d'Italia nella guerra fredda*, il Mulino, Bologna, 2016.

Fortunato – Methnani 1990

Fortunato Mario e Methnani Salah, *Immigrato*, Theoria, Roma, 1990.

Foucault 2001

Foucault Michel, *Spazi altri*, in *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Foucault Michel, traduzione di Villani Tiziana, Mimesis, Milano, 2001, pp. 19-32.

Foucault 2014

Foucault Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (1975)*, traduzione di Tarchetti Alcesti, Giulio Einaudi editore, Torino, 2014.

Friedan 2012

Friedan Betty, *La mistica della femminilità*, (a cura di) Turozzi Chiara, Castelvechi, Castel Gandolfo, 2012.

Gabrielli 2019

Gabrielli Gianluca, *Razzismo coloniale italiano: dal madamato alla legge contro le unioni miste*, «Novecento.org», 26 marzo 2019, <http://www.novecento.org/didattica-in-classe/razzismo-coloniale-italiano-dal-madamato-alla-legge-contro-le-unioni-miste-3634/> (ultima consultazione 8 maggio 2021).

Gentiloni Silveri 2019

Gentiloni Silveri Umberto, *Storia dell'Italia contemporanea 1943-2019*, Il Mulino, Bologna, 2019.

Gerbner – Gross 1976

Gerbner George, Gross Larry, *Living with television: The Violence Profile*, in «Journal of Communication», vol. XXVI (1976), n. 2, pp. 173-199.

Gheno 2020a

Gheno Vera, 25 luglio 2020, <https://www.facebook.com/wanderingsociolinguist/posts/10158339758660915> (ultima consultazione 4 luglio 2021).

Gheno 2020b

Gheno Vera, *Lo schwa tra fantasia e norma*, «La Falla. Il giornale del Cassero LGBTI Center», agosto 2020, <https://lafalla.cassero.it/lo-schwa-tra-fantasia-e-norma/> (ultima consultazione 4 luglio 2021).

Giuliani 2012

Giuliani Gaia, *Bianchezza*, in *Femministe a parole*, (a cura di) Marchetti Sabrina, Mascat Jamila H. M. e Perilli Vincenzo, Ediesse, Roma, 2012, pp. 32-36.

Gnisci 2005

Allattati dalla lupa: scritture migranti, (a cura di) Gnisci Armando, Sinnos, Roma, 2005.

Goldberg 2006

Goldberg David Theo, *Racial Europeanization*, in «Ethnic and Racial Studies», vol. XXIX (2006), n. 2, pp. 331-364.

Hall 2017

Hall Stuart, *Familiar stranger: a life between two islands*, Allen Lane, London, 2017.

Hawthorne 2019

Hawthorne Camilla, *Prefazione*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 19-32.

Herero 2019

Herero Alesa, *Eppure c'era odore di pioggia*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 147-167.

Herero – Kan 2021

Future. Il domani narrato dalle voci di oggi, intervista alle autrici Herero Alesa e Kan Djarah, intervistano Esposto Elena ed Belotti Elisa, *Le donne della porta accanto*, 16 febbraio 2021, <https://www.facebook.com/2232602490157712/videos/896536131095344>.

hooks 1998

hooks bell, *Elogio del margine*, traduzione di Nadotti Maria, Feltrinelli, Milano, 1998.

Hurtado 1989

Hurtado Aida, *Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color*, in «Signs», vol. XIV (1989), n. 4, pp. 833-855.

ISTAT 2019

<https://www.istat.it/it/archivio/251651> (ultima consultazione 20 febbraio 2021).

Italianoinclusivo

<https://italianoinclusivo.it/scrittura/> (ultima consultazione 4 luglio 2021).

Italics 2020

The African Italian Female Voice, *Italics*, 4 aprile 2020,
<https://www.youtube.com/watch?v=HsfesiNlfsE>.

Kan 2019

Kan Djarah, *Il mio nome*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 55-66.

