UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLA FORMAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN
RELAZIONI E PROCESSI INTERCULTURALI
CICLO XXVI

TITOLO ELABORATO:

Identità ibride in contesti interculturali post-migratori e postcoloniali in Italia e in Francia: percorsi transdisciplinari

L-FIL-LET/14 CRITICA LETTERARIA E LETTERATURE COMPARATE

CANDIDATO:
ANGELA LANDOLFI
(MATR. 143302)

Coordinatore del Dottorato
Chiar.mo Prof. Fabio Ferrucci

Tutor
Chiar.mo Prof. Giorgio Patrizi

INDICE

INTRODUZIONE
La letteratura comparata in prospettiva transdisciplinare:
un approccio teorico 3

CAPITOLO I
Crisi identitaria e nuove soggettività

1. Il migrante 11
1.1 L'immigrazione in Italia e l'avvio
a una società multiculturale 16
1.2 L'immigrazione in Francia e le politiche
assimilazioniste 22
2. Il migrante di seconda generazione 28
2.1 I nuovi italiani 29
2.2 La generazione *beur* 32
3. Il soggetto postcoloniale 35
3.1 Il postcolonialismo in Italia e la produzione letteraria 38
3.2 La Francia e il postcolonialismo 41

CAPITOLO II
La crisi del 'luogo'

1. Appartenenze multiple e nuove ipotesi di cittadinanza 44
1.1 La cittadinanza italiana come modello identitario 46
1.2 Scrittori *beur* e *citoyenneté* 54
2. Nuovi confini e nuove dinamiche fra centro e periferia 61
2.1 La metropoli italiana e i "nonluoghi" dell'identità 66
2.2 Banlieue e spazi interstiziali 77

CAPITOLO III
La crisi della 'cultura'

1. Identità lacerate e conflitti culturali negli scrittori di seconda generazione 86
1.1 Le identità in bilico dei nuovi italiani 87
1.2 L'*identité déchirée* dei giovani *beur* 92
2. Fra creolizzazioni e ibridità 100
2.1 Una cultura italiana plurale 104
2.2 Il terzo spazio e il compromesso culturale 109

CAPITOLO IV
La crisi della 'lingua'

1. Plurilinguismo e riposizionamento identitario nella produzione letteraria 116
1.1 Le lingue madri 118
1.2 La lingua *beur* tra *francité* e *arabité* 124
2. Ibridismi e contaminazioni nei contesti postcoloniali 129
2.1 La lingua italiana contaminata dalla storia 131
2.2 La lingua francese distorta dal *verlan* 143

CONCLUSIONI 151

BIBLIOGRAFIA 161

RINGRAZIAMENTI 178

INTRODUZIONE

La letteratura comparata in prospettiva transdisciplinare: un approccio teorico

Le grandi migrazioni internazionali, la globalizzazione, i processi di decolonizzazione hanno fatto sì che la letteratura comparata allargasse il proprio campo di indagine a nuove metodologie e a nuovi strumenti teorici. Studiare la letteratura e le migrazioni, associandole al discorso postcoloniale e indagando sulle problematiche relative al discorso sulle identità, le appartenenze, la cittadinanza, significa non limitarsi ai soli strumenti del teorico della letteratura, ma "sconfinare" e attingere da altre discipline quali la sociologia, la filosofia, l'antropologia, la storia.

In particolare gli studi sui processi migratori si avvalgono di un approccio interdisciplinare al fine di comprenderne al meglio le fasi, le forme e i contenuti. Caroline B. Brettell e James F. Hollifield hanno messo in evidenza nei loro studi sulle teorie delle migrazioni come queste ultime necessitassero dei contributi teorici ed empirici di studiosi di diverse discipline: in particolare degli antropologi per la loro attenzione alle reti e alle comunità transnazionali, dei sociologi e degli economisti per l'interesse verso il capitale sociale e umano e le difficoltà di integrazione degli immigrati, dei geografi per le dinamiche legate allo spazio e al territorio, degli scienziati politici e degli studiosi di diritto per l'impatto sulle istituzioni e sui principi di sovranità e cittadinanza, degli storici per le dettagliate descrizioni delle esperienze dei migranti e per una comprensione del fenomeno nella sua complessità, dei demografi per

i loro studi sui flussi di persone attraverso le frontiere e sull'impatto di questi movimenti sulle società di partenza e su quelle di arrivo[1]. Lo studioso di letteratura comparata aggiunge un altro strumento empirico di ricerca, la produzione letteraria, per comprendere, fra l'altro, gli aspetti legati alla personalità e all'identità del migrante e, per riprendere le parole dello scrittore marocchino Tahar Ben Jelloun, per rivelare "gli arcani dell'intimità e della sofferenza", perché «soltanto la poesia, solo la finzione letteraria può essere in grado di dire e di far vedere e capire un uomo che soffre nel cuore, nel corpo, nell'esistenza»[2].

La letteratura comparata è per definizione lo studio dei rapporti tra le letterature al di là dei confini storici e geografici, e lo studio delle relazioni tra la letteratura e altre aree del sapere come le arti (la pittura, la scultura, l'architettura, la musica), la filosofia, la storia, le scienze sociali, la religione. In prospettiva più generale, la letteratura comparata è anche un discorso di apertura alle differenze, alla pluralità, alle contaminazioni, e a nuovi orizzonti transdisciplinari come i *translation studies*, i *cultural studies*, i *postcolonial studies*, i *border studies*[3].

---

[1] Cfr. Caroline B. Brettell - James F. Hollifield (a cura di), *Migration Theory. Talking across Disciplines*, New York-Londra, Routledge, 2000.

[2] T. Ben Jelloun, *Prefazione all'edizione del 1997* in Id., *Le pareti della solitudine*, Torino, Einaudi, 1997, pp. VI-VII.

[3] Per un'introduzione generale sulla letteratura comparata e i principali aspetti metodologici si veda A. Gnisci (a cura di), *Letteratura comparata*, Milano, Mondadori, 2002; A. Gnisci - F. Sinopoli, *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 1997; D. Souiller - W. Troubetzekoy (a cura di), *Letteratura comparata*, Roma, Armando, 2002; N. Gardini, *Letteratura comparata. Metodi, periodi, generi*, Milano, Mondadori, 2002. I *Translation Studies* si riferiscono a quel campo di studi che affronta i problemi derivanti dalla produzione e dalla descrizione delle traduzioni, includendo le diverse forme e categorie insieme allo studio sia degli aspetti applicativi e didattici sia di quelli descrittivi e teorici. Per un'introduzione teorica si veda A. Lefevere, *Translation Studies. The Goal of the Discipline*, in J.S. Holmes - J. Lambert - R. van den Broeck (a cura di), *Literature and translation. New perspectives in literary Studies with a basic bibliography of books on Translation studies*, Leuven, Acco, 1978. I *Cultural Studies* si riferiscono a un campo di studi interdisciplinare indirizzato allo studio dei fenomeni sociali e culturali contemporanei secondo una prospettiva critica. Indagano il rapporto fra potere e cultura e considerano la cultura non solo un campo di analisi ma anche il luogo dove operare criticamente e politicamente. Per un'introduzione generale si veda Chris Barker, *Cultural Studies. Theory and practice*,

Il presente lavoro ha l'obiettivo di utilizzare fonti letterarie e porsi come studio transdisciplinare per analizzare le conseguenze, dal punto di vista socio-culturale e linguistico, dei fenomeni post-migratori e postcoloniali attraverso la comparazione di due realtà, diverse per storia coloniale e di immigrazione, come l'Italia e la Francia. La ricerca intende indagare su come gli incontri interculturali abbiano messo in crisi i fondamenti stessi dell'identità, *luogo*, *lingua*, *cultura*, definendoli come non più qualcosa di stabile e unitario, ma piuttosto come qualcosa di dinamico, ibrido e in continua trasformazione.

In questo senso la critica postcoloniale ha introdotto, grazie al contributo di numerosi studiosi di origine indiana, fra cui Homi Bhabha, Gayatri Chakavorty Spivak, Dipesh Chakrabarty e Ranajit Guha, alcuni concetti importanti come quello di "ibridismo" e di "provincializzazione dell'Europa"[4]. Sulla base della pubblicazione di *Orientalism* di Edward Said[5], il postcolonialismo ha messo in discussione alcuni presupposti eurocentrici alla base di concetti cardine della teoria e della pratica filosofica, storica, letteraria e politica. I concetti di "identità" e di "soggettività", alla luce di una configurazione del mondo attraversato da

---

Los Angeles etc., Sage, 2008. L'ambito di studio dei *Border studies* riguarda invece i processi storici di costruzione dei confini, i legami fra il profilo territoriale e quello che gioca sul piano delle identità e delle appartenenze, i valori attribuiti alle frontiere dai soggetti politici e sociali. Per un'introduzione si veda D. Walst-Walter (a cura di), *The Ashgate research companion to border studies*, Farnham, Burlington, Ashgate 2011.

[4] Concentrandosi sull'India e sulla sua storia coloniale Dipesh Chakrabarty sottolinea come le soggettività dei colonizzati, con le loro lotte e le loro rivendicazioni, abbiano contribuito alla costruzione di un'immagine e di una storia che si oppone a quella dei dominatori. Provincializzare significa quindi rifiutare la centralità del mondo occidentale e metterla a confronto con le storie e le tradizioni provenienti da altre parti del mondo. Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000.

[5] Said definisce "orientalismo" il procedimento con cui l'Occidente ha costruito l'immagine dell' "Oriente" non tenendo conto della realtà effettiva di ciò che viene analizzato e tendendo invece a rafforzare i pregiudizi e a fissare le caratteristiche di un "altro" indifferenziato in categorie immutabili. L'Oriente non coincide quindi con un territorio fisicamente determinato, ma con un "topos discorsivo" destinato a legittimare la dominazione coloniale e la presunta superiorità civilizzatrice occidentale nei confronti di un'umanità percepita come inferiore e arcaica. Cfr. E. Said, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

crepe, turbolenze e fratture, vengono rielaborati secondo nuovi parametri fondati sulla contaminazione, l'ibridizzazione, la deterritorializzazione. In particolare nel momento in cui si è incrociato con l'esperienza delle migrazioni transnazionali, il paradigma postcoloniale ha spostato l'attenzione sulla riconfigurazione del tessuto urbano, sulle dinamiche fra centro e periferia e, più in generale, sul processo di ricomposizione dell'identità europea a partire da una riflessione sui suoi limiti e sui suoi confini geografici, geopolitici e geoculturali.

Il primo capitolo del presente lavoro è dedicato al contesto storico dell'immigrazione e del postcolonialismo in Italia e in Francia e alle nuove soggettività nate in tali contesti – il migrante, l'immigrato di seconda generazione, il *beur*, il soggetto postcoloniale –, figure caratterizzate da una crisi che produce un'identità fortemente scissa, incostante e in cerca di strategie di ridefinizione. In particolare, riprendendo la concezione di Homi Bhabha, viene proposta l'idea di un'identità "postcoloniale" che, facendosi forza della sua situazione ibrida e spesso marginale, si propone come alternativa alla tradizionale contrapposizione fra colonizzatori e colonizzati, in favore di una soggettività che si definisce di volta in volta attraverso i rapporti sociali e le contingenze in cui si trova[6]. Sono figure di passaggio che non si identificano in un gruppo determinato, ma che sono frutto degli incontri interculturali che rompono la dialettica *noi/altri* perché partecipano ad entrambe le realtà.

Queste figure ibride vivono idealmente in uno spazio di frontiera, dove il concetto di "luogo", tema del secondo capitolo, viene scardinato portando con sé una ridefinizione dei concetti di appartenenza, cittadinanza, confine. I soggetti che abitano questo "spazio di mezzo" non appartengono a una posizione svantaggiata, ma sono portatori di

[6] Cfr. H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001 e H. Bhabha (a cura di), *Nazione e Narrazione*, Roma, Meltemi, 1990.

potenzialità creative e costruttori di strategie identitarie flessibili. La cittadinanza diventa uno dei luoghi di conflitto e di rivendicazione di una identità "multipla", contaminata, ricostruita sulla base di coordinate spaziali, culturali e linguistiche che non rispettano le linee dure dei confini geopolitici. I confini stessi non rappresentano più rigide linee di separazione fra stati ma spazi modificabili e riscrivibili, non demarcazioni geografiche naturali e permanenti del territorio, ma linee che possono essere mescolate e giustapposte fino a creare nuovi spazi dinamici in cui le identità sono ancora una volta in costante sviluppo e riformulazione.

Il terzo capitolo è dedicato alla crisi della "cultura", all'identità lacerata di chi vive a cavallo fra due mondi e, nel tentativo di trovare un equilibrio, si rifugia in un "terzo spazio" fatto di contaminazioni e creolizzazioni. Il contatto fra le culture, i continui scambi e le reciproche influenze fanno sì che tutto il mondo, secondo il pensiero di Édouard Glissant, si creolizza, perché elementi culturali eterogenei si intervalorizzano reciprocamente e spontaneamente[7]. L'ibridità, la cultura creola rappresentano valori in grado di proporre un nuovo modello di identità che mette in crisi la certezza monolitica delle identità europee.

Così come le culture, anche le lingue si "creolizzano", si contaminano, si mescolano. Il quarto capitolo è dedicato alla "lingua" e all'uso del plurilinguismo come necessità di riposizionamento identitario, una lingua che non riflette un'appartenenza specifica a una nazione, ma la volontà di situarsi tra due luoghi, in una posizione ibrida e dinamica. In ambito postcoloniale reinventare una lingua significa riappropriarsi della propria identità, rifiutando la rigida contrapposizione fra colonizzatori e

[7] Glissant teorizza una *creolizzazione* del mondo per cui il contatto simultaneo e cosciente delle culture fa sì che si creino microclimi culturali e linguistici imprevedibili e inattesi. Questo processo permette alle umanità di abbandonare la convinzione radicata che l'identità di un essere sia valida e riconoscibile solo se esclude l'identità di ogni altro essere. Cfr. É. Glissant, *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi, 1998.

colonizzati, oppressori e oppressi, bianchi e neri, rivendicando il proprio esserci "attraverso" le lingue, le culture, le nazioni.

Il presente lavoro presenta, in ogni capitolo, un parallelo fra la realtà socio-culturale e letteraria francese e quella italiana, focalizzandosi in particolare sulla seconda generazione di migranti, vale a dire sui figli di coloro che hanno vissuto l'esperienza migratoria. Questa comparazione necessita di una precisazione di ordine storico-temporale: riferendoci a due momenti storici diversi (gli anni Ottanta-Novanta del secolo scorso per la realtà francese, gli anni Duemila e la contemporaneità per la realtà italiana) è necessario tenere conto di questa discrasia prima di giungere a conclusioni riguardo alle possibili relazioni o discordanze fra i due Paesi.

La comparazione fra l'Italia e la Francia non ha lo scopo di mostrare similitudini e differenze fra due realtà distanti temporalmente per storia coloniale e di immigrazione, quanto quello di mostrare come da un punto di vista socio-culturale e linguistico le trasformazioni che in maniera più o meno evidente stanno avvenendo in Italia, o che si possono presagire anche attraverso l'analisi della produzione letteraria presa in considerazione, trovano e hanno trovato una simile corrispondenza in Francia: le metropoli globalizzate e le periferie, le rivendicazioni identitarie, le contaminazioni linguistiche rappresentano realtà di cui l'Italia sta lentamente prendendo coscienza e che minano le certezze monolitiche occidentali.

Per quanto riguarda la scelta delle opere letterarie analizzate, essa risponde prevalentemente a un criterio tematico: sono state privilegiate le opere narrative in cui sono maggiormente riscontrabili la questione del conflitto identitario e le dinamiche postcoloniali degli autori migranti e post-migranti.

La letteratura della migrazione è costantemente attraversata dalla realtà storica e politica, dalla geografia, dall'attualità. Per la sua

posizione marginale, ha la potenzialità di suggerire modelli alternativi, introdurre elementi di innovazione, sfidando i limiti imposti dal canone e espandendoli verso una prospettiva transculturale e translinguistica. La dimensione interculturale insita in questo tipo di letteratura fa sì che essa possa essere analizzata come punto di vista privilegiato da cui esaminare i cambiamenti delle società multiculturali e immaginare gli sviluppi futuri, diventando così uno spazio di sperimentazione per la creazione di nuove identità e sfidando la posizione di marginalità dei migranti all'interno della società dominante. Il migrante si fa così agente di cambiamento, delineando il futuro delle società accoglienti in una prospettiva interculturale[8].