Kan 2020a

Kan Djarah, *Non chiamatemi afroitaliana*, «Latte Riot», 1 settembre 2020,
<https://latteriot.wordpress.com/2020/09/01/non-chiamatemi-afroitaliana/> (ultima consultazione 7 aprile 2021).

Kan 2020b

Kan Djarah, *Ladri di denti*, People, Gallarate, 2020.

Khouma 1990

Khouma Pap, *Io, venditore di elefanti: una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*, (a cura di) Pivetta Oreste, Edizioni CDE, Milano, 1990.

Kuruvilla 2005

Kuruvilla Gabriella, *India*, in *Pecore Nere*, (a cura di) Capitani Flavia e Coen Emanuele, Gius. Laterza & Figli, Roma, 2005, pp. 69-82.

Kuruvilla 2016

Kuruvilla Gabriella, intervista di Mari Lorenzo, 11 Marzo 2016, <http://newitalians.eu/wp-content/uploads/2016/05/Kuruvilla.pdf>.

Labanca 2002a

Labanca Nicola, *Nelle colonie*, in *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi*, (a cura di) Bevilacqua Pietro, De Clementi Andreina, Franzina Emilio, Donzelli, Roma, 2002, pp. 193-204.

Labanca 2002b

Labanca Nicola, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Il Mulino, Bologna, 2002.

Lippmann 1922

Lippmann Walter, *Public opinion*, George Allen & Unwin Ltd, Londra, 1922.

Lombardi-Diop – Romeo 2014

L'Italia postcoloniale, (a cura di) Lombardi-Diop Cristina e Romeo Caterina, Le Monnier-Mondadori, Firenze, 2014.

Lunaria 2020

Cronache di ordinario razzismo. Quinto Libro bianco sul razzismo in Italia, (a cura di) Lunaria, Roma, 2020, <http://www.cronachediordinariorazzismo.org/quinto-libro-bianco/>.

Marling

Marling Brit, *I Don't Want to Be the Strong Female Lead*, «The New York Times», 7 febbraio 2020, https://www.nytimes.com/2020/02/07/opinion/sunday/brit-marling-women-movies.html?fbclid=IwAR1EcXeQxrZ_DhGqM55G56aaKa70lQPibXvJGfBxPRi1ynDCB6C_66ccww8 (ultima consultazione 20 maggio 2021).

Mbaye 2019

Mbaye Ndack, *La veglia dell'ultimo dell'anno*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 79-88.

Mbaye 2020

Mbaye Ndack, *Il flagello di Dio*, in *I dimezzati – Storie vere di uomini e donne a metà*, (a cura di) Feninno Nicola, CTRL edizioni, Bergamo, 2020, pp. 36-53.

McClintock 1995

McClintock Anne, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, London, 1995.

Mezzadra 2013

Mezzadra Sandro, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, (a cura di) Mellino Miguel, ombre corte, Verona, 2013, pp. 189-2005.

Mohanty 2003

Mohanty Chandra Talpade, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham-London, 2003.

Morrison 1975

Morrison Toni, *A Humanist View*, in *Black Studies Center public dialogue. Pt. 2, Portland State Black Studies Center*, 30 maggio 1975, la registrazione <https://soundcloud.com/portland-state-library/portland-state-black-studies-1>, la trascrizione di McKenzie Keisha E., https://www.mackenzian.com/wpcontent/uploads/2014/07/Transcript_PortlandState_T_Morrison.pdf.

Mubiayi – Scego 2007

Quando nasci è una roulette: giovani figli di migranti si raccontano, (a cura di) Mubiayi Ingy e Scego Igiaba, Terre di mezzo, Milano, 2007.

Negash 1987

Cfr. Negash Tekeste, *Italian Colonialism in Eritrea (1882-1941): Policies, Praxis and Impact*, Uppsala University, Uppsala, 1987.

Ouedraogo 2019

Ouedraogo Laetitia, *Nassan Tenga*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 97-124.

Ouedraogo – Scego 2020

Igiaba Scego e Laetitia Ouedraogo presentantano “*Future: il domani narrato dalle voci di oggi*”, (a cura di) Clarissa Veronico e Prinz Zaum, 29 aprile 2020, <https://www.facebook.com/effequ/videos/2652492918299180>.

Portelli 2000

Portelli Alessandro, *Le origini della letteratura afroitaliana e l'esempio afroamericano*, in *L'ospite ingrato. Globalizzazione e identità*, Annuario del Centro studi Franco Fortini, vol. III (2000), pp. 69-86.

Pesarini 2014

Pesarini Angelica, *Madri nere, figlie bianche. Forme di subalternità femminile in Africa Orientale Italiana*, in *Subalternità italiane: percorsi di ricerca tra letteratura e storia*, (a cura di) Deplano Valeria, Mari Lorenzo, Proglia Gabriele, Aracne, Ariccia (RM), 2014, pp. 161-179.

Pesarini 2019

Pesarini Angelica, *Non s'intravede speranza alcuna*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 67-78.

Pierri 2020

Pierri Marina, *Eroine. Come i personaggi delle serie tv possono aiutarci a fiorire*, Edizioni Tlon, Roma, 2020.

Portelli 2005

Portelli Alessandro, postfazione a *Allattati dalla lupa: scritture migranti*, (a cura di) Gnisci Armando, Sinnos, Roma, 2005, pp. 97-100.

Portelli 2008

Portelli Alessandro, *Etiopia, la storia cancellata*, in «Il Manifesto», 4 maggio 2008, <https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/?SearchAuthor=PORTELLI%20SANDRO&SearchTitle=etiopia%20cancellata&SearchMonth=00&SearchYear=00&OrderFields=00&OrderMode=00>.

Pustianaz 2004

Pustianaz Marco, *Study queer*, in *Dizionario degli studi culturali*, (a cura di Cometa Michele et al.), Meltemi, Roma, 2004, pp. 441-448.

Puwar 2004

Puwar Nirmal, *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford-New York, 2004.

Ribeiro Corossacs, 2012a

Ribeiro Corossacs Valeria, *Colore*, in *Femministe a parole*, (a cura di) Marchetti Sabrina, Mascat Jamila H. M. e Perilli Vincenzo, Ediesse, Roma, 2012, pp. 59-63.

Ribeiro Corossacs, 2012b

Ribeiro Corossacs Valeria, *Razza*, in *Femministe a parole*, (a cura di) Marchetti Sabrina, Mascat Jamila H. M. e Perilli Vincenzo, Ediesse, Roma, 2012, pp. 237-241.

Ripanti 2019a

Ripanti Espérance Hakuzwimana, *Lamiera*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 187-207.

Ripanti 2019b

Ripanti Espérance Hakuzwimana, *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, People, Gallarate (VA), 2019.

Ripanti 2020a

Ripanti Espérance Hakuzwimana, *Espérance Ripanti legge 'E poi basta'*, PeoplePodcast, 11 marzo 2020, <https://www.peoplepub.it/podcast/episode/7891-abbd/esperance-ripanti-legge-e-poi-basta>.

Ripanti 2020b

Ripanti Espérance Hakuzwimana, *Sono nera, italiana, donna e scrivo*, in *S/Confini* podcast, (a cura di) Fernando Natasha e Mancuso Maria, «The Submarine», puntata n. 18, 11 maggio 2020, <https://thesubmarine.it/podcast/18-sono-nera-italiana-donna-e-scrivo/>.

Romeo 2008

Romeo Caterina, *Una capacità quasi acrobatica*, postfazione a *La pelle che ci separa*, Ragusa Kym, traduzione di Romeo Caterina, Nutrimenti, Roma, 2008, pp. 249-270.