L'obiettivo della comparazione non è cercare necessariamente punti di contatto o effettivi momenti di interazioni storiche, quanto focalizzare in maniera mirata su questioni culturali comuni. La funzione della letteratura comparata consisterà non nel semplice confronto fra due realtà storicamente diverse, ma nella costruzione di uno spazio di ricerca in cui confluiscono diversi ambiti disciplinari per indagare su concetti comuni come quello di "identità", "appartenenza", "ibridità", contaminazione. Questo spazio di ricerca ha a sua volta confini labili, è uno spazio contaminato e aperto all'attraversamento di diversi punti di vista, un approccio transdisciplinare inteso – secondo le parole di Said –

[8] La produzione letteraria degli autori cosiddetti migranti costituisce un punto di vista privilegiato, in quanto specchio di una realtà storica e di un contesto socio-culturale definito, ma anche un punto di vista parziale, in quanto inevitabilmente legato alla soggettività dell'autore e alla finzione narrativa. Tuttavia, la maggior parte delle opere che prenderemo in esame sono caratterizzate da una forte autenticità e dal carattere prevalentemente autobiografico. Per gli aspetti legati alla finzione e all'autobiografia dei romanzi *beur* si veda il capitolo "Autobiography and Fiction" in A. C. Hargreaves, *Immigration and identity in Beur fiction. Voices from the North African immigrant community in France*, Oxford, Berg, 1997, pp. 36-87. Per gli aspetti autobiograci nella letteratura italiana dell'immigrazione si veda F. Sinopoli, "Poetiche della migrazione nella letteratura italiana contemporanea: il discorso autobiografico", in *Studi (e testi) italiani*, n. 7, 2000, pp. 189-206.

come «attraversamento di confini, una sorta di contrabbando incontrollato di idee al di là delle linee»[9].

[9] E. Said, *Introduzione* in R. Guha - G.C. Spivak, *Subaltern studies. Modernità e post-colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2002, p. 27.

CAPITOLO I

Crisi identitaria e nuove soggettività

1. Il migrante

> L'immigrato è un'aberrazione dei tempi moderni. È un errore della nostra epoca. Una sbavatura della storia. Non ha altro da vendere che la sua forza lavoro e i suoi modi maldestri, spaesati, quelli di uno che ha l'aria di scusarsi in continuazione. Gli si chiede di astrarsi, di scomparire come uomo dal momento che smette di lavorare. Non lo si vuole vedere. Non è carino da vedere. Non ci tiene nessuno a lasciarlo deambulare per le belle strade di Roma e Firenze. Quelle belle strade sono fatte per i turisti che spendono, non per uomini che ingombrano[10].

Così Tahar Ben Jelloun definisce l'immigrato nel romanzo *Le pareti della solitudine*, mettendo in evidenza la lacerazione e la rottura che l'immigrazione porta con sé, la volontà di conservare una dignità in una società in cui la povertà è motivo di repulsione, dove «coloro che non hanno altra ricchezza che la loro differenza etnica e culturale sono votati all'umiliazione e ad ogni forma di razzismo»[11].

Pierre Bourdieu definisce l'immigrato *atopos*, senza luogo, fuori posto, inclassificabile: «Né cittadino, né straniero, né veramente parte dello Stesso, né totalmente dalla parte dell'Altro, l'immigrato si situa in

---

[10] T. Ben Jelloun, *Prefazione dell'autore all'edizione italiana* in Id., *Le pareti della solitudine*, cit., p. XV.
[11] *Idem*.

quel luogo "bastardo" […] alla frontiera dell'essere e del non-essere sociali»[12].

Per Abdelmalek Sayad l'immigrato è un corpo estraneo alla società e alla nazione, un *ospite* doppiamente assente e doppiamente escluso, che si situa in uno spazio grigio, in quanto non riconosciuto come membro legittimo né dalla comunità di appartenenza né da quella di accoglienza, oscillante fra il senso di colpa per l'abbandono fisico e culturale delle origini, la reinvenzione delle tradizioni e la necessità di assimilazione, votato dunque al disorientamento e alla crisi identitaria[13].

Anche il filosofo e sociologo austriaco Alfred Schutz mette in evidenza, nei suoi studi sulla condizione dello straniero, le crisi identitarie dovute alla mancanza di punti di riferimento nel nuovo contesto culturale. I rapporti con la società di accoglienza sono connotati negativamente, in quanto per lo straniero le conoscenze condivise, i saperi cognitivi e morali tipici di un preciso luogo costituiscono un enigma[14].

Secondo lo studioso tedesco Georg Simmel, l'idea di straniero è fortemente legata a quella di un nomade perennemente in viaggio all'interno del contesto sociale del gruppo. Lo straniero è «colui che oggi viene e domani rimane»[15], ma la sua posizione agli occhi della comunità è determinata dal fatto che non vi appartiene fin dall'inizio; è colui che crea una collisione, una disorganizzazione culturale e spaziale, perché mina la coerenza, l'unità e il senso delle varie parti di cui è composta una società. La figura dello straniero in Simmel è dunque connotata da una serie di ambivalenze: è colui che migra da un luogo per stabilirsi in un altro, che non ha ancora superato il limite tra 'andare' e 'venire', è colui

---

[12] P. Bourdieu, *Prefazione* in A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, R. Cortina, 2002, p. 6.
[13] Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, cit.
[14] Cfr. A. Schutz, *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, Trieste, Asterios, 2013.
[15] G. Simmel, *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998, p. 580.

che si situa in uno spazio socialmente determinato, ma a cui non appartiene, restando quindi 'dentro' e 'fuori' dal gruppo, 'vicino', perché condivide uno spazio fisico-relazionale, e 'lontano' perché si situa in un nuovo ambiente introducendo elementi di estraneità. È proprio questa estraneità che fa dello straniero un elemento disturbatore, minaccioso e pericoloso. L'ostilità nei confronti di chi è estraneo alla comunità è legata alla paura di perdere i propri punti di riferimento, la certezza e la stabilità della propria identità.

È l'intrusione dell'*altro* nell'omogeneità di un gruppo – di quello straniero che «ci abita» e che è «la faccia nascosta della nostra identità»[16] – che fa emergere, per riprendere Julia Kristeva, i «disagi di quella particolare condizione che consiste nel porsi come differenti all'interno di un insieme, il quale, per definizione, si forma escludendo i dissimili»[17], perché lo straniero è «lo spazio che rovina la nostra dimora, il tempo in cui sprofondano l'intesa e la simpatia»[18]. Lo straniero lancia all'identità del gruppo una sfida, in modo particolare quando diventa uno straniero *interno*, come sottolinea il filosofo Roberto Escobar*:*

> Lo straniero che s'è fatto interno, dunque, è insieme vicino e lontano. È un elemento del gruppo, costitutivo del gruppo come ogni altro: come ogni altro è a esso organico, e allo stesso tempo gli si contrappone, gli sta di fronte, anzi gli sta di fianco, oggettivato. La sua oggettività, ancora, lo qualifica agli occhi del Noi come più libero: da un lato come più distaccato dal Noi, in qualche misura a esso superiore, e quindi portatore d'un "potere" del tutto particolare che lo qualifica come capo potenziale, d'altro lato, e molto più spesso, come minaccia[19].

---

[16] J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 9.
[17] *Ivi*, p.41.
[18] *Ivi*, p. 9.
[19] R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 165.

Gli immigrati diventano una minaccia all'integrità della cultura nazionale, minano quel "noi" che identifica *una* cultura, *una* lingua, *un* territorio, quei pilastri dell'identità che vengono inesorabilmente sfaldati nell'incontro e nella convivenza con l'altro.

La logica della paura porta a isolare e a stigmatizzare lo straniero, l'identità del gruppo viene minacciata quando viene considerata qualcosa di statico, immutabile ed eterno, e non dinamica e mutevole in quanto influenzata da fenomeni storici, sociali e politici che la modellano a seconda delle circostanze. Le identità, come le culture, sono il prodotto di interazioni, scambi, influssi, contaminazioni[20].

Soprattutto quando il discorso sull'identità si associa ai fenomeni migratori, agli spostamenti di massa, alle diaspore, alle condizioni postcoloniali, è evidente che il concetto stesso deve essere rinegoziato e ridefinito. Si parla così di identità meticce, ibride, plurali, multiculturali, migranti, che decostruiscono la solidità e la compattezza dell'identità legata a un solo territorio, una sola lingua, una sola cultura.

Lo scrittore libanese francofono Amin Maalouf rivendica, nel saggio *Les identités meurtrières*, la pluralità insita nel concetto di identità. Partendo dal proprio vissuto personale, Maalouf sostiene che le sue molteplici appartenenze (arabo, libanese, cristiano, francese) non implicano il dissolvimento della sua identità, ma la consapevolezza del

---

[20] Il concetto di "identità" è stato ampiamente discusso in ambito filosofico, sociologico, etnoantropologico e in generale nelle scienze sociali. Recentemente molti sociologi e antropologi hanno mostrato i loro sospetti nei confronti del concetto stesso di identità: si testimonia *contro* l'identità, in quanto mito dei nostri tempi, ossessione da cui liberarsi (F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996; F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010), oppure si ritiene opportuno andare *oltre* il concetto di identità in quanto considerato ambiguo, contenutisticamente poco significativo e inutile sul piano euristico (R. Brubaker - F. Cooper, "Beyond 'identity'", *Theory and Society*, 29, 2000 pp. 1-47). C'è chi invece considera l'identità un problema fondamentale delle società post-moderne e nell'età della «modernità liquida», cosiderandola fluida, mutevole e costantemente ricostruita, aperta a revisioni e aggiustamenti (A. Melucci, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Milano, Il Saggiatore, 2000; Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2005; Z. Bauman, *Modernità liquida*, Roma-Bari, GLF, 2006).

suo essere unica e nello stesso tempo comune a molti altri individui. L'idea che l'identità sia statica e immutabile è pericolosa in quanto «radica gli uomini a un atteggiamento parziale, settario, intollerante, dominatore, talvolta suicida, e li trasforma assai spesso in assassini, o in sostenitori degli assassini»[21]. Ogni individuo deve avere la libertà di poter assumere ciascuna delle proprie appartenenze, ciascuna delle componenti della sua identità, e rivendicare con orgoglio la propria molteplicità.

Il nesso fra la consapevolezza di un'identità complessa e in continua trasformazione e la narrazione svolge un ruolo importante in quanto la letteratura diventa il luogo privilegiato in cui l'identità viene esaminata, frammentata e ricostruita, sfatando gli stereotipi e facendone vacillare le fondamenta. La letteratura può presentare, come sostiene Lucia Quaquarelli,

> un modello identitario che ancora non si dà nella realtà […] colmandone le lacune in forza della pienezza immaginativa, facendolo funzionare, seppure in una dimensione fittizia. *Come se*, insomma, la letteratura sapesse non solo dire il mondo, analizzarne conflitti e trasformazioni, ma anche *agire* in questi stessi conflitti e in queste stesse trasformazioni, facendosi luogo di mediazione e "sutura", proponendo un modello identitario possibile, per quanto ancora da venire[22].

Per quanto riguarda il discorso postcoloniale e la questione identitaria, è proprio in seguito agli eventi storici legati alla colonizzazione che il concetto di identità, stabile e fisso, è entrato in crisi. Le identità del colonizzato, schiacciate dal potere del dominatore, sono state oggetto di processi di alienazione, deculturazione, umiliazione.

---

[21] A. Maalouf, *L'identità*, Milano, Bompiani, 2005, p. 34.
[22] L. Quaquarelli (a cura di), *Certi confini. Sulla letteratura italiana dell'immigrazione*, Milano, Morellini, 2010, p. 50.

Come sostiene Albert Memmi, per il colonizzato era necessario nascondere la propria vera identità, spesso associata a quella dei barbari, e cercare, invano, di conformarsi a quella del dominatore. Il colonizzato è «al di fuori della storia e al di fuori dello stato», è «fuori del gioco. Non è in alcun modo protagonista della storia: ne subisce il peso, beninteso, e spesso più crudelmente degli altri, ma sempre come oggetto»[23].

Nel momento in cui, reso consapevole della propria debolezza e arretratezza, cerca di confondersi con il colonizzatore, imitandolo nel modo di parlare, di vestirsi, di comportarsi, ottiene soltanto disprezzo e derisione. L'assimilazione dunque risulta impossibile. Ma è proprio dalla consapevolezza di essere stato strappato dal suo passato e bloccato nel suo futuro, di aver perso la possibilità di acquisire una nuova identità e una nuova cultura, che nasce il rifiuto del colonizzatore, «preludio indispensabile alla riconquista di sé»[24].

Le letterature postcoloniali riflettono, come vedremo, queste dinamiche dell'assimilazione-rifiuto-rivolta, in un primo momento imitando il modello occidentale del colonizzatore e, in seguito, esprimendo una riflessione dolorosa sul senso di perdita e smarrimento della propria identità, cercando di recuperare e di riappropriarsi di quegli elementi culturali che erano stati forzatamente abbandonati.

1.1 L'immigrazione in Italia e l'avvio a una società multiculturale

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del secolo scorso l'Italia, tradizionalmente paese di emigrazione, diventa meta di flussi migratori extra e intraeuropei. Dai primi lavoratori, in

[23] A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 84-85.
[24] *Ivi*, p. 107.

prevalenza donne, che giungono in Italia negli anni Sessanta ad oggi, la crescita è stata corposa e il soggiorno degli stranieri è diventato permanente, tant'è che la presenza delle seconde generazioni, con i relativi problemi di riconoscimento giuridico e sociale, costituisce un fenomeno attuale e rilevante. Il secondo dopoguerra è anche il periodo delle migrazioni postcoloniali: coloni, personale militare e amministrativo dei paesi colonizzatori tornano nella madrepatria, come pure cittadini dei paesi ex colonizzati, per diverse ragioni, abbandonano il proprio paese per raggiungere quello degli ex colonizzatori.

Negli anni Ottanta i sistemi migratori si rafforzano: molti tunisini, che si erano stabiliti in Sicilia, si spostano verso il nord Italia, e a loro si aggiungono marocchini, egiziani, algerini. Verso la fine degli anni Ottanta si rafforza l'immigrazione senegalese, caratterizzata in prevalenza da giovani attivi soprattutto nel campo della piccola e media industria e del commercio ambulante. Gli egiziani sono invece maggiormente attivi nel campo della ristorazione e delle pulizie nelle grandi città del centro nord.

Gli anni Novanta vedono l'intensificarsi di migranti provenienti da alcuni paesi asiatici: Filippine, Cina, Sri Lanka e più tardi Pakistan e Bangladesh, inseriti prevalentemente nel campo del lavoro domestico e nell'imprenditoria. Negli stessi anni cresce l'immigrazione dall'Est europeo: rumeni, polacchi, russi e ucraini.

Il repentino passaggio dalla condizione di paesi di emigrazione a paese di immigrazione e la rapida diffusione del fenomeno hanno colto gli italiani impreparati, sia dal punto di vista delle politiche migratorie sia da quello della percezione dell'opinione pubblica. Come sostiene Alessandro Dal Lago:

> Nel corso degli anni ottanta, l'afflusso di poche centinaia di migliaia di migranti non suscita in Italia alcuna strategia di inserimento sociale, ma

> iniziative legislative sporadiche e frettolose. Nessun provvedimento è stato adottato per facilitare l'integrazione sociale degli stranieri sul piano delle politiche lavorative e professionali, dell'abitazione, della salute, della scuola e della cultura. All'inizio degli anni novanta, la sostanziale indifferenza delle istituzioni e della società italiana lascia il posto a un'ostilità, simbolica e materiale, sempre più decisa […]. Dall'inizio degli anni novanta, i migranti sono divenuti per l'opinione pubblica italiana le cause della crisi sociale e delle paure collettive che hanno segnato la fine della cosiddetta Prima Repubblica. Se a metà degli anni ottanta i sondaggi segnalavano una generale indifferenza (o ignoranza) nei confronti del fenomeno migratorio, dall'inizio degli anni novanta indicano atteggiamenti diffusi di repulsione, se non di vera xenofobia[25].

Dal Lago definisce i migranti "non persone", "non-soggetti sociali", perché anziché essere considerati risorse da valorizzare e portatori di una cultura da riconoscere e rispettare, vengono percepiti come corpi estranei da respingere ed espellere.

L'immigrazione italiana rappresenta un fenomeno unico nel panorama europeo: oltre alla rapidità del cambiamento, gli scarsi legami con le ex colonie, un'unità nazionale piuttosto recente, il forte sentimento di appartenenza regionale sia a livello politico che a livello linguistico-culturale hanno contribuito a rendere difficile l'accettazione e la gestione di tale movimento migratorio. Dopo il 1988, quando la Francia e l'Inghilterra pongono dei limiti all'ingresso degli immigrati, l'ondata migratoria verso l'Italia si fa più consistente, ma lo straniero si imbatte in un momento di regressione economica e disoccupazione che riguarda gli stessi autoctoni. Dal punto di vista politico, l'Italia viveva in quegli anni la fine della cosiddetta Prima Repubblica e dei partiti storici che avevano caratterizzato la vita statale del secondo dopoguerra. La nascita di nuovi partiti (come la Lega Lombarda) e la crisi della sinistra intellettuale e

[25] A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 25.

politica, rendono l'Italia un paese in fase di cambiamento, inadatto a gestire un evento di tale portata e impreparato all'accoglienza.

Fra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila si passa rapidamente da un milione a più di due milioni di immigrati, per cui i problemi relativi all'immigrazione diventano centrali nel dibattito politico, a differenza della Francia dove invece la questione è stata politicizzata dagli anni Ottanta, in particolare dopo il successo del *Front National* nelle elezioni del 1986.

Ad oltre trent'anni dall'inizio delle imponenti ondate migratorie, l'Italia si sta evolvendo verso un inevitabile multiculturalismo, caratterizzato però da una difficile coesistenza e spesso dallo scontro fra la cultura dominante e una serie di culture minoritarie. Se l'Italia può essere definita "società multiculturale" – intendendo con questa espressione un contesto nel quale sono presenti nello stesso territorio individui appartenenti a più culture e dove, quindi, la differenza culturale, etnica e religiosa è definita come uno dei tratti distintivi che meglio la definisce – un modello di ordine politico capace di valorizzare tale diversità e di fornire strategie adeguate per un suo riconoscimento giuridico e politico incontra ancora numerose resistenze[26]. Il dibattito sul

[26] È quello che si propongono i teorici del "multiculturalismo", filone di studi nato negli anni Novanta all'interno del dibattito filosofico-politico occidentale. Con "multiculturalismo" si intende infatti una tendenza di pensiero che indaga e possibilmente propone soluzioni a quei problemi che emergono nelle cosiddette società multiculturali. Fra i testi classici sul muticulturalismo ricordiamo W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna, 1999; B. Parekh, *Rethinking multiculturalism. Cultural Diversity and Polical Theory*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2000; J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001; G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati etnie religioni*, Il Mulino, Bologna, 2003; S. Piccone Stella, *Esperienze multiculturali. Origini e prospettive*, Carocci, Roma 2003; M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna, 2005; M.L. Lanzillo, *Multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005; C. Galli, (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Il Mulino, Bologna, 2006; M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma, 2006; A.M. Graziano, *La sfida etica del multiculturalismo*, Edizioni Lavoro, Roma, 2006; T. Moodod, *Multiculturalism*, Polity, Cambridge, Malden MA, 2007; F. Monceri, *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*,

multiculturalismo in Italia è collegato essenzialmente alla questione migratoria ed etnica e alla necessità di costruire politiche di riconoscimento identitario quando la presenza degli immigrati diventa stabile e socialmente visibile. Tuttavia, premessa indispensabile per poter parlare di multiculturalismo è la disposizione ad accettare e riconoscere la presenza di più culture, e soprattutto passare da un concetto di cultura al singolare a un concetto di cultura al plurale. In questo senso, come testimonia anche la letteratura dell'immigrazione, la società italiana sta prendendo lentamente consapevolezza di questi cambiamenti e, con non poche difficoltà, sta accettando l'evidenza di una pluralità culturale, linguistica e religiosa.

È dai primi anni Novanta che comincia a nascere una "letteratura italiana dell'immigrazione"[27]: convenzionalmente questa produzione letteraria si fa iniziare nel 1989, quando l'omicidio del bracciante

---

Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008; F. Fistetti, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008; P. Donati, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008; A. Rattansi, *Multiculturalism. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2011; M. Murphy, *Multiculturalism. A critical introduction*, Routledge, Londra 2012.

[27] L'espressione "letteratura italiana dell'immigrazione" è stata utilizzata da Lucia Quaquarelli in L. Quaquarelli (a cura di), *Certi confini. Sulla letteratura italiana dell'immigrazione*, cit., per indicare la produzione di quegli autori che «sono arrivati in Italia a seguito dei recenti movimenti migratori e hanno cominciato a scrivere in italiano senza "essere" italiani, provenendo cioè da tradizioni culturali e letterarie non italiane (o non solo italiane), e sovvertendo così i confini della nostra letteratura, "minacciandone" lo statuto nazionale e di tale statuto minando il carattere "certo" e, probabilmente la pertinenza» (p.10). L'accezione più comune è invece quella di "letteratura italiana della migrazione" proposta da Armando Gnisci, (cfr. A. Gnisci, *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma, Meltemi, 2003), che è quella «prodotta da autori che scrivono in una lingua (nazionale) diversa da quella della fonte della propria provenienza, nella quale possono o no aver già scritto precedenti testi e/o continuare a scriverli, praticando o meno anche l'autotraduzione, *in tutte e due le direzioni*» (p. 8). Graziella Parati e Marie Orton propongono l'espressione "letteratura multiculturale italiana" (cfr. G. Parati - M. Orton, *Multicultural Literature in Contemporary Italy*, Cranbury, Farleigh Dickinson University Press, 2005) perché essa è conseguenza dei cambiamenti in atto nella società italiana e immagine di «quelle future trasformazioni che ridefiniranno il profilo multiculturale dell'Italia» (p. 68). Rosanna Morace (cfr. R. Morace, *Letteratura-mondoitaliana*, Pisa, ETS, 2012) propone invece l'espressione "letteratura mondo italiana" con la quale designa «la letteratura prodotta in italiano da autori di diversa madrelingua che abbiano pubblicato con una certa continuità e/o che si siano distinti sul piano linguistico e qualitativo delle opere» (p. 26).

sudafricano Jerry Essan Masslo a Villa Literno smuove l'opinione pubblica, il dibattito politico e il panorama letterario sul tema dell'immigrazione[28]. Questo tipo di letteratura è caratterizzata in una prima fase dal carattere prevalentemente autobiografico e dalla collaborazione, per motivi linguistici e editoriali, con scrittori o giornalisti italiani; dall'impegno associazionistico e dall'affrancamento dal tutorato linguistico nella seconda fase intorno alla metà degli anni Novanta; e infine dalla piena autonomia e scioltezza linguistica nella recente letteratura delle "seconde generazioni"[29]. È soprattutto in quest'ultima fase che irrompe il tema dell'identità: l'origine migrante si scontra con il sentimento di appartenenza al Paese dove si è nati e cresciuti e crea una scissione che si riflette sul piano sociale e giuridico, connettendosi il più delle volte alla questione della cittadinanza e alla rivendicazione dei propri diritti.

[28] Il dibattito politico che fece seguito all'assassinio di Masslo portò all'emanazione della prima legislazione organica in materia di immigrazione e asilo, la cosiddetta Legge Martelli del 1990. Tahar Ben Jelloun dedicò a questo episodio il racconto *Villa Literno*, inserito nella raccolta *Dove lo Stato non c'è* (Einaudi, 1991), che si proponeva un'indagine sui problemi del lavoro e della marginalità dell'Italia meridionale.

[29] I primi testi appaiono negli anni Novanta e sono caratterizzati dal carattere testimoniale autobiografico: *Io venditore di elefanti* del senegalese Pap Khouma (Garzanti, 1990), *Chiamatemi Ali* del marocchino Mohamed Bouchane (Leonardo, 1991), *Volevo diventare bianca* della franco-algerina Nassera Chora (E/o, 1993), *Immigrato* del tunisino Salah Methnani (Theoria, 1990). I primi anni 2000 sono gli anni in cui si affacciano i primi scrittori della cosiddetta seconda generazione: Jadelin Mabiala Gangbo pubblica *Rometta e Giuleo* (Feltrinelli, 2001), Gabriella Kuruvilla pubblica, con lo pseudonimo di Viola Chandra, il romanzo *Media Chiara e noccioline* (DeriveApprodi, 2001), Igiaba Scego il racconto *Salsicce* (Eks&Tra, 2003). È da segnalare la banca data on-line BASILI – Banca Dati Scrittori Immigrati in Lingua Italiana (http://www.disp.let.uniroma1.it/basili2001/) fondata nel 1997 da Armando Gnisci, che è la prima banca dati degli scrittori immigrati che pubblicano in lingua italiana.

1.2 L'immigrazione in Francia e le politiche assimilazioniste

In Francia il fenomeno migratorio assume una relativa consistenza già nel corso del XIX secolo. A causa dell'industrializzazione precoce e del bisogno di forza lavoro, la Francia accoglie perlopiù immigrati italiani, belgi, spagnoli per lavori stagionali.

Durante la prima guerra mondiale un numero considerevole di persone, in prevalenza magrebini, entra in Francia per sostituire gli operai francesi partiti per la guerra e gli operai stranieri, soprattutto portoghesi, belgi, italiani, polacchi, richiamati in patria per combattere. Questa improvvisa esigenza di lavoratori viene quindi soddisfatta ricorrendo alle colonie francesi, ma la convivenza tra francesi e ospiti magrebini creerà le prime difficoltà di convivenza e di insofferenza.

Terminata la ricostruzione post-bellica, le grandi città diventano meta degli immigrati. Per regolare il reclutamento di manodopera magrebina, nasce la *Société Générale d'Immigration*, che si occupa di ricercare e selezionare persone adatte a lavorare nelle industrie francesi, garantendo loro alloggio e impiego. Con il secondo conflitto mondiale, poiché la popolazione maschile francese non è sufficiente per sostenere la guerra, la Francia chiede aiuto ai soldati dell'ex-Impero, arruolando giovani provenienti dal Nord Africa. Gli anni 1945-1975, definiti i *Trente Glorieuses*, sono gli anni della crescita economica e della grande ondata migratoria dai paesi del Maghreb.

Dal 1954, anno di inizio della guerra d'Algeria alla sua conclusione nel 1962, il numero di immigrati algerini cresce in maniera esponenziale. Gli anni del conflitto che opposero la Francia all'Algeria inasprirono il sentimento di insofferenza e di intolleranza da parte dei francesi nei confronti degli immigrati di origine araba. Fra coloro che verranno rimpatriati in Francia negli anni della guerra di indipendenza dell'Algeria ci sono anche i *pieds noirs*, cittadini francesi d'Algeria, e gli

harkis, gli algerini che avevano fatto parte delle truppe ausiliarie dell'esercito francese. Mentre i primi furono rapidamente integrati e assorbiti dall'economia francese in quegli anni in forte crescita, destino diverso toccherà agli *harkis*: la loro amministrazione rimarrà nelle mani dell'esercito fino al 1975 e saranno relegati ai margini della società e accusati di essere rimasti fedeli all'impero coloniale francese.

La crisi economica degli anni Settanta e i crescenti episodi di xenofobia portano il governo francese, nel 1974, a chiudere le frontiere. Non potendo gestire il gran numero di disoccupati, il governo decide di avviare una politica che favorisce il ritorno in patria degli immigrati, proponendo loro un incentivo economico. Soltanto una parte degli immigrati accetterà la proposta di lasciare il paese in cui ha trascorso gran parte della propria vita lavorando, costruendo una famiglia e ottenendo regolari permessi di soggiorno.

A partire dagli anni Ottanta, il dibattito sull'immigrazione diventa più acceso: gli episodi di razzismo e xenofobia aumentano. Nel luglio del 1983 la barbara uccisione del giovane magrebino Taoukif Ouanes nella *cité*[30] de La Corneuve fa emergere una violenta reazione che vede la nascita di una nuova generazione di immigrati, risoluti nel voler rivendicare la propria uguaglianza con i francesi. In seguito a questo episodio, il 15 ottobre parte da Marsiglia la *Marche pour l'égalité et contre le racisme*, detta poi *Marche des beurs*, la generazione figlia degli immigrati del Maghreb. Per la prima volta nella storia i figli degli immigrati, principalmente algerini, prendono la parola per esprimere il rifiuto al razzismo e il bisogno di uguaglianza. Contro l'immagine di una Francia piegata su se stessa e in reazione alla salita al potere del *Front National*, i *beur* reclamano una Francia aperta e solidale: dopo circa due

[30] La *cité* corrisponde ad un quartiere di edilizia sociale, ma il termine è spesso utilizzato dai giovani che vi abitano per designare, all'esterno, il loro luogo di residenza, venendo ad identificarsi con uno spazio abitativo sempre più stigmatizzato.

mesi la Marcia, partita da Marsiglia con una decina di persone, giungerà a Parigi con un corteo di manifestanti di circa centomila persone. Ispirati dai modelli pacifisti di Gandhi e Martin Luther King, i giovani *beur* marciano per denunciare la xenofobia e opporvi i principi di uguaglianza e fraternità in una Francia ormai multietnica.

L'effetto mediatico della *Marche* sarà molto forte: l'allora presidente François Mitterand riceverà all'Eliseo una delegazione di otto partecipanti e si impegnerà a garantire agli immigrati il permesso di soggiorno per dieci anni e pene più severe nei confronti di chi si macchia di crimini razzisti. Il movimento delle seconde generazioni contribuì a modificare l'atteggiamento dell'opinione pubblica nei confronti degli stranieri attraverso la presa di coscienza di una realtà multiculturale e la volontà di integrazione dei giovani *beur*. La *Marche* suscitò nei giovani immigrati la speranza di un riconoscimento dalla società francese, in rottura con il clima razzista e di paura che regnava e contro l'invisibilità e il rifiuto dell'esistenza sociale e politica dei loro genitori, trattati come 'lavoratori immigrati'. Lo spirito della *Marche* ebbe quindi una forte dimensione identitaria, concretizzando l'aspirazione di una generazione alla parità di trattamento e a una dignità che la società gli rifiutava.

Proprio a pochi giorni dall'inizio della Marcia, un nuovo crimine razzista si consuma: nella notte del 14 novembre 1983 nel treno Bordeaux-Ventimiglia, tre giovani francesi defenestrano un algerino di 26 anni, Habib Grimzi, sotto gli occhi degli altri passeggeri che assistono all'omicidio senza intervenire. L'episodio ispirerà il romanzo *Point kilométrique 190* dello scrittore francese, e nato in Algeria, Ahmed Kalouaz, che ripercorre il tragico viaggio attraverso il personaggio di Sabine, una giornalista che compie lo stesso tragitto di Habib un anno dopo la sua morte.

> Personne n'a bougé et, pourtant, j'entends l'autre témoin dire qu'ils étaient cinq dans un compartiment à regarder le manège des soudards. […] B. ouvre la porte donnant sur la voie. Le train roule à 140 km/heure, il fait nuit noire, H.G. résiste, essaie de se débattre mais en vain. Tout le monde pousse, il est 0 heure 15, H.G. percute le ballast et meurt, le corps fracassé. […] Quelque part, ils ont cru comprendre qu'un arabe ça peut se mutiler, se flétrir, s'assassiner avec sang-froid[31].

Il ritorno della destra al potere nel 1986 segna un inasprimento della politica francese sulle questioni migratorie, soprattutto riguardo all'acquisizione della cittadinanza per coloro che sono nati in Francia da genitori stranieri con una legge che sarà abrogata con il ritorno della sinistra al potere nel 1988.

Il controllo delle frontiere, l'*affaire du foulard*, il diritto alla cittadinanza, la questione dei *sans papiers* saranno temi centrali nelle politiche migratorie degli anni Novanta, che porteranno a una serie di limitazioni per l'ingresso nel territorio francese e alimenteranno il dibattito sul legame fra immigrazione e sicurezza. Le gravi sommosse delle *banlieue* nel 2005 mostreranno i limiti delle politiche allora in atto: i giovani figli dell'immigrazione postcoloniale rivendicano i loro diritti nella società francese, denunciando le continue discriminazioni subite e le difficoltà di inserimento nel mondo lavorativo. Il modello repubblicano fondato sull'assimilazione entra in crisi[32]: nel 2013 la Francia celebra i trent'anni della *Marche pour l'égalité et contre le*

---

[31] A. Kalouaz, *Point kilométrique 190*, Paris, L'Harmattan, 1986. «Nessuno si è mosso eppure sento l'altro testimone che dice che erano cinque nello scompartimento a guardare la corsa dei mercenari. B. apre la porta che dà sul binario. Il treno corre a 140 km all'ora, è buio pesto. H.G. resiste, cerca di lottare ma invano. Tutti spingono, sono le 0.15, H.G. urta la massicciata e muore, col corpo fracassato. […] Da qualche parte, hanno creduto che un arabo si può mutilare, avvizzire, assassinare a sangue freddo» (traduzione mia).

[32] La realtà francese è caratterizzata dall' "assimilazionismo", basato sul fatto che gli immigrati, per essere positivamente integrati, debbano abbandonare la loro cultura di origine per la lingua e i costumi francesi e in accordo con l'idea della nazione francese, basata sulla centralizzazione di uno stato che di fatto esclude le minoranze etniche.

racisme, ma gli abitanti dei quartieri popolari si confrontano ancora con episodi di discriminazione e crimini razzisti, ai quali si sono aggiunte, soprattutto dopo l'11 settembre, la "caccia all'arabo" e l'islamofobia[33].