Romeo 2012

Romeo Caterina, *Racial Evaporations. Representing Blackness in African Italian Postcolonial Literature*, in *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, (a cura di) Lombardi-Diop Cristina e Romeo Caterina, Palgrave Macmillan, New York, 2012, pp. 221-236.

Romeo 2014

Romeo Caterina, *Evaporazioni. Costruzioni di razza e nerezza nella letteratura postcoloniale afroitaliana*, in *L'Italia Postcoloniale*, (a cura di) Lombardi-Diop Cristina e Romeo Caterina, Le Monnier-Mondadori, Firenze, 2014.

Romeo 2018

Romeo Caterina, *Riscrivere la nazione. La letteratura italiana postcoloniale*, Le Monnier-Mondadori, Firenze, 2018.

Roots&Routes

<https://www.roots-routes.org/infine/> (ultima consultazione 30 maggio 2021).

Roots&Routes 2019

From Roots to Routes, (a cura di) Cimoli Anna Chiara, Grechi Giulia e Gravano Viviana, «Roots&Routes», Anno IX, n. 29, gennaio – maggio 2019, <https://www.roots-routes.org/anno-9-n-29-gennaio-aprile-2019-from-roots-to-routes/>, ultima consultazione 30 maggio 2021.

Sabatini 1987

Sabatini Alma, *Il sessismo nella lingua italiana*, Commissione Nazionale per la realizzazione della parità tra uomo e donna, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1987.

Said 1998

Said Edward W., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto dell'Occidente* (1993), traduzione di Chiarini Stefano e Tagliavini Anna, Gamberetti, Roma, 1998.

Scego 2003

Scego Igiaba, *La nomade che amava Alfred Hitchcock*, Sinnos, Roma, 2003.

Scego 2005a

Scego Igiaba, *Dismatria*, in *Pecore Nere*, (a cura di) Capitani Flavia e Coen Emanuele, Gius. Laterza & Figli, Roma, 2005, pp. 5-21.

Scego 2005b

Scego Igiaba, *Salsicce*, in *Pecore Nere*, (a cura di) Capitani Flavia e Coen Emanuele, Gius. Laterza & Figli, Roma, 2005, pp. 23-36.

Scego 2005c

Italiani per vocazione, (a cura di) Scego Igiaba, Cadmo, Fiesole, 2005.

Scego 2010

Scego Igiaba, *La mia casa è dove sono*, Rizzoli, Milano, 2010.

Scego 2019

Future, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019.

Scego – Zappia 2020

Intervista a Igiaba Scego, Zappia Maria, Mangialibri, <https://www.mangialibri.com/interviste/intervista-igiaba-scego> (ultima consultazione 6 maggio 2021).

Sepùlveda 1996

Sepùlveda Luis, *Storia di una gabbianella e del gatto che le insegnò a volare*, traduzione di Carmignani Ilide, Salani, Firenze, 1996.

Stoler 1991

Stoler Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia*, in *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, (a cura di) di Leonardo Micaela, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1991, pp. 51-101.

Stoler 1996

Stoler Ann Laura, *Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures*, in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, (a cura di) McClintock Anne, Mufti Aamir, Shohat Ella, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, pp. 344-373.

Teklè 2008

Teklè Lulghennet, *La casa in colonia: il modello Asmara*, in *Asmara. Architettura e pianificazione urbana nei fondi dell'IsIAO*, (a cura di) Barrera Giulia, Triulzi Alessandro, Tzeggai Gabriel, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 2008, pp. 60-7.

Tesfamariam 2019

Tesfamariam Addes, *La maratona continua*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 125-135.

Treccani V

<http://www.treccani.it/vocabolario/>.

Uyangoda 2019

Uyangoda Nadeesha, *L'Italia ha un problema con la multiculturalità?*, in *S/Confini* podcast, (a cura di) Fernando Natasha e Mancuso Maria, «The Submarine», puntata n. 11, 14 ottobre 2019, <https://thesubmarine.it/2019/10/14/sconfini-11/>.