Per la complessità e la portata storica del fenomeno migratorio in Francia, difficilmente possiamo circoscrivere, come per l'Italia, una "letteratura francese dell'immigrazione"[34]. Come sottolinea lo storico Yvan Gastaut, le scritture sull'immigrazione in Francia hanno seguito tre fasi distinte: la prima, fino alla metà degli anni Sessanta, è costituita dagli scritti dei numerosi magrebini giunti in Francia negli anni dei *Trente Glorieuses*, in cui la qualità della scrittura passa in secondo piano rispetto al valore testimoniale, militante e realistico, tant'è che solo poche di queste opere verranno pubblicate. La seconda fase, dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, è caratterizzata da una produzione cospicua che renderà i francesi coscienti e sensibili alla presenza magrebina. In questo periodo si impone a livello internazionale la cosiddetta "letteratura magrebina di espressione francese", strettamente legata al problema del riconoscimento e dell'autonomia dei paesi colonizzati. Temi ricorrente di questa produzione narrativa scritta in lingua francese sono la difesa dell'identità culturale di origine, la denuncia nei confronti del colonizzatore e la difficile condizione dell'esilio e dell'immigrazione. La lingua francese esprime opposizione e resistenza agli ex colonizzatori ma è anche contestazione della società delle origini, rivolta all'oppressione familiare, al potere dei padri, alla schiavitù della donna[35].

---

[33] Oltre alle numerose conferenze, manifestazioni, celebrazioni per i trent'anni della *Marche des beurs*, si segnala il film *La Marche* di Nabil Ben Yadir (2013), che ripercorre le tappe della marcia da Marsiglia a Parigi.

[34] Riguardo alle definizioni e i concetti di questo tipo di letteratura si veda E. Declercq, "«Écriture Migrante», «Littérature (Im)Migrante», «Migration Literature»: réflexions sur un concept aux contours imprécis", *Revue de littérature comparée*, vol. 3, n. 339, 2011, pp. 301-310.

[35] Nel 1954 il marocchino Driss Chraïbi pubblica *Le passé simple* (Paris, Denoël), che racconta la rivolta di un giovane all'oppressiva autorità paterna. Nel 1953 viene pubblicato il romanzo *La Grande Maison* dell'algerino Mohammed Dib (Paris, Seuil),

La terza fase, con l'apparizione delle seconde generazioni agli inizi degli anni Ottanta, segnerà la nascita di una letteratura principalmente orientata all'integrazione e alla rivendicazione identitaria[36].

A questa fase segue, secondo Alec Hargreaves, una «letteratura di banlieue». Nel corso degli anni Novanta infatti la nozione di «cultura beur» lascia il posto a quella di «cultura di banlieue» che si sviluppa intorno al 1995 in seguito all'uscita del film *La Haine* di Mathieu Kassovitz, che mette in scena gli scontri fra i giovani abitanti della *banlieue* parigina e la polizia. La multietnicità che caratterizzata i tre protagonisti, "black-blanc-beur"[37], sarà intesa come tratto essenziale della cultura delle *banlieue*. Simultaneamente, a livello mediatico, la parola *banlieue* tende a sostituire la parola "immigrazione" per designare i quartieri in cui sono concentrate le popolazioni di origine immigrata, oltre a diventare sinonimo di delinquenza, miseria e diversità. La generazione che segue quella dei *beur* è più scettica e disperata, come dimostrano le insurrezioni del 2005 che, contrariamente alla marcia del 1983, non hanno alcun progetto organizzato e nessuna richiesta formale da rivolgere alle istituzioni[38].

---

in cui vengono raccontate le drammatiche condizioni di vita quotidiana al tempo della colonizzazione francese in Algeria, e la "fame" che consuma la famiglia protagonista e l'Algeria stessa. Nel 1957 viene pubblicato il romanzo della scrittrice algerina Assia Djebar *Le soif* (Paris, Juillard), in cui l' autrice dà voce alle inquietudini esistenziali delle ragazze algerine, rivendicando la libertà del corpo femminile di conquistare il proprio spazio in un mondo prevalentemente maschile.

[36] Cfr. Y. Gastaut, *Des vies d'immigrés à livre ouvert* in D. El Yazami - Y. Gastaut - N. Yahni (a cura di), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Paris, Gallimard, 2009.

[37] "Black-blanc-beur" è l'espressione coniata dai francesi dopo la vittoria ai mondiali di calcio del 1998 per definire il miscuglio di razze che caratterizzava la nazionale di calcio francese (neri, bianchi e arabi) e quindi l'incrocio di culture, di lingue e colori che si riscontrava nella popolazione delle periferie delle grandi città francesi.

[38] Cfr. A.G. Hargreaves, *La culture française à l'heure du mélange* in D. El Yazami - Y. Gastaut - N. Yahni (a cura di), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, cit., e A.G. Hargreaves, "Traces littéraires des minorités postcoloniales en France", *Mouvements*, n. 1, 2011, pp. 36-44.

2. Il migrante di seconda generazione

Nell'ambito dell'immigrazione la questione delle seconde generazioni costituisce il fenomeno che solleva, all'interno delle società riceventi, problemi di costituzione di nuove forme di coesione sociale, di integrazione e di appartenenza.

Con l'espressione "seconde generazioni" vengono generalmente definiti i figli degli immigrati, nati e cresciuti nella società di accoglienza, ma anche gli adolescenti ricongiunti dopo aver compiuto un processo di socializzazione nel paese di origine, i figli di coppie miste, i minori adottati[39]. Questi giovani di origine immigrata sono stabilmente insediati nelle società riceventi, ne hanno assimilato la cultura, la lingua, i modelli di consumo, hanno frequentato le stesse scuole e università dei loro coetanei autoctoni e spesso, abbandonando gli ambiti occupazionali dei loro genitori, si sono confrontati con i problemi della disoccupazione o con occupazioni precarie e incerte.

La loro posizione è tuttavia ambigua, in bilico fra la cultura di origine, trasmessa dalla famiglia e gelosamente custodita, e quella del paese in cui sono nati e cresciuti, in cui rivendicano i propri diritti di "cittadini". Il loro sentimento è spesso quello di una doppia appartenenza, o di una doppia estraneità, che li porta a una riflessione sull'identità che non è stabilita e circoscritta in una sola cultura ma che deve essere costruita e negoziata in base alla molteplicità delle appartenenze.

Lo studio delle seconde generazioni di immigrati si è sviluppato quando agli inizi del Nocevento c'è stata un'ingente produzione di letteratura scientifica riguardo alle migrazioni europee e ai processi di

---

[39] Cfr M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2005 e M. Ambrosini - S. Molina, *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro delle seconde generazioni in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.

integrazione negli Stati Uniti. La tesi più diffusa era quella della "assimilazione lineare", per cui gli immigrati dovevano acquisire i tratti culturali della società ricevente, abbandonando la propria cultura di origine. A questa tesi farà seguito, con le nuove migrazioni, la "prospettiva neo-assimilazionista", secondo la quale l'assimilazione è un processo che avviene sempre e comunque, anche inintenzionalmente[40]. Più recentemente, i processi di globalizzazione e le trasformazioni economiche hanno fatto sì che i processi migratori fossero analizzati in un contesto globale e transnazionale. Superando l'idea che l'integrazione potesse risolversi nel binomio assimilazione/non assimilazione, i migranti sono stati analizzati come "transmigranti" ossia persone che vivono una dimensione relazionale che oltrepassa i confini nazionali, per cui le seconde generazioni assumono forme di identificazione indipendenti sia dal paese di origine sia dal modello proposto dal contesto di accoglienza. Secondo invece la "prospettiva cosmopolita" i migranti hanno la capacità di legare luoghi e culture dei contesti di origine a quelli dei contesti in cui si trovano a vivere e la loro identità è il frutto di una molteplicità di esperienze e conoscenze[41].

2.1 I nuovi italiani

In Italia la presenza delle seconde generazioni rappresenta una realtà ormai consolidata che negli ultimi anni è emersa soprattutto per le rivendicazioni dei diritti di cittadinanza.

L'affermarsi dei cosiddetti "nuovi italiani" ha posto una serie di interrogativi riguardanti il nuovo assetto della società italiana, le nuove

---

[40] Cfr. R. Alba, *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, London, Harvard U.P., 2005.

[41] N. Glick Schiller - L. Basch - C. Szanton Blanc, *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York, New York Academy of Sciences, 1992.

forme di identità nazionale, il contenuto "culturale" della cittadinanza. L'idea, ad esempio, di una minoranza di colore dotata di cittadinanza italiana, rompe alcuni schemi consolidati e porta a un ripensamento dell'idea di "italianità", non più frutto di un background etnico, culturale, linguistico e religioso omogeneo, ma risultato di appartenenze multiple e in continua ridefinizione.

La scrittrice italo-somala Igiaba Scego[42], in una relazione del 2004 presenta il tema delle seconde generazioni, di cui fa parte:

> Siamo figli di quella generazione di migranti approdata in Italia negli anni 70/80. Abbiamo frequentato le scuole italiane, abbiamo avuto una formazione culturale italiana, abbiamo vissuto parte della nostra vita in un habitat italiano […]. Quindi siamo italiani in tutto e per tutto. […] Però in noi c'era una differenza, la nostra origine migrante. Abbiamo succhiato con il latte materno mondi lontani, esotici che però ci appartenevano nell'intimo. Nel caso mio era la Somalia: a casa vivevo la cultura somala e la religione islamica. Parlavo il somalo, mangiavo il cibo somalo, facevo le preghiere ad Allah e non a Gesù. Vivevo di fatto una scissione, una scissione che soprattutto nell'infanzia è stata piuttosto conflittuale. Non capivo tante cose da piccola e poi vivevo fuori dalle mura domestiche quella cosa immonda chiamata razzismo. I neri – e in generale – gli stranieri erano pochi all'epoca e devo dire che in quei primi tempi i miei genitori e poi di riflesso io (a scuola soprattutto) abbiamo dovuto affrontare i peggiori insulti[43].

La sfida che le seconde generazioni in Italia si propongono è quello di essere considerati italiani: dal punto di vista giuridico lo possono diventare solo dopo la maggiore età, dimostrando di non aver mai lasciato il territorio; dal punto di vista sociale il loro obiettivo è

[42] Igiaba Scego è nata a Roma nel 1974 da genitori somali fuggiti da Mogadiscio dopo il colpo di stato di Siad Barre. Ha studiato per i primi anni in Italia recandosi nei mesi estivi in Somalia dove a undici anni si è stabilita con la famiglia per un anno e mezzo.

[43] La citazione è consultabile al seguente link: http://www.eksetra.net/studi-interculturali/relazione-intercultura-edizione-2004/relazione-di-igiaba-scego/ (ultima consultazione febbraio 2014).

mostrare come l'identità nasca dall'incontro di culture, e non è necessariamente legata al colore della pelle o alle tradizioni religiose. È quello che si propone *la Rete G2 – Seconde generazioni*, un'organizzazione fondata a Roma nel 2005 da figli di immigrati e rifugiati nati e cresciuti in Italia, con lo scopo di dialogare con le istituzioni e sensibilizzare l'opinione pubblica sulla riforma della cittadinanza e la trasformazione culturale della società italiana, affinché sia più aperta al riconoscimento di tutti i suoi componenti, indipendentemente dalle loro origini[44].

Le ricerche sociologiche hanno indagato, negli ultimi anni, sui processi di costruzione identitaria delle seconde generazioni e sul rapporto fra i giovani immigrati e il contesto di ricezione. Ad esempio il lavoro diretto da Roberta Bosisio, Enzo Colombo, Luisa Leonini e Paola Rebughini analizza i processi di integrazione di adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori a Milano e giunge ad individuare quattro strategie identitarie. La prima è il "mimetismo", vale a dire l'adesione totale ai modelli culturali e agli stili di vita della società ospitante; la seconda è quella del "ritorno alle origini", caratterizzata dal rifiuto dei valori e della cultura della società ricevente e dalla chiusura nella propria comunità di appartenenza; la terza strategia è l'"isolamento", che rappresenta l'estraneità e la chiusura sia nei confronti della cultura e della famiglia di origine sia del contesto di ricezione; la quarta e ultima strategia è quella del "cosmopolitismo", ossia il desiderio di vivere in un contesto diverso al di là dei nazionalismi e delle appartenenze, in una dimensione di incertezza identitaria[45].

Altri studi hanno invece indagato il rapporto tra i giovani immigrati e la dimensione giuridica della cittadinanza, come Luca

---

[44] Il gruppo comunica principalmente attraverso il sito internet http://www.secondegenerazioni.it/ (ultima consultazione febbraio 2014).

[45] Cfr. R. Bosisio et al., *Stranieri & Italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nella scuola superiore*, Roma, Donzelli, 2005.

Queirolo Palmas che, in una ricerca sui govani ecuadoriani di seconda generazione a Genova, individua tre diverse tipologie di gruppi: il primo è costituito dai "soggetti ancorati alle origini" e riguarda coloro che hanno deciso di mantenere la cittadinanza di origine; il secondo è quello dei "soggetti al guado", coloro che appaiono ancora indecisi se mantenere la cittadinanza di origine o chiedere quella italiana ; il terzo e ultimo gruppo è quello dei "soggetti ormai proiettati in Italia", coloro che sono orientati all'acquisizione della cittadinanza italiana[46].

2.2 La generazione *beur*

Il fenomeno delle seconde generazioni in Francia è legato all'insediamento degli immigrati magrebini nel periodo che ha preceduto e seguito la chiusura delle frontiere del 1974. In questo periodo molti immigrati decisero di procedere al ricongiungimento familiare; i loro figli sono quindi arrivati in tenera età oppure sono nati in Francia.

Nel 1979 e nel 1981 due importanti rivolte urbane generate da scontri tra giovani e polizia scoppiano nella *banlieue* di Lione: è in questa circostanza che emerge la consapevolezza dell'esistenza di una generazione di giovani, nati in Francia, ma figli di immigrati, che non si sentono francesi e che non sono stati integrati e assimilati come si credeva. Il loro debutto sulla scena pubblica avviene nel 1983 in occasione della *Marche pour l'égalité et contre le racisme*: in questa circostanza compare anche il termine *beur*, con il quale vengono designati i giovani discendenti degli immigrati nordafricani che cercano di trovare un loro spazio nell'universalismo francese, accedendo ai diritti di cittadinanza senza rinunciare alle loro specificità.

---

[46] Cfr. L. Queirolo Palmas, *Prove di seconda generazione. Giovani di origine immigrata tra scuola e spazi urbani,* Milano, FrancoAngeli, 2006.

Il termine *beur* significa *arabo* in *verlan*; il *verlan* è un gergo diffuso soprattutto nelle periferie parigine che fa uso di parole ottenute attraverso l'inversione delle sillabe. Il termine *beur* nasce appunto dall'inversione della parola *arabe*[47]. Come sostiene lo scrittore algerino Nacer Kettane[48], presidente di Radio Beur:

> Beur vient du mot 'arabe' inversé: *arabe* donne *rebe*, qui, à l'envers, donne *ber* et s'écrit *beur*. Mais il n'a rien à voir avec la signification académique du mot 'arabe'. Beur renvoie à la fois à un espace géographique et culturel, le Maghreb, et à un espace social, celui de la banlieue et du prolétariat de France[49].

Kettane dipinge il ritratto di una Francia in trasformazione, caratterizzata dal meticciato e della multietnicità, un paese in cui non si può non tener conto della presenza di questa nuova generazione dai contorni indefiniti e contraddittori, in continuo movimento e desiderosa di ridefinire la propria identità multipla.

Negli anni Settanta il termine veniva adottato dagli stessi figli di immigrati per sbarazzarsi dalla connotazione negativa della parola "arabo" e per fuggire alla stigmatizzazione e all'ostilità della società dominante. Ma nel corso degli anni Ottanta il termine *beur*, ripreso dai

---

[47] Per una ricostruzione storica del termine *beur* si veda A.G. Hargreaves, *Immigration and identity in Beur fiction. Voices from the North African immigrant community in France*, Oxford, Berg, 1997; S. Durmelat, *Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2008; S. Durmelat, "Petite histoire du mot beur. Ou comment prendre la parole quand on vous la prête", *French Cultural Studies*, vol. 9, 1998, pp. 191-207.

[48] Nacer Kettane è nato nel 1953 in Cabilia e si è trasferito in Francia dopo la guerra d'Algeria.