Uyangoda 2020

Uyangoda Nadeesha, *Definire Agitu Gudeta "simbolo" dell'integrazione è riduttivo e sbagliato*, «The Submarine», 30 dicembre 2020, <https://thesubmarine.it/2020/12/30/agitu-gudeta-simbolo-integrazione/> (ultima consultazione 25 maggio 2021).

UrbiStat

<https://ugeo.urbistat.com/AdminStat/it/it/classifiche/eta-media/regioni/italia/380/1> (ultima consultazione 24 gennaio 2021).

Vagnoli 2021

Vagnoli Carlotta, *"Chissà com'era vestita", "se l'è cercata": le frasi che violentano le donne, di nuovo*, «Roba da Donne», 25 Marzo 2021, <https://www.robadaadonne.it/218248/frasi-di-violenza-secondaria/> (ultima consultazione 23 maggio 2021).

Vergès 2019

Vergès Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique éditions, Parigi, 2019.

Vergès 2020

Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, traduzione di Morosato Gianfranco, ombre corte, Verona, 2020.

Viarengo 1990

Viarengo Maria Abbebù, *Andiamo a spasso?*, in «Linea d'Ombra», 54 (1990), pp. 74-76.

Volpato 2009

Volpato Chiara, *La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psicosociali di analisi*, in «Deportate, esuli, profughe», n. 10 (2009), pp. 110-131.

Wii 2019

Wii, *Che ne sarà dei biscotti*, in *Future*, (a cura di) Scego Igiaba, Effequ, Firenze, 2019, pp. 169-85.

Williams 2001

Williams Linda, *Playing the Race Card: Melodramas of Black and White from Uncle Tom to O. J. Simpson*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Woolf 1993

Woolf Virginia, *Una stanza tutta per sé* (1932), traduzione di Maura Del Serra, Newton Compton editori, Roma, 1993.

Zagnoni 1993

Zagnoni Stefano, *L'Eritrea delle piccole città*, in *Architettura italiana d'oltremare (1870-1940)*, (a cura di) Gresleri Giuliano, Massaretti Pier Giorgio, Zagnoni Stefano, Marsilio, Venezia, 1993.

Zerilli-Marimò 2020

Future: Il domani narrato dalle voci di oggi, intervista a Herero Alesa, Mbaye Ndack, Pesarini Angelica, Tesfamariam Addes, modera Whitney Candice, Casa Italiana Zerilli-Marimò, New York University, 11 novembre 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=gDvaxRwkAns>.

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è stato scritto in un anno molto, molto complesso, per tutti e per me. Mai come in questo periodo sono stata così grata di avere intorno delle persone meravigliose. Mi avete aiutata e guidata, ascoltata e supportata, amata e nutrita in tantissimi modi. Difficilmente questo lavoro sarebbe stato portato a termine senza tutto questo.

Sono molte le persone (+ tre gattini) a cui vorrei esprimere la mia riconoscenza.

Ringrazio la mia relatrice Caterina Romeo, che è stata ed è per me un modello di forza, un uragano di idee e di stimoli, e un faro luminosissimo all'interno di una facoltà alle volte così oscura e chiusa. Quando, nel mio primo mese del corso di laurea magistrale, sono entrata nel suo studio per dirle «Voglio fare la tesi con lei. Da dove inizio?», ero piena di idee vaghe e confuse, non concludevo le frasi, ed ero tanto, tanto più ingenua di come sono oggi. Però una cosa dentro di me era già piuttosto chiara: era in quello studio che avrei capito cosa significa per me “letteratura” e cosa vuol dire essere un’Insegnante, ed era lì che avrei trovato ciò a cui avrei voluto dedicare gran parte delle mie energie, del mio tempo e delle mie risorse. Ringrazio la mia vulcanica professoressa per aver ispirato, guidato, stimolato, seguito e corretto il mio lavoro durante tutto il processo, con estrema cura, infinita pazienza e sempre tanto, tanto entusiasmo.

Vorrei ringraziare Giulia Fabbri, non solo per le indicazioni e i preziosi consigli che mi ha dato, ma anche per tutte le riflessioni che i suoi articoli, le sue lezioni e i suoi interventi mi hanno stimolato.

Un grazie enorme va a tutte quelle persone che hanno impiegato il loro tempo a leggere parti di questa tesi. Grazie al mio meraviglioso Mattia, compagno di libri e di giochi di parole, il primo sguardo esterno che si sia mai posato su questo lavoro, che mi ha dato la spinta a continuare, dicendomi «stai andando bene, Giovanna». Un abbraccio strettissimo. Grazie ad Agnese, che ha sempre trovato un momento per me, per i miei dubbi e per le mie ansie. I tuoi consigli e i nostri infiniti discorsi su letteratura e adultità (e le nostre

risemantizzazioni) mi fanno rimpiangere di non averti conosciuta prima, ma tanto ringraziare di averti conosciuta almeno poi. Grazie alla mia Patagonia, per le correzioni, i consigli di scrittura e gli incitamenti continui. Grazie di essere la mia compagna di cortei, concerti, spettacoli e passeggiate rururbane. Grazie a Elisabetta, la dolce e volitiva Ciccibet, per aver letto la mia tesi con tanta curiosità e avermi riempito il cuore con le sue bellissime parole. E ancora grazie, grazie, grazie per aver cucinato al tuo compleanno ben due torte vegane solo per me («perché non ero sicura che la prima fosse venuta buona»). Sono ancora sconvolta. Grazie anche alla mia santa genitrice, e non solo per aver letto praticamente tutta la mia tesi, passo dopo passo; grazie anche per essermi stata vicina durante tutte le oscillazioni emotive e umorali che ho vissuto in questo ultimo anno. Grazie per esserti sempre preoccupata di rendermi serena e spensierata, ben oltre le tue possibilità.

Vorrei ringraziare tutte quelle altre persone senza le quali quest'anno, e la mia vita, sarebbero stati e sarebbero infinitamente più grigi.

Ringrazio quei pezzi di Virgilio e di cuore che sono rimasti. La mia storica compagna di banco Tetasita, il mio compagno di tragitti, diablo, parco Schuster e pallavolo Brizzi, la mia compagna di cortei e concerti degli Zen Circus Elena, la mia compagna di volontariato e di passionansia per lo studio Lucia; grazie a quelle due matte che in modi diversi mi fanno sempre tanto ridere, Angelica e Carlotta, e grazie a Priscilla, Costanza e Darya.

Ringrazio le mie amiche e i miei amici di Lettere, quelle persone che hanno reso questa fase della mia esistenza enormemente più ricca, divertente e piena di amore. Intreccia: grazie per un sacco di cose, ma soprattutto per tutte le volte che mi hanno fatto male gli zigomi per le risate. Toni: grazie per essere stato il mio compagno di biblioteche, di studio e di serate per tantissimo tempo; da quando sei partito, penso solo che mi manchi mi manchi mi manchi. Acciuga: poche persone mi fanno ridere e sorridere così. Grazie per avermi contagiata con la tua leggerezza e la tua autoironia, e per avermi sempre inondata di affetto. Ringrazio tanto anche Giorgiagà e Giorgiagiò.

Ringrazio quelle persone che casualmente sono entrate nella mia vita negli ultimi anni, rendendola più bella in tantissimi modi. Ringrazio Gianluca, e non solo per i nostri

pomeriggi alla Torre; Sofi, la mia compagna di pranzetti al sacco; Carlo, anche perché è l'altro anello debole di zaffiri della squadra di pallavolo; Tito, al quale dedico tutti i miei sbadigli; Gianluca Fiore, per la sensibilità e perché non si impegna mai, nemmeno un po', a essere compiacente; Aurelio, per l'attenzione che ripone nelle cose, e per la sua gentilezza.