[49] N. Kettane, *Droit de réponse à la démocratie française*, Paris, La Découverte, 1986, p. 21. «Beur viene dalla parola 'arabe' invertita: *arabe* dà *rebe* che, all'inverso, dà *ber* e si scrive *beur*. Ma non ha niente a che vedere con il significato accademico della parola 'arabe'. Beur rimanda sia a uno spazio geografico e culturale, il Maghreb, sia a uno spazio sociale, quello della periferia e del proletariato francesi» (traduzione mia).

media, diviene sinonimo di ghettizzazione, come sostiene Tahar Ben Jelloun:

> "Beur" è qualcosa di molto particolare. Sono i figli di quel sottoproletariato di lavoratori immigrati e operai che sono cresciuti qui […]. Ad esempio, i figli di avvocati o di medici magrebini che vivono in Francia non sono beur perché sono cresciuti in un ambiente più favorevole. "Beur" designa in modo automatico la banlieue, la galera, i problemi di inserimento, ecc. C'è un universo beur[50].

I giovani delle seconde generazioni vengono considerati i legittimi eredi di quella parte della popolazione condannata all'analfabetismo e alla devianza. Da qui la necessità di rivendicare la propria specificità, la propria identità in crisi e lacerata fra due culture e due lingue, insieme alla volontà di situarsi in uno spazio autonomo e ibrido che troverà nella letteratura, ma anche nella musica e nel cinema, la sua conflittuale espressione.

La letteratura *beur* si sviluppa sulla scia della pubblicazione del romanzo di Mehdi Charef *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* nel 1983: l'autore è nato in Algeria e vissuto in Francia dall'età di dieci anni, ha conosciuto l'esperienza delle *bidonville* ed è stato operaio in fabbrica. In seguito alla pubblicazione di questo romanzo e al suo adattamento cinematografico ne seguiranno altri le cui tematiche ricorrenti saranno la vita nelle *banlieue*, i conflitti con la società francese, le difficoltà di integrazione e la rivendicazione di una propria identità[51].

---

[50] A.C. Hargreaves, *La culture française à l'heure du mélange*, cit. p. 310 (traduzione dal francese mia). L'intervista originale è in inglese in T. Spear - C. Litherland, "Politics and literature: an interview with Tahar Ben Jelloun", *Yale French Studies*, vol. 2, 1993, pp. 30-43.

[51] Nel 1984 Akli Tadjer pubblica per le éditions du Seuil *Les A.N.I. du Tassili*; nel1985 Nacer Kettane pubblica per la casa editricie Denoël *Le sourire de Brahim* e Leïla Houari *Zeïda de nulle part* per L'Harmattan. Nel 1986 vengono pubblicati *Le Gone du Chaâba* di Azouz Begag (Éditions du Seuil), *Point Kilométrique 190* di Ahmed Kalouaz (L'Harmattan), *Les Beurs de Seine* di Mehdi Lallaoui (Arcantère), *Palpitations intra-*

Spesso considerata una letteratura minore e marginale, la letteratura *beur* andrà scomparendo negli anni Novanta: molti autori pubblicheranno soltanto un romanzo e poi scompariranno dalla scena letteraria[52]. Tuttavia questo tipo di letteratura, oltre a fornire delle testimonianze preziose sulla realtà delle seconde generazioni e sull'evoluzione dei fenomeni migratori, contribuì a sensibilizzare l'opinione pubblica francese e a dare la possibilità alla Francia di conoscere e comprendere la propria storia e riflettere sulla propria identità.

3. Il soggetto postcoloniale

Il modello colonialista era basato su una rigida contrapposizione fra colonizzatori e colonizzati, centro e periferia, identità e alterità, noi e loro, allo scopo di sottolineare la superiorità della civiltà occidentale sulle popolazioni dominate.

Il postcolonialismo si propone il superamento dei discorsi basati su una rigida opposizione binaria alimentando una riflessione critica rispetto al discorso egemonico occidentale. Viene data enfasi ai gruppi subalterni e marginalizzati che non sono riusciti ad affermare la propria identità, in quanto condannati all'imitazione del colonizzatore e all'adozione del suo linguaggio, la sua cultura, le sue istituzioni e i suoi valori.

---

muros di Mustapha Raith (L'Harmattan), *Geogette! Roman* di Farida Belghoul (Barrault) e *L'escargot* di Jean-Luc Yacine (L'Harmattan). Nel 1987 Sakinna Boukhedenna pubblica *Journal. Nationalité: immigré(e)*, e nel 1989 Ferrudja Kessas pubblica *Beur's story*, entrambe per L'Harmattan.

[52] Cfr. A.G. Hargreaves, *Immigration and identity in Beur fiction*, cit.

A questo proposito gli studi di Gayatri Chakravorty Spivak, e in generale degli storici dei *Subaltern Studies*, si sono posti l'obiettivo di smantellare l'approccio dominante della narrazione storiografica dando voce ai subalterni, a quelle voci che erano state messe a tacere dalla storia e dalle narrazioni. Secondo il fondatore del gruppo, Ranajit Guha, gli studi subalterni dovevano "recuperare il passato sottratto", "espropriare gli espropriatori", dare voce agli esclusi e ai sommersi della storia del mondo e focalizzare l'attenzione della scrittura su quelle soggettività soggiogate dai paradigmi universalizzanti[53].

Spivak, nel celebre saggio *Can the Subaltern speak,* giunge alla consapevolezza, riferendosi in particolare alla situazione della donna, che il subalterno non possa parlare, nel senso che all'interno dei protocolli del linguaggio storico, etnografico e politico dominante non gli è stata assegnata alcuna posizione di enunciazione. I subalterni non hanno quindi la possibilità di raccontare la loro esperienza o esprimere le sottomissioni o i torti subiti se non nella lingua del dominatore, e ciò conduce ad un processo di "deprivazione della soggettività" e di impossibilità di ogni "presa di parola politica". Nei racconti storici che sono stati tramandati si può leggere il silenzio, vale a dire le voci soppresse delle popolazioni dominate, come segni che esprimevano la loro volontà di parlare, di manifestare il proprio dissenso e le proprie convinzioni[54]. La cancellazione della storia, della voce e della

---

[53] Il termine *Subaltern studies* si riferisce a un gruppo di ricerca sorto negli anni Ottanta in India, presso l'Università di Delhi, la cui produzione storiografica costituisce una delle correnti fondamentali dei *Cultural studies*. L'asse centrale della riflessione di questi studiosi ruota attorno alla critica della modernità coniugata con l'obiettivo di dar voce alle classi subalterne, tradizionalmente escluse dal discorso storiografico nel Sud-Est asiatico, impostato sulla visione eurocentrica degli ex-colonizzatori britannici. Cfr. R. Guha - G.C. Spivak, *Subaltern studies. Modernità e post-colonialismo,* cit. e G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

[54] Cfr. G. Spivak, *Can the Subaltern speak* in C. Nelson - L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.

soggettività del colonizzato avviene attraverso costruzioni ideologiche che hanno sottolineato la sua condizione di inferiorità e di sottomissione portando a quello che Homi Bhabha chiama l'effetto *mimicry*. Il risultato del tentativo, da parte del colonizzato, di ripetere e imitare il linguaggio, la cultura, le istituzioni del colonizzatore, non è mai una semplice riproduzione di questi tratti, ma una copia sfocata non molto lontana dalla parodia e dallo scherno. I tentativi di imitare il dominatore non cancellano nel dominato la consapevolezza della propria identità, né comportano un totale rinnegamento della propria appartenenza culturale. Anzi, nel momento in cui capisce di non essere uguale al suo colonizzatore, il colonizzato prende consapevolezza di uno spazio di differenza dove si aprono possibilità di creare nuove soggettività: «la duplicazione ripete la presenza fissa e vuota dell'autorità sviluppandola sintagmaticamente in un insieme di conoscenze e posizioni differenziali che da una parte alienano la sua identità e dall'altro creano nuove forme di conoscenza, nuovi modi di differenziazione, nuovi luoghi di potere»[55].

L'imitazione, o *mimicry*, porta quindi non ad una perdità di sé ma alla creazione di identità ibride e creole. L'esempio più palese è quello delle lingue: quando il colonizzato ripete le parole dei coloni non parla la lingua dei nativi, ma crea una lingua nuova, una lingua creola che non rispetta le regole imposte dal padrone. Questa sorta di "traduzione", o ibridazione, diventa una pratica di resistenza e di sovversione al potere dominante, per cui «l'effetto del potere coloniale è dato dalla produzione di ibridazione piuttosto che dal noioso ordine dell'autorità coloniale o dalla silenziosa repressione delle tradizioni native»[56].

Il soggetto postcoloniale è quindi una creatura ibrida, nata dalla fusione di elementi provenienti da culture e lingue che l'occupazione coloniale aveva messo in contatto. L'ibridità e la marginalità sono i punti

[55] H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 169
[56] *Ivi*, p. 159.

di forza che permettono il superamento di quelle rigide contrapposizioni fra oppressore e oppresso, in favore di una soggettività creativa che viene continuamente ricostruita e negoziata e che minaccia la certezza monolitica dell'identità europea.

3.1 Il postcolonialismo in Italia e la produzione letteraria

Il colonialismo italiano fu un evento di breve durata, se lo si paragona all'espansione degli imperi coloniali creati da altre potenze quali Inghilterra, Francia, Spagna e Portogallo. L'Impero coloniale italiano si estese cronologicamente per circa sessanta anni, fra il 1882 e il 1944. La sconfitta italiana a conclusione della Seconda guerra mondiale e la caduta del fascismo segnarono anche il definitivo disfacimento dei possedimenti d'oltremare[57].

Oltre che un evento storico-politico, l'imperialismo si caratterizzò anche come sistema culturale: racconti coloniali, studi linguistici e stampa propagandistica costituirono un aspetto fondamentale dell'avventura coloniale[58]. In ambito italiano, la propaganda filogovernativa, la letteratura e in parte la storiografia diffusero l'idea di un colonialismo "dal volto umano" e il mito degli "italiani brava gente", colonizzatori di indole benevola, solidali e paterni con i popoli

[57] Le tappe dell'espansione si collocano negli anni 1890 (occupazione dell'Eritrea), 1899 (acquisizione della Somalia), 1911-12 (guerra italo-turca e annessione della Libia), 1935-36 (conquista dell'Etiopia). Per una ricostruzione dei rapporti fra Italia e Africa ai tempi del colonialismo cfr. A. Del Boca, *Gli italiani in Africa orientale* (4 voll.), Milano, Mondadori, 1976-1984, G.P. Calchi Novati, *L'Africa d'Italia. Una storia coloniale e postcoloniale*, Roma, Carocci, 2011.

[58] Per un'analisi linguistica dell'avventura coloniale italiana attraverso la letteratura, la propaganda, la didattica e la toponomastica cfr. L. Ricci, *La lingua dell'impero. Comunicazione, letteratura e propaganda nell'età del colonialismo italiano*, Roma, Carocci, 2005.

assoggettati[59]. Il mito di una colonizzazione pacifica e umana fu smentito da altri storici che documentarono le carneficine compiute nei deserti africani, i crimini genocidari e gli episodi di razzismo commessi in nome di una presunta superiorità antropologica nei confronti dei colonizzati[60].

L'influenza della cultura e della lingua italiane sulla Somalia, la Libia, l'Etiopia, l'Eritrea, l'Albania e parte della Grecia fu comunque meno incisiva di quella britannica o francese. Tuttavia i flussi d'immigrazione delle ex-colonie confermano il legame che esse mantengono con l'Italia, come testimoniano nella letteratura gli autori migranti e di seconda generazione.

Tenendo presente l'unicità e la complessità del colonialismo e del postcolonialismo italiani è possibile parlare di "letteratura postcoloniale italiana", rifacendosi alla definizione di Sandra Ponzanesi:

---

[59] Negli anni Cinquanta alcuni storici come Raffaele Ciasca e Enrico De Leone difendevano la colonizzazione italiana come opera di civilizzazione, sostenendo che l'espansionismo italiano ricondusse gli italiani nel vivo delle competizioni internazionali e consentì loro di riprendere nel mondo quella missione di progresso già esercitata in passato. (Cfr. R. Ciasca, *La politica coloniale dell'Italia contemporanea. Da Assab all'impero* in E. Rota (a cura di), *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, Marzorati, 1951; E. De Leone, Le *prime ricerche di una colonia e la esplorazione geografica, politica ed economica* in *L'Italia in Africa*, vol. II, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1955). Anche lo storico Carlo Giglio documentò le attività coloniali degli italiani in Africa, dimostrando l'autonomia del colonialismo italiano da quello britannico in Africa orientale (C. Giglio, *L'impresa di Massaua*. 1884-1885, Roma, Istituto italiano per l'Africa, 1955).

[60] Cfr. A. Del Boca, *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza, 2005. A proposito dell'occupazione italiana in Eritrea Del Boca scrive: «In questo clima di incertezza, con ambizioni non sostenute da mezzi, gli italiani costruivano la loro colonia 'primogenita' usando gli stessi metodi repressivi che avevano impiegato vent'anni prima nella guerra al brigantaggio: l'abuso costante dei tribunali militari straordinari, le fucilazioni sommarie, le repressioni segrete seguite dalla scomparsa dei cadaveri, le ondate di carcerazioni, le deportazioni in Italia, il mancato rispetto per le stesse leggi vigenti in colonia. Di nuovo, rispetto al Meridione, la precisa volontà di tenere le popolazioni eritree segregate nell'ignoranza e nella miseria. Il motivo che spiega questa condotta brutale si evince facilmente dagli atti ufficiali, dai giornali, dalle lettere dei privati. Perché era ormai assodato che le popolazioni 'semibarbare' del luogo capivano soltanto la forza, era necessario usare punizioni che incutessero il terrore». (p. 74).

> Nel contesto italiano l'etichetta di letteratura postcoloniale può essere applicata in senso stretto alle letterature emergenti dalle colonie italiane (Somalia, Eritrea, Etiopia, Libia) o, nella sua più ampia applicazione, come letteratura opposizionale, che mira alla destabilizzazione del canone tradizionale, e dei regimi di rappresentazione tra l'essere italiano e essere altro, a tutte le varie scritture migranti in lingua italiana[61].

Vengono annoverate come postcoloniali alcune autrici (fra cui Cristina Ali Farah, Luciana Capretti, Erminia Dell'Oro, Gabriella Ghermandi, Elisa Kidané, Igiaba Scebo, Ribka Sibhatu, Marta Nasibù, Maria Abbebù Viarengo) che provengono per prima o seconda generazione dai territori delle ex colonie italiane, figlie di coppie miste o da lungo tempo cittadine italiane, che si servono come mezzo espressivo della lingua italiana. Nelle opere di queste scrittrici è possibile individuare alcune tematiche ricorrenti e alcuni fenomeni stilistici propri della letteratura postcoloniale: l'uso del plurilinguismo come necessità di riposizionamento identitario, ossia un uso della lingua che riflette una non appartenenza specifica ad una o all'altra nazione, ma una volontà di situarsi tra due luoghi, in una posizione ibrida e dinamica; la revisione della storia e la riscrittura degli avvenimenti secondo il punto di vista dei colonizzati; la trascrizione del racconto canonico occidentale attraverso il recupero dell'oralità popolare, strumento di espressione tipico delle culture africane.

La postcolonialità italiana "contiene" quei soggetti che rifuggono da appartenenze specifiche e si situano in quegli spazi interstiziali capaci di produrre nuove traiettorie geografiche, nuove lingue, e nuove narrazioni. Ri-narrare la storia significa, per le scrittrici migranti postcoloniali che hanno vissuto sia nei territori delle ex colonie italiane sia in Italia, recuperare quel diritto del subalterno di reinventare la storia

[61] S. Ponzanesi,"Il postcolonialismo italiano. Figlie dell'Impero e letteratura meticcia", in *Quaderni del Novecento*, vol. IV, 2004, p. 29.

cancellata dal dominatore e spostarla dal centro alle periferie dell'impero, da quei margini capaci di rimodellare i territori e i confini.

Quando si parla di letterature postcoloniali la questione della scelta della lingua assume una grande importanza. La lingua dei colonizzatori costituiva uno strumento di subordinazione e di controllo nei confronti dei popoli colonizzati. Quando usa la lingua del dominatore per esprimere il proprio vissuto e per raccontare la propria versione dei fatti, il colonizzato la manipola, la trasforma, la fonde alla propria lingua di origine, alla propria cultura. E dunque le letterature postcoloniali risultano caratterizzate, come vedremo più avanti, da un'enorme varietà linguistica, fatta di prestiti, invenzioni, innesti, cosicché anche le lingue, come le identità, risultano ibride, meticce e in continuo movimento.

3.2 La Francia e il postcolonialismo

La storia del colonialismo francese è una storia lunga e complessa, che ha inizio nel XVII secolo e che ha importanti ripercussioni sulle attuali politiche migratorie e assimilazioniste.