Ringrazio tutti i miei luoghi. A cominciare da Casetta Rossa, luminosa, essenziale e sempre accogliente Casetta Rossa; grazie a tutta la comunità che la abita e la rende viva. Grazie al caffè San Lorenzo, a Ivan e a Filippo. Grazie a tutte le biblioteche e aule studio che in questi anni mi hanno ospitata, rendendo il mio studio più piacevole, stimolante e comunitario. Grazie alla Casa dei Diritti Sociali, ad Alessandra e alle mie colleghe Virginia e Raffaella, che hanno fatto in modo che io potessi dedicarmi alla scrittura fino all'ultimo momento. Grazie alla mia straordinaria squadra di pallavolo e alla mia Coach, per avermi ricordato cosa significa essere una squadra, e per avermi sempre incoraggiata a non abbattemi mai, a provare provare provare fino a riuscire. Un grazie gigante a Samila, e a tutte le insegnanti che negli anni passati mi hanno educato a conoscere il mio corpo e a prendermi cura dei miei respiri.

Grazie al mio fantastico fruttaverdarolo Raffaele, per essere sempre così disponibile e attento, e per aver fatto sì che mi nutrissi bene anche nei momenti più stressanti e pieni.

Grazie a Ramer, per esserti occupato in tutti questi anni della pulizia degli spazi in cui vivo, permettendo a me di concentrare l'attenzione quasi esclusivamente sullo studio.

Vorrei infine ringraziare le mie due famiglie, quelle persone che stanno rendendo questa parte dei ringraziamenti la più ardua da scrivere.

Ringrazio i miei amici e le mie amiche di sempre, i miei sostegni più solidi, la famiglia che ho scelto. "Quell3 delle medie" era una definizione insufficiente già all'epoca. Siete sempre stat3 molto, molto di più: Barbara, Beatrice, Gabriele, Anja. E ringrazio le persone conosciute negli anni successivi, ma che sono stat3 "l3 amic3 di sempre" praticamente da subito: Giulia M., Giulia R., Fabio. Quando penso a voi mi sento avvolta dal profumo, dal calore e dai colori di Casa, sento tutti i miei organi stringersi e insieme allargarsi. Mi sembra una magia che dopo tutti questi anni, e durante tutti questi anni, nonostante le strade

separate, le scelte diverse, i trasferimenti, siamo tutt3 ancora qua, nel nostro mondo incantato, a coccolarci a vicenda, a parlare delle nostre emozioni, dei nostri traumi e delle nostre terapie, e a progettare nuovi viaggi e future avventure nonostante la nostra disorganizzazione cronica. Grazie per tutto, tutto, tutto quanto.

Infine vorrei ringraziare la mia famiglia, anche quella che non c'è più. Le mie amatissime nonne Lidia e Liliana, e il mio meraviglioso nonno Giuseppe (r.i.p.). Ringrazio di cuore Nonno Gino e Maryjude, la famiglia Lalli e la famiglia Pagliara. Ringrazio i miei gattini Eolo e Angelino (r.i.p.). Ringrazio mio padre, per avermi insegnato a sciare, a guidare e a scrivere gli acrostici, e per l'impegno con cui tenta di trasmettere il suo affetto attraverso la sua cucina. Ringrazio la gattina ormai ventenne Nutella, la mia sorella d'altra specie. Ringrazio Flavio, per tutti i libri che mi ha prestato e per la delicatezza con cui si avvicina. Ringrazio, infine, mia sorella Margherita, per avermi letto il terzo libro di Harry Potter quando ancora tenevo i libri al rovescio, e per avermi incoraggiato a guardare le mie emozioni con curiosità, e non con giudizio. E grazie per tantissimo altro. Questa tesi è dedicata a lei, così come lo era la tesi triennale, e così come lo saranno, se ci saranno, tutte le altre tesi che scriverò.