La Francia estese il suo impero coloniale in Asia, Africa, America settentrionale e Oceania. Un primo impero comprendeva colonie in Nordamerica, Caraibi e India; dopo l'età napoleonica la Francia formò un secondo impero che durò fino alla seconda metà del Novecento, con base soprattutto in Africa, ma anche in Indocina e in Asia. Dopo la seconda guerra mondiale l'impero iniziò a disgregarsi a causa dei movimenti anticolonialisti che contestarono l'autorità francese. Negli anni Cinquanta e Sessanta inizia il processo di decolonizzazione, che porterà all'indipendenza della maggior parte delle colonie francesi, in alcuni casi, come in Algeria, dopo una sanguinosa guerra.

L'anticolonialismo e la decolonizzazione rappresentano fattori importanti per lo sviluppo degli studi postcoloniali, in quanto, come sostiene Miguel Mellino, «la forte presa di posizione contro il colonialismo in molte aree degli studi sociali e politici diede luogo a una sorta di revisionismo critico i cui esiti epistemologici gettarono le basi per un ripensamento globale dei rapporti storici tra l'Occidente e il resto del mondo»[62].

In particolare gli studi postcoloniali in Francia sono prevalentemente legati alle analisi antropologiche e sociologiche di Frantz Fanon e Albert Memmi.

Fanon, originario della Martinica e di formazione francese ha condotto un'approfondita analisi del sistema coloniale. Ne *I dannati della terra*, basandosi sull'esperienza fatta come psichiatra in Algeria durante la lotta di indipendenza, Fanon sottolinea come il mondo coloniale sia un mondo manicheo, attraversato da continue dicotomie, dove una collaborazione fra coloni e colonizzati risulta impossibile. Il colono considera il colonizzato la quintessenza del male, «impermeabile all'etica, assenza di valori, ma anche negazione dei valori […] è il male assoluto»[63]. Il colono viene così disumanizzato, animalizzato e il razzismo diventa il principio ordinatore dei rapporti sociali ed economici, fondato sulla denigrazione delle pratiche culturali locali e sull'inculcare nel colonizzato il desiderio di diventare a tutti i costi bianco. L'incapacità dell'uomo nero di diventare bianco lo porta a una sorta di nevrosi e di alienazione, lo condanna ad uno stato di schizofrenia permanente.

Anche Albert Memmi denuncia, come abbiamo visto, la condizione di inferiorità subita dal colonizzatore e i suoi tentativi di

---

[62] M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi, 2005, p. 52.
[63] F. Fanon, *I dannati della terra*, Torini, Einaudi, 1962, p. 8.

assimilazione, seguiti dal bisogno di un riscatto culturale e della riappropriazione della propria identità[64].

Le riflessioni di questi autori contribuirono allo sviluppo della critica postcoloniale, che in Francia non ha goduto dello stesso interesse e degli stessi approfondimenti della Gran Bretagna e degli Stati Uniti[65].

Il corpus letterario postcoloniale francese riunisce una serie di opere che spaziano per temi e periodi storici, che vengono studiate principalmente per la loro dimensione di resistenza e rifiuto ai domini coloniali. La francofonia postcoloniale si riferisce a opere prodotte in lingua francese di area magrebina, africana-subsahariana e caraibica.

I legami fra letteratura *beur* e il postcolonialismo sono evidenziabili in alcune caratteristiche che permettono di analizzare questo tipo di letteratura con un approccio postcoloniale: il legame degli autori con i territori delle ex colonie francesi, l'uso di una lingua in evidente opposizione all'ex colonizzatore, la rivendicazione di una identità che privilegia l'*entre-deux*, l'ambiguità e l'ibridazione.

---

[64] Vedi il par. 1 del presente capitolo.

[65] Per un'introduzione sugli studi letterati postcoloniali in Francia cfr. J.M. Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 e L. D'Hulst - J.M. Moura (a cura di), *Les études littéraires francophones. États des lieux*, Lille, Presses de l'Universite Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003. Secondo Jean-Marc Moura gli studi postcoloniali in Francia si sono sviluppati in misura minore che in altri paesi, oltre che per il tradizionale sospetto degli intellettuali francesi per tutto ciò che viene dagli Stati Uniti, anche perché le nozioni tipiche del postcolonialismo, il carattere multiculturale e la globalizzazione urtano con il giacobinismo e la volontà di *grandeur* nazionale. Moura paragona gli studi postcoloniali francofoni agli *Area studies* anglosassoni: un insieme di ricerche su uno spazio geopolitico e culturale che associano diverse scienze umane e che prevedono una competenza interdisciplinare. Le letterature postcoloniali sono spesso creazioni transnazionali e transculturali che veicolano simboli culturali che diventano segni distintitivi di un'identità.

CAPITOLO II

La crisi del 'luogo'

1. Appartenenze multiple e nuove ipotesi di cittadinanza

Le nuove soggettività emergenti sono portatrici, come abbiamo visto, di identità fortemente in crisi e scisse, in bilico fra due luoghi, due lingue, due culture. Nel momento in cui il soggetto non si identifica con un territorio specifico, ma con due o più luoghi, si pone il problema di definire e riconoscere i propri diritti di appartenenza e cittadinanza, che non appaiono più concetti univoci e stabili, ma dimensioni attraversate dall'ibridità e dalla pluralità.

Attraversando diversi territori e contesti, i migranti danno forma ad appartenenze e identificazioni multiple, mettendo in crisi l'idea di un'identità unitaria ancorata a un territorio e una nazione come chiave d'accesso alla cittadinanza. Quest'ultima, non potendosi limitare a una semplice definizione giuridico-istituzionale, diventa uno spazio di conflitto, dove al riconoscimento dei diritti civili, politici e sociali si aggiunge il riconoscimento identitario. Lo status giuridico-formale della cittadinanza classica si trova così ad essere integrato dai tratti simbolico-culturali che costituiscono elementi rilevanti nei processi di identificazione e riconoscimento[66].

[66] Il concetto di cittadinanza strettamente inteso ha origine in ambito politico e giuridico e definisce l'insieme di diritti e doveri degli individui all'interno di uno Stato nazionale. Sulla scorta del classico saggio di Thomas H. Marshall (cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002), la cittadinanza viene

Come sostiene Ruba Salih, la dimensione transnazionale della vita dei migranti porta con sé una sfida, che è quella di

> come ridisegnare e riconcettualizzare le classiche nozioni di cittadinanza e appartenenza basate sulla omogeneità, universalità e territorialità della nazione come presupposto e base fondamentale dello Stato. I migranti non solo non si adeguano al paradigma della cittadinanza come forma di assimilazione ad un territorio, Stato, comunità o nazione, ma attraverso intensi movimenti [...] che rendono possibile il mantenimento di diverse e molteplici appartenenze e lealtà, essi propongono e impongono un superamento della logica dell'integrazione nazionale[67].

In particolare le seconde generazioni rendono evidente il conflitto che caratterizza l'esperienza della cittadinanza: il loro senso di appartenenza è frequentemente diviso fra il paese di origine dei loro genitori e quello in cui sono nati e cresciuti; la loro richiesta di riconoscimento della cittadinanza non è caratterizzata da una piena identificazione con una sola comunità o nazione ma è specchio di identità molteplici e diversificate.

La dimensione identitaria della cittadinanza deve quindi tener conto sia dei legami con la terra di origine sia della presenza del soggetto

---

identificata con la piena appartenenza a una comunità e definita come lo status che si conferisce a coloro che sono membri a pieno titolo di una comunità. La bibliografia sull'argomento è vasta; per un'iniziale introduzione si rimanda, fra gli altri, a D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994; E. Castorina, *Introduzione allo studio della cittadinanza*, Milano Giuffrè, 1997; P. Costa, *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari Laterza 1999; S. Mezzadra (a cura di), *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, Bologna, CLUEB, 2004; L. Zanfrini, *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2006. Riguardo invece alla dimensione simbolico-culturale si vedano B.S. Turner, "Citizenship studies: a general theory", *Citizenship Studies*, vol.1, n.1, 1997, pp. 5-18; N. Stevenson, *Culture and citizenship*, London, Sage, 2001.

[67] R. Salih, *Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini* in S. Salvatici, (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 164.

interessato nei confini dello stato in cui è nato e cresciuto. Diventare cittadino di uno stato non deve rappresentare la negazione di un'appartenenza per abbracciarne un'altra, ma al contrario la possibilità e la libertà di poter affermare la molteplicità delle proprie appartenenze.

1.1 La cittadinanza italiana come modello identitario

Nella letteratura italiana delle "seconde generazioni" il tema della cittadinanza si lega frequentemente ai conflitti identitari: la necessità di affermare i propri di diritti di cittadinanza corrisponde al bisogno di fornire delle risposte alle domande "Chi sono? Qual è la mia cultura, la mia lingua, le mie abitudini?", e la soluzione è spesso quella di non negare nessuna delle proprie diverse identità, ma di costruirne una nuova, "multipla", contaminata, creata sulla base di coordinate spaziali, culturali e linguistiche che non rispettano i confini geografici.

La cittadinanza italiana, regolamentata dalla legge n. 91 del 1992, è ispirata prevalentemente ai principi dello *ius sanguinis*, ovvero il riconoscimento di un diritto di discendenza che tramanda la cittadinanza anche senza una necessaria nascita, permanenza o residenza nello Stato in questione, e lo *ius conubii*, ovvero l'acquisizione per matrimonio. Gli stranieri non comunitari per fare richiesta di acquisizione della cittadinanza italiana devono dimostrare di aver soggiornato in Italia continuativamente e regolarmente per almeno dieci anni; l'immigrato di seconda generazione deve invece dimostrare, al compimento del diciottesimo anno di età, di aver risieduto in Italia senza interruzioni[68].

[68] Per un approfondimento sulla disciplina che regola la concessione della cittadinanza italiana e sulle proposte di riforma si rimanda a E. Codini - M. D'Odorico, *Una nuova cittadinanza. Per una riforma della legge del 1992*, Milano, FrancoAngeli, 2007; G. Dalla Zuanna, *Nuovi italiani. I giovani immigrati cambieranno il nostro paese?*,

Fra gli scrittori è comunemente condivisa l'opinione della totale inadeguatezza della disciplina attuale sulla concessione della cittadinanza, in particolare riguardo alle possibilità di richiesta da parte degli immigrati extracomunitari e dei loro figli. La difficoltà di ottenere la cittadinanza rappresenta la conferma di una difficile accettazione ad essere considerati cittadini italiani con pari dignità e opportunità[69].

È singolare il caso della scrittrice Sumaya Abdel Qader, nata in Italia da genitori giordano-palestinesi, promotrice della sezione milanese dei Giovani Musulmani d'Italia e autrice del libro *Porto il velo, adoro i Queen*. Al compimento del diciottesimo anno di età, le è stata negata la concessione della cittadinanza italiana a causa di un'interruzione di tre mesi della residenza, che di fatto non c'è mai stata. A causa di un cambio di domicilio erroneamente registrato come documento di espatrio, la scrittrice vive in Italia con un permesso di soggiorno per motivi di studio:

> Nonostante io sia nata in questo Paese non ho ancora ottenuto la cittadinanza italiana. In teoria la legge prevedeva che al compimento del mio diciottesimo anno di età potessi fare richiesta di naturalizzazione (la concessione, infatti, non è automatica), purtroppo la fortuna mi ha voltato le spalle. […] La mia residenza risulta interrotta. […] Neppure le mie tre sorelle, per lo stesso motivo, hanno potuto ottenere la cittadinanza. […] Oggi abbiamo tutte un permesso di soggiorno per motivi di studio che dobbiamo rinnovare ogni anno. […] Insomma, non fai in tempo a respirare che già devi riattivarti a riempire moduli, pagare bollettini (non pochi soldi, tra l'altro), andare e venire tra Poste e Questura![70]

Bologna, Il Mulino, 2009; L. Turco, *I nuovi italiani. L'immigrazione, i pregiudizi, la convivenza*, Milano, Mondadori, 2006.

[69] In Italia gran parte delle naturalizzazioni avvengono per matrimonio. Ad una legislazione quindi molto favorevole per i discendenti di antichi emigrati italiani fa da contrasto una drastica selettività nei confronti degli immigrati da anni insediati in Italia che non hanno ascendenti di origine italiana. È una concezione della cittadinanza che Giovanna Zincone ha definito "familistica" (cfr. G. Zincone, *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006).

[70] S. Abdel Qader, *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Milano, Sonzogno, 2008, pp. 27-28.

Ricorre frequentemente il racconto di lunghe e faticose procedure burocratiche, per cui l'ottenimento della cittadinanza, oltre ad essere una concreta via di fuga all'estenuante rito del permesso di soggiorno, è invocato come un naturale riconoscimento, i cui criteri dovrebbero valutare in modo più individualizzato il senso di appartenenza, le capacità personali e la volontà di partecipare alla vita comune, per non essere considerati stranieri nel *proprio* Paese. Come sostiene Igiaba Scego nel romanzo *La mia casa è dove sono*:

> L'Italia era ed è un paese che ha paura del cambiamento. La legge sulla cittadinanza è un esempio lampante di questo terrore. Qui se sei figlio di migrante nato in Italia devi dimostrare di essere italiano, hai un anno di tempo per portare la tua documentazione, deve essere tutto in regola, residenze continuative e soggiorno dei genitori compresi. Invece se sei arrivato piccolino qui, a tre mesi, un anno, tre anni, a diciotto sei considerato straniero. Vivi come un estraneo nel paese che hai sempre considerato tuo. Devi sciropparti come tutti le file per il permesso di soggiorno, magari non hai mai messo piede nel paese di origine, ma se sei sfortunato potresti anche beccarti un decreto di espulsione verso quel paese mai conosciuto[71].

Lo status giuridico di cittadino italiano non corrisponde ad una piena integrazione e non esclude che i tratti somatici, in particolare il colore della pelle, diventino sinonimi di estraneità e pericolosità. L'ottenimento della cittadinanza diventa allora un elemento per contrastare forme di discriminazione e di razzismo, per difendersi da accuse improprie e da rappresentazioni stereotipate e negative:

> Io e lui [mio fratello] eravamo diventati cittadini italiani perché figli minorenni di papà che a un certo punto degli anni Ottanta aveva ottenuto la cittadinanza.

[71] I. Scego, *La mia casa è dove sono*, Milano, Rizzoli, 2010, p.107.

> Eravamo contentissimi. Potevamo votare, far sentire la nostra voce, la nostra pancia. Avere quel pezzo di carta ci faceva sentire più sicuri, non avevamo più paura di guardare le persone negli occhi. Se qualcuno osava dirci «sporco negro», invece di incassare il colpo, rispondevamo a tono[72].

Episodio ricorrente di discriminazione è quello dell'eccessivo controllo da parte della polizia nei luoghi pubblici, a cui spesso si reagisce con rassegnazione, come racconta la scrittrice Shirin Ramzanali Fazel, cittadina italiana per *ius conubii* nata a Mogadiscio da madre somala e padre pakistano, nel romanzo *Lontano da Mogadiscio*:

> Quando torno da qualche mio viaggio all'estero, tutto l'entusiasmo di essere finalmente a casa svanisce nel porgere il passaporto al poliziotto di frontiera che, quasi sorpreso di trovarsi di fronte un'italiana di pelle scura, con il volto severo guarda il documento nei minimi particolari, controllandone l'autenticità al computer e verificando che il mio nome non compaia nella lista dei ricercati. Poi, con calma, me lo riconsegna con quell'aria di sufficienza dipinta sul volto che oramai ben conosco[73].

È evidente come le identità dei giovani figli di immigrati cresciuti in Italia non possano rientrare nei vecchi schemi di identificazione nazionale e bisogna quindi considerare l'idea di "italianità", e di conseguenza quella di cittadinanza, prescindendo dal colore della pelle e dalle tradizioni religiose e culturali ereditate dai genitori.

Igiaba Scego, nel racconto *Salsicce*, riflette sul concetto di "italianità" mettendo in crisi la sua stessa identità. Nel tentativo di dimostrare il suo "essere italiana", la giovane protagonista, in una calda giornata di agosto, decide di ingoiare un chilo di salsicce, non prima di aver dichiarato la sua crisi identitaria:

---

[72] *Ivi*, pp. 106-107.
[73] S. Ramzanali Fazel, *Lontano da Mogadiscio*, Roma, Datanews,1994, p. 63.

> Non sono un cento per cento, non lo sono mai stata e non credo che riuscirò a diventarlo ora. Credo di essere una donna senza identità. […] Io mi sento tutto, ma a volte non mi sento niente. Per esempio sono niente sull'autobus quando sento la frase «questi stranieri sono la rovina dell'Italia» e mi sento gli occhi della gente appiccicati addosso[74].

La scissione identitaria che si crea fra il vivere la cultura somala e la religione islamica ed essere parte della realtà italiana si traduce nella volontà di negare una delle due: la giovane donna si impone di mangiare il cibo proibito, ma il suo corpo reagisce con il vomito. Espellendo il corpo estraneo, Igiaba si riappropria della sua identità e ne costruisce una nuova. Non è dunque la lotta fra due culture distinte e conflittuali a mettere in discussione l'identità, quanto l'annullamento forzato di una delle due, in questo caso la tradizione religiosa che impone agli islamici di non mangiare carne di maiale. Da questa nuova scoperta emerge un'identità multipla, che è "via di mezzo", luogo di incontro e di negoziazione, una rivelazione a cui la scrittrice giungerà in maniera più consapevole nel romanzo *La mia casa è dove sono*, dove la casa rispecchia un io non più solidamente fondato su un'identificazione stabile, ma che gioca, oscilla e si moltiplica, secondo la definizione del sociologo Alberto Melucci, a causa del coinvolgimento in una pluralità di appartenenze. Come nelle fiabe somale che la Scego ricorda all'inizio del romanzo, che raccontano di un mondo nomade in cui uomini e donne si spostano di continuo portando la loro casa sulle spalle, così la molteplicità dell'io ci obbliga a rinunciare a un punto di vista statico sull'identità: non avendo più una casa, «dobbiamo ricostruircela

[74] I. Scego, *Salsicce* in G. Kuruvilla et al., *Pecore nere. Racconti*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 28-30.

continuamente […] dobbiamo portarcela dietro come lumache nel tempo della velocità»[75].

Con queste premesse l'autrice risponde alle domande sulla propria identità, traendo dalla precarietà di un'equilibrista in bilico la forza della sua piena consapevolezza:

> Sono cosa? Sono chi?
> Sono nera e italiana.
> Ma sono anche somala e nera.
> Allora sono afroitaliana? Italoafricana? Seconda generazione? Incerta generazione? *Meel kale?* Un fastidio? Negra saracena? Sporca negra? […]
> Sono un crocevia, mi sa. Un ponte, un'equilibrista, una che è sempre in bilico e non lo è mai. Alla fine sono solo la mia storia. Sono io e i miei piedi[76].

Per spiegare il sentimento della doppia appartenenza, Sumaya Abdel Qader utilizza invece l'immagine del padre e della madre, che nonostante la convivenza pacifica, possono creare turbamento, disorientamento:

> Li ami entrambi, prendi i caratteri dell'uno e dell'altro, non devi necessariamente scegliere chi dei due seguire. Entrambi ti amano e ti accettano per come sei, e tu li ami e li accetti per quello che sono, senza temere di perderli. In questa situazione confusa è facile sentirsi disorientati, ingannare se stessi e gli altri volendo apparire ciò che non si è[77].

Ma spesso nessuna delle due culture permette una piena armonia familiare:

---

[75] A. Melucci, *Il gioco dell'Io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 53.
[76] I. Scego, *La mia casa è dove sono*, cit., p. 31.
[77] S. Abdel Qader, *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, cit., p.14.

> Per riprendere la similitudine iniziale del padre e della madre, be', mi sa che la madre mi riconosce a stento e il padre non ne vuole ancora sapere. È peggio che essere innamorati e non corrisposti. Se anche la mia Italia dovesse concedermi la cittadinanza, ce ne vorrebbe perché sentisse che le appartengo! Purtroppo le cose vanno così, perché molti immigrati che prendono la cittadinanza non si sentono in realtà italiani, e alla fine a perderci sono quelli che, invece, vorrebbero davvero esserlo[78].

La soluzione a cui giunge Sumaya è quella di accettare la molteplicità della propria identità: «la vera sfida è vivere un'identità complessa e ricca che verrà continuamente sottoposta a riassestamenti e modifiche»[79].

Geneviève Makaping, antropologa camerunense italiana, costruisce la propria identità attraverso un percorso antropologico a cui perviene associando i vari componenti delle proprie appartenenze, che come lei stessa afferma, hanno bisogno di essere continuamente rinegoziate e aggiustate:

> Devo ancora fare uno sforzo, quando parlo degli *altri da me* (gli occidentali), per scindere il loro mondo in uomini da un parte, donne dall'altra, ed io dall'altra ancora. E poi il noi: noi extracomunitari – noi extracomunitarie donne – noi africani – noi africani sub-sahariani – noi negri – noi donne negre – noi camerunesi e noi camerunesi donne, fino ad arrivare a noi Bamiléké – a noi donne Bamiléké ed infine a me, donna Bamiléké immigrata, che è tutte queste donne insieme e che ha formalmente rinunciato alla cittadinanza di origine, per assumere quella italiana. […] È la condizione di chi appartiene a varie culture, che ha dunque memorie diverse, preziose per la costruzione di uno "stato di multiculturalità", nel quale sentirsi parte di un tutto ma anche essere libera di posizionarsi in un luogo ben preciso, non ambiguo[80].

---

[78] *Ivi*, pp. 20-21.
[79] *Ivi*, p. 22.
[80] G. Makaping, *Traiettorie di sguardi. E se gli altri foste voi?*, Roma, Datanews, 1994, p. 49.

L'identità risulta essere un processo di costruzione sempre in atto e in continuo rinnovamento, una "articolazione", come scrive il sociologo Stuart Hall, che si dispiega aldilà di ogni arbitraria chiusura dei confini geopolitici, e che fa uso di elementi provenienti da universi differenti consapevolmente selezionati, assemblati ed elaborati in forme inedite: «le identità non sono mai unificate […] sono sempre più frammentate e spezzate, mai costrutti singolari bensì multipli a causa di discorsi, pratiche sociali e posizioni diverse, spesso intersecantesi e antagoniste»[81].

Proprio nel giorno in cui ottiene la cittadinanza italiana, Geneviève Makaping sente il bisogno di ritornare alle sue origini, di mostrare pubblicamente la sua duplice appartenenza, come se il suo *diventare* italiana non possa prescindere dal suo *essere* "donna bamileké immigrata":

> Oggi, venerdì 21 aprile dell'anno 2000, alle ore 11.10, davanti al sindaco di Rose (Cosenza) e a buona parte dei miei amici, presenti tra il pubblico: "Giuro di essere fedele alla Repubblica e di osservare la Costituzione e le leggi dello Stato". Non sono riuscita a leggere tutto d'un fiato una così breve formula. […] Non riuscivo a controllare l'emozione. […] La formula in sostanza richiede che io muoia a qualcosa, per rinascere ad altro. Ma non è quello che il mio cuore e il mio intelletto vogliono. Mi è tornato in mente il giorno in cui nel mio paese mi rinnegarono, ed è proprio quello che oggi sto siglando. […] – Come, vieni a giurare di diventare cittadina italiana e ti sei vestita così? Cosa significa? – esordisce una mia amica. Indossavo un elegante abito tradizionale di una delle duecentotrentadue etnie del Camerun, un abito per le grandi occasioni[82].

---

[81] S. Hall, *A chi serve "l'identità"?* in C. Bianchi - C. Demaria - S. Nergaard (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2002, p. 133.
[82] G. Makaping, *Traiettorie di sguardi. E se gli altri foste voi?*, cit., pp. 107-108.

La scrittrice decide di autodefinirsi “negra”, dando a questo termine un significato positivo e rifiutando quello di “donna di colore”, per mostrare come le parole hanno un profondo significato politico. Essere cittadina italiana esalta questa posizione teorica, questa marginalità, che come per bell hooks[83], citata dalla stessa Makaping, non è una marginalità imposta da chi detiene il potere di etnicizzare e di opprimere, ma è una marginalità «eletta a luogo di resistenza – spazio di possibilità e apertura radicale», non una marginalità che si vuole abbandonare, ma piuttosto «un luogo in cui abitare, a cui restare attaccati e fedeli, perché di esso si nutre la nostra capacità di resistenza. Un luogo capace di offrirci la possibilità di una prospettiva radicale da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi»[84].

1.2 Scrittori *beur* e *citoyenneté*

In Francia, molti giovani appartenenti alle seconde generazioni hanno la cittadinanza francese: se sono nati in Francia da genitori nati in Algeria prima del 1963, quando questa era ancora un dipartimento francese, godono del doppio *ius soli* sin dalla nascita; gli altri figli di immigrati acquisiscono automaticamente la cittadinanza francese a 18 anni, salvo esplicito rifiuto, a condizione che abbiano vissuto in Francia almeno cinque anni prima della maggiore età. I giovani di origine magrebina conservano anche la cittadinanza algerina, tunisina o

[83] Le iniziali minuscole sono una scelta della scrittrice, Gloria Jean Watkins, che, nell’America dei primi anni Settanta, usa lo pseudonimo di bell hooks (bell come la madre, hooks come la nonna materna) per affermare una nuova soggettività – nera, femminista e di classe – che, dal margine, sfida il sistema “maschile” dei nomi e riscatta la secolare passività delle donne.
[84] b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998, p.68.

marocchina, in quanto nei paesi musulmani la cittadinanza si trasmette attraverso lo *ius sanguinis*.

Per quanto riguarda gli *harkis*, essi possiedono esclusivamente la cittadinanza francese, in quanto i loro genitori, soldati ausiliari delle truppe suppletive francesi durante la guerra d'Algeria, hanno dovuto optare per la cittadinanza francese al momento del rimpatrio, tra il 1962 e il 1967.

Nel romanzo *Le harki de Meriem* dello scrittore Mehdi Charef, il giovane Selim, figlio di un *harki*, è assassinato da un gruppo di teppisti di estrema destra perché arabo e cittadino francese: «Si par malheur tu as une carte d'identité française on te fait la peau. On ne veut pas de basanés dans les mêmes registres que nous, Bicot tu es, Bicot tu resteras. Tes papiers?»[85].Quando sua sorella proverà a far seppellire la salma in Algeria, a Selim, figlio di *harki* e quindi di un traditore della patria, verrà negata la sepoltura nella sua terra di origine.

La doppia cittadinanza invece della maggior parte dei giovani *beur* si caratterizza da un legame sociale molto forte alla realtà francese, dalla quale però bisogna difendersi e distaccarsi con un proprio modo di parlare e una propria cultura. Ancor di più che in Italia, la cittadinanza non rappresenta solo partecipazione attiva alla vita politica, difesa dell'uguaglianza dei diritti, lotta contro il razzismo e le discriminazioni, ma anche affermazione di un'identità oggetto di negoziazione continua e che non escluda nessuna delle due appartenenze. La cittadinanza non può essere limitata a un solo modello, ma deve lasciare spazio alle componenti simboliche, culturali, identitarie. La partecipazione attiva dei giovani figli di immigrati alla vita politica è stata mirata a mettere in

[85] M. Charef, *Le Harki de Meriem*, Paris, Mercure de France, 1989, p. 28 (trad. it. *Le Harki de Meriem. Una storia algerina*, Como-Pavia, Ibis, 1993, p. 26) «Se per tua disgrazia hai la nazionalità francese ti facciamo fuori. Nella nostra città non li vogliamo quelli con la pelle scura. Beduino sei, beduino devi restare. Fuori la carta d'identità!».

discussione il classico modello assimilazionista francese promuovendo una cittadinanza che incorpori anche i valori comunitari.

Nei romanzi *beur* gli scrittori sottolineano le difficoltà di adattamento e di assimilazione e la crisi identitaria che nasce dalla consapevolezza di una doppia appartenenza. Come sostiene Nora Barsali «i Beur soffrono di una demonizzazione che nel migliore dei casi impedisce loro di godere appieno della loro cittadinanza e nel peggiore dei casi li trincera in una crisi identitaria 'schizofrenica' la cui rivendicazione a un'appartenenza avviene solo attraverso la disperazione»[86].

Nacer Kettane racconta nel romanzo *Le sourire de Brahim* le difficoltà di integrazione dei giovani figli di immigrati, dei continui controlli delle forze dell'ordine e dei frequenti e contraddittori provvedimenti legislativi riguardo all'immigrazione. Lo scrittore descrive l'impossibilità di sottrarsi alle discriminazioni e all'emarginazione a cui sono condannati questi cittadini di seconda categoria:

> C'est sur l'insistance de Belaïd et de ses frères et sœurs que la famille monta à Paris. Là-bas ils n'en pouvaient plus: Français de seconde zone, bons pour la zone tout court, ils étaient parqués dans des baraquemenents. Belaïd en avait assez du sistème caïdal hérité de la colonisation, sur lequel reposait sa communauté. Ils étaient manipulés par les politiciens que les achetaient à coup de billets de cinq cent francs en période pré-électorale. Ils leur promettaient monts et merveilles, mais c'était toujours pareil. Ils cultivaient la haine contre leurs frères émigrés. Mais qu'importe le passé, lui Belaïd se sentait algérien. Ses problèmes étaient les mêmes que pour ses copains, papier français ou pas[87].

---

[86] N. Barsali - X. Freland - A.M., Vincent, *Générations Beurs. Français à part entière*, Paris, Editions Autrement, 2003, p. 5 (traduzione mia).

[87] N. Kettane, *Le sourire de Brahim*, Paris, Denoël, 1985, p. 156. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «Fu a causa dell'insistenza di Belaïd, dei suoi fratelli e delle sorelle che la famiglia salì a Parigi. Non ne potevano più lì: francesi di seconda categoria buoni per quella zona e basta, parcheggiati nella baraccopoli. Belaïd ne aveva abbastanza del sistema da clan ereditato dalla colonizzazione, sul quale poggiava la sua comunità. Promettevano mari e monti, ma era sempre uguale.

Nel romanzo *Kiffe Kiffe demain* della scrittrice Faïza Guène[88], figlia di immigrati algerini a Parigi, la protagonista Doria racconta la sua vita di giovane adolescente figlia di immigrati marocchini in un quartiere della periferia parigina che ironicamente si chiama Quartiere Paradiso, dove vive con sua mamma, abbandonata dal marito per sposare una donna più giovane e prolifica. La giovane quindicenne racconta come nella sterminata periferia parigina, essere cittadini francesi e avere il diritto di voto risulta di secondaria importanza rispetto ai quotidiani problemi di esclusione, povertà, disoccupazione:

> un mec de la cité du Paradis qui ne va plus à l'école depuis longtemps, qui n'arrive pas à trouver du boulot, dont les parents ne travaillent pas et qui partage sa chambre avec ses quatre petits frères, «qu'est-ce qu'il en a à foutre de voter?» Il a raison Nabil. Le type doit déjà se battre pour survivre au quotidien, alors son devoir de citoyen… Si la situation s'améliorat pour lui, il pourrait avoir envie de se bouger et de voter. En plus, je vois pas très bien par qui il pourrait se sentir repésenté[89].

Una delle problematiche che nasce nelle rivendicazioni identitarie dei giovani *beur* è quella di associare l'identità musulmana ai valori della cittadinanza francese. Spesso sono i genitori a non volere che i loro figli

---

Coltivavano l'odio contro il loro fratelli emigrati. Ma che importa il passato, Belaïd si sentiva algerino. I suoi problemi erano gli stessi che avevano i suoi compagni, con o senza documenti francesi».

[88] Questo romanzo non appartiene propriamente alla "letteratura *beur*", il cui periodo di riferimento è il decennio 1980-1990, ma a quella che Alec G. Hargreaves definisce la "letteratura di *banlieue*".

[89] F. Guène, *Kiffe kiffe demain*, Paris, Hachette, 2004, p. 97 (trad. it. *Kif Kif domani*, Milano, Mondadori, 2005, p. 64). «Uno del Quartiere Paradiso che da tempo non va più a scuola e non riesce a trovare lavoro, uno che ha i genitori disoccupati e divide la stanza con quattro fratellini, "cosa gliene frega di andare a votare?" Ha ragione. Se quello deve già lottare ogni giorno per sopravvivere, cosa se ne fa del suo dovere di cittadino… Certo, se la sua situazione migliorasse potrebbe venirgli la voglia di darsi una mossa e andare a votare. Anche se poi non so bene da chi potrebbe sentirsi rappresentato».

rinuncino ad un aspetto fondamentale della loro cultura e si aspettano che pratichino la religione attraverso i riti consueti come le preghiere alla Mecca, il Ramadan, le restrizione sulla sessualità.

In bilico fra le norme religiose della loro famiglia e i valori laici francesi, i giovani *beur* spesso osservano la religione musulmana come segno di fedeltà alla loro cultura di origine, anche se non conoscono la lingua araba e non condividono la fede dei loro genitori. In un'inchiesta del 1995 sugli immigrati e i loro figli in Francia, Michèle Tribalat nota come gran parte dei giovani di origine magrebina siano secolarizzati e osserva che gli immigrati algerini sono i meno praticanti fra i musulmani. I loro figli nati in Francia frequentano raramente i luoghi di culto e mostrano una certa indifferenza ai valori religiosi; l'attaccamento ad alcuni riti islamici come il Ramadan o il rispetto delle interdizioni alimentari riflette la volontà di restare fedeli alle origini dei genitori più che a una reale devozione religiosa[90].

Sakinna Boukhedenna, francese di origine algerina, racconta nel romanzo *Journal. Nationalité: immigré(e)* come la pratica di seguire il Ramadan venga scelta più come testimonianza di appartenenza alla comunità araba nella quale vive che come convinzione religiosa:

> Oh! Ramadan je me mets à t'aimer, je te supporte car je dois leur prouver à eux, Dalila, Yamina et les autres que je suis traditionnellement Arabe. Je veux leur prouver qu'en France nous sommes restés Algériens. Alors je jeûne pour montrer que je suis une musulmane et non une roumie de France. Alors je supporte la douleur, j'ai mal à la tête, j'étouffe, j'ai faim, mais je sens comme une fierté qui m'oblige à suivre en silence la norme musulmane. Mais, me disent-elles «pourquoi vous les immigrées, vous ne faites pas la prière? Euh, ai-je répondu en bégayant: nous ne savons pas l'arabe!» – «Pourquoi vos parents

[90] Cfr. M. Tribalat, *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995.

> vous ont pas appris», etc. Que de questions, quoi leur répondre, l'immigrée a toujours tort[91].

Sakinna si sente in realtà rifiutata sia dalla Francia che dall'Algeria e si autodefinisce come una persona senza cittadinanza, o meglio come una "nazionalità: immigrata", cioè un'araba ospite illegittima di una realtà alla quale non si sente di appartenere. A trent'anni, il suo senso di sradicamento e illegittimità la conduce a intraprendere un viaggio in Algeria per ritrovare le sue origini, ma anche qui Sakinna si sente rifiutata ed esclusa in quanto non identificata come "musulmana algerina", ma piuttosto come un soggetto ibrido senza legami:

> J'ai pris l'avion, déchirée par ces deux pays qui ne veulent plus de nous. J'étais pour l'un la putain, l'immigrée, et pour l'autre la Fatma qui fait l'ménage et la bougnoule. Je rêvais de construire une île entre Marseille et Alger, pour enfin qu'on ait, nous, les immigrées et immigrés, la paix. Je compris que nous n'étions ni Arabes ni Français, nous étions des «Nationalité: Immigré(e)»…[92]

In Algeria, pur possedendo cittadinanza e passaporto algerini, Sakinna è una straniera, una donna indipendente che viaggia da sola

---

[91] S. Boukhedenna, *Journal. Nationalité: immigré(e)*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 83. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «Oh! Ramadan comincio ad amarti, ti sopporto perché devo dimostrarlo a loro, Dalila, Yamina e le altre che sono di tradizione araba. Voglio dimostrarglielo che in Francia siamo rimasti algerini. Allora digiuno per dimostrare che sono una musulmana e non un'occidentale francese. Allora sopporto il dolore, ho mal di testa, soffoco, ho fame, ma sento come una fierezza che mi costringe a seguire in silenzio la norma musulmana. Ma, mi dicono, «perché voi immigrati non fate la preghiera? Eh, ho risposto balbettando: non conosciamo l'arabo!» – «Perché i vostri genitori non vi hanno insegnato», ecc. Che domande, cosa rispondere, l'immigrata ha sempre torto».

[92] *Ivi*, pp. 102-103. «Ho preso l'aereo, divisa fra questi due paesi che non ci vogliono. Per uno ero la puttana, l'immigrata, e per l'altra la Fatima che fa le pulizie e la sporca negra. Sognavo di costruire un'isola fra Marsiglia e Algeri, affinché avessimo, noi immigrate e immigrati, la pace. Capii che non eravamo né Arabi né Francesi, eravamo dei «Nazionalità: immigrato/a».

vittima della cultura occidentale troppo permissiva. In Francia è considerata una *bougnoule*, una 'sporca araba' che rifiuta di assimilarsi alla cultura dominante, e con la paura continua di essere espulsa a causa della precarietà dei suoi documenti e della confusione delle leggi che regolano la concessione della cittadinanza negli anni Settanta e Ottanta.

Il romanzo di Azouz Begag, nato a Lyon da immigrati algerini, *Le Gone du Chaâba*, racconta la lotta del giovane Azouz fra l'assimilazione francese e la 'fedeltà' alla sua famiglia e ai suoi amici arabi. Azouz è un alunno modello, ha buoni voti a scuola, ma per questo è vittima di discriminazioni da parte dei suoi compagni arabi che lo accusano di "essere francese", e dunque infedele. Per dimostrare il suo essere arabo, Azouz rivendica le sofferenze per quella che è considerata la vera prova per un buon musulmano: il rito della circoncisione.

> T'es pas un Arabe! T'es un Français! Faux frère! Fayot! […] Si! Je suis un Arabe et je peux le prouver: j'ai le bout coupé comme eux, depuis trois mois maintenant. C'est déjà pas facile de devenir arabe, et voilà qu'à présent on me soupçonne d'être infidèle. […] Me traiter de faux frère, avec tout ce que j'ai donné! Dix jours sans pouvoir enfiler la moindre culotte, sans oser pisser de crainte de détacher mon bout restant, dix jours à marcher en canard pour éviter les frottements. Non, cousin Moussaoui, j'ai passé mon diplôme d'Arabe. J'ai déjà donné[93].

Incapace di vincere la lotta per affermare i propri diritti nel sistema sociale, Azouz prova un profondo senso di solitudine e di vergogna e diventa consapevole dell'impossibilità di importare le

[93] A. Begag, *Le gone du Chaâba. Roman*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 103 e p. 109. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «Non sei un Arabo! Sei un Francese! Traditore! Ruffiano! […] Sì! Sono un Arabo e lo posso dimostrare: ho la punta tagliata come loro, da tre mesi ormai. È già difficile diventare arabo, e ora mi sospettano di infedeltà! […] Trattarmi da traditore, dopo tutto quello che ho passato! Dieci giorni senza poter infilare uno slip, senza fare pipì per paura che si staccasse la punta rimasta, dieci giorni a camminare come una papera per evitare attriti. No, cugino Messaoui, ho passato il mio diploma di Arabo. Ho già dato».

tradizioni islamiche nella Francia repubblicana. L'equilibrio fra il rispetto alle leggi e alle istituzioni francesi e la sua vita da arabo di periferia risulta possibile solo optando, come vedremo più avanti, per una terza possibilità, per una realtà interstiziale che cerca di riconciliare la sua doppia appartenenza.

2. Nuovi confini e nuove dinamiche fra centro e periferia

La resistenza all'integrazione e all'assimilazione e il conseguente ripensamento dell'idea classica di cittadinanza sono legati al continuo attraversamento dei confini, che si trasformano, da rigidi limiti di demarcazione geografica, a spazi aperti e fluidi in continuo mutamento.

Nel momento in cui i confini vengono oltrepassati, vengono minate e sovvertite anche le distinzioni noi/loro, me/altro, dentro/fuori, centro/periferia, rendendo necessaria una loro riformulazione e una loro riscrittura.

Come sostiene Homi Bhabha nel saggio *DissemiNazione*, la diaspora apre spazi di negoziazione fra le culture, mettendo in crisi le pratiche di assimilazione e collaborazione, per dare vita ad una nuova mappa delle storie culturali dei vari paesi che non possono più essere narrati come luoghi fissi e omogenei. Bhabha sottolinea come la presenza di quelle figure che occupano gli spazi marginali delle nazioni e delle metropoli – donne, immigrati, soggetti coloniali – disturba l'immagine di una comunità condivisa e impone l'idea di una nazione dai confini mobili in uno spazio plurale. Le narrazioni prodotte sul limite si pongono pertanto come 'contronarrazioni' che scompongono il discorso ideologico delle narrazioni canoniche: «Le contronarrazioni della nazione che evocano e cancellano di continuo i suoi confini totalizzanti – reali e

concettuali – disturbano quelle manovre ideologiche attraverso cui alle "comunità immaginate" sono attribuite identità di tipo essenzialista»[94].

L'azione del varcare i confini può essere quindi concepita, come sostiene Rubah Salih, come un percorso identitario, definito anche come "transnazionalismo", processo di attraversamento e frantumazione dei confini nazionali per cui le identità, svincolate dalla fissità geografica e in costante movimento, definiscono nuove traiettorie spazio-temporali: «il transnazionalismo può per molti migranti divenire una dimensione di vita "attraverso" i confini, che si concretizza nel rifiuto della logica dell'assimilazione ad uno Stato, e, contemporaneamente, in una strategia volta a lottare contro, o più spesso ad arginare, gli effetti dell'esclusione e della fortificazione delle barriere»[95].

La letteratura diasporica e postcoloniale è fondata proprio sulle transizioni, i passaggi, gli equilibri incerti, per cui i concetti di staticità, ordine, origine sono continuamente messi in discussione. Per il soggetto in transizione il confine della propria terra d'origine segna l'inizio della terra d'approdo, diventando un'unica terra, un luogo di incontro fra familiare e straniero, e fra culture e lingue diverse. Da qui la nascita di soggetti non statici, ma nomadici, polilinguistici, polimorfi, dinamici e portatori di caos, in grado di modificare la realtà, la geografia e le identità, fondate non già su pilastri certi, ma su un equilibrio funambolico e incostante.

L'identità diasporica infatti non è il prodotto di un'affiliazione a un territorio, una cultura e una lingua comuni, bensì di un'appartenenza che tende a superare i rigidi confini geopolitici e nazionali per radicarsi nella memoria storica e nella dinamica del ricordo. La diaspora diventa

---

[94] H. Bhabha, *DissemiNazione. Tempo, narrativa e limiti della nazione moderna*, in Id. (a cura di), *Nazione e Narrazione*, cit., p. 482.

[95] R. Salih, *Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini* in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, p. 154.

simbolo di un'identità sospesa, della rottura del legame fra identità e territorio operata dalle pratiche transnazionali.

La frontiera acquista così un nuovo senso proprio nel contesto della mobilità che mette in discussione le identità e le appartenenze. In particolare, accanto alla formulazione di nuovi significati di confine, una notevole attenzione viene estesa anche alle 'terre di frontiera', le *borderland*. Queste aree in prossimità del confine costituiscono, più che una linea di demarcazione netta, una zona di transizione, un'area in cui le persone che condividono uno stesso spazio territoriale e culturale possono sentire un senso di appartenenza a entrambe le parti, o a una delle due parti, o a un terzo spazio ibrido in cui vivono entrambe le culture e parlano entrambe le lingue.

Sonia Floriani ha definito come "identità di frontiera" quelle identità ricostruite intorno a una linea ideale di confine, il cui traguardo consapevolmente perseguito è «la *ricomposizione della frammentazione biografica* e, più lentamente, *la difesa di un sentimento di appartenenza* maturato in un lontano passato verso il paese natio»[96]. Vivendo e partecipando alla vita culturale e alle tradizioni di due paesi diversi e non riuscendo a rompere con il proprio passato, il migrante vive sul confine di due culture e di due società, la sua posizione ibrida e marginale provoca disagio, inquietudine, ma nello stesso tempo forti potenzialità creative che gli permettono di ricomporre i frammenti del proprio vissuto.

La messa in discussione della nozione di confine e la costante rinegoziazione della sua definizione fanno dell'identità una categoria mobile e provvisoria, fatta di incontri, mescolanze, intersezioni.

Nell'opera *Strade* l'antropologo statunitense James Clifford sottolinea l'instabilità dei confini nel mondo contemporaneo, la loro

[96] S. Floriani, *Identità di frontiera. Migrazione, biografie, vita quotidiana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, p. 102.

continua rinegoziazione: «L'azione culturale, il farsi e disfarsi delle identità, ha luogo nelle zone di contatto, lungo le vigilate (e violate) frontiere interculturali delle nazioni, dei popoli, delle comunità locali»[97]. Quando queste frontiere conquistano una posizione centrale affiorano, come mappe complesse, i margini, i limiti, dando luogo a identità diasporiche e ibride che cuciono insieme e in maniera creativa lingue, storie, tradizioni, patrie.

Un contributo rilevante al dibattito sul tema dei confini è stato dato, nell'ambito delle scienze umane, dai *border studies* statunitensi: il confine non è più oggetto di studio soltanto del geografo e del cartografo, ma anche del sociologo, dell'antropologo, del filosofo, del letterato, del politologo, dello storico. I *border studies* hanno proposto una nozione di confine alineare e dematerializzata, al di là dei rigidi vincoli geopolitici, sottolineando la fluidità dei legami fra territori e culture. In un'epoca caratterizzata dalla globalizzazione, i confini vengono studiati come fenomeni sociali e spaziali complessi, non statici o immodificabili, ma estremamente dinamici[98].

La "turbolenza" che caratterizza i movimenti migratori contemporanei, secondo la definizione dello studioso australiano Nikos

---

[97] J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 16. Clifford definisce la cultura come un processo di lotta e costruzione di significati che non affonda le proprie radici in un terreno statico e consolidato ma nelle *radici* e nelle *strade*, vale a dire nella memoria e nelle connessioni transnazionali che rendono le culture dinamiche, "in viaggio", forgiate dall'incontro con l'alterità.

[98] Per un'introduzione generale sui *border studies* cfr. A. Pastore (a cura di), *Confini e frontiere nell'età moderna. Un confronto fra discipline*, Milano, FrancoAngeli, 2007. I *border studies* si sono soffermati in particolare sullo studio della frontiera tra Messico e Stati Uniti e sulla funzione di ibridazione determinata dall'esperienza della frontiera dei migranti messicani e dei chicanos, che ha portato al continuo 'spiazzamento' dei confini identitari. Ambito di studi dei *border studies* sono i processi storici di costruzione dei confini, il legame fra il profilo territoriale e quello che gioca sul piano delle identità e delle appartenenze, i valori attribuiti alle frontiere dai soggetti politici e sociali. Per gli studi che hanno privilegiato il rapporto fra confini e processi identitari si vedano D. Wastl-Walter, (a cura di), *The Ashgate research companion to border studies*, Farnham, Burlington, Ashgate 2011 e T. Wilson, T. - H. Donnan (a cura di), *A companion to Border studies*, Malden, Oxford, Wiley Blackwell, 2012.

Papastergiadis, ha destabilizzato le traiettorie dei movimenti e rimescolato la carta geografica del pianeta[99]. Con la loro capacità di legare località distanti in un unico campo sociale, dando forma ad appartenenze multiple che attraversano più contesti nazionali o locali, i migranti hanno alterato le percezioni del tempo e dello spazio producendo cambiamenti nei paesaggi geopolitici, ridisegnando le mappe delle differenze culturali, e mettendo in evidenza la complementarietà dell'alterità periferica e il centro metropolitano.

Il rapporto fra centro e periferia è, come è stato messo in evidenza anche dagli studi postcoloniali, un rapporto di potere. La periferia diventa generalmente un luogo caratterizzato in negativo, dall'esclusione, dalla mancanza. È il luogo della non identità, della mancanza di regole, di strutture, di servizi e di mezzi di trasporto. È quel confine fra dentro e fuori che identifica la marginalità dell'immigrato, la sua invisibilità, la sua non integrazione e non partecipazione alla società e al "centro".

L'opposizione centro/periferia viene messa in discussione da posti altrove, dalle lingue creole, dalle mescolanze culturali, dall'arte ibrida che confonde e mescola le categorie. Come sostiene Iain Chambers:

> In questa decostruzione della lingua e delle sue tecnologie, in queste lacune, in questi varchi aperti nella prosa, nelle fratture del suono, emergono altri strumenti e altri significati: quelle differenze che rendono possibile il processo del rinvio e la dispersione e redistribuzione dei poteri, dell'autorità, di centro e

[99] Cfr. N. Papastergiadis, *The turbulence of migration. Globalization, deterritorialization and hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2000, Papastergiadis analizza l'impatto dei movimenti globali di persone, idee e capitali e fornisce una mappa dei recenti modelli di migrazione globale, mettendo in evidenza il carattere caotico e turbolento del mondo moderno. Sottolinea inoltre come la mobilità abbia portato profondi cambiamenti nella comprensione dei concetti di cultura, identità, comunità.

> periferia. Nel replay culturale, nella ripetizione storica, c'è un'apertura verso un altrove[100].

Questo altrove è lo spazio dove i migranti riscrivono i confini e modificano la geografia, compongono narrazioni che rimodellano la storia, danno voce alla loro marginalità rinnovando le lingue e mescolando le culture.

2.1 La metropoli italiana e i "nonluoghi" dell'identità

Le periferie e i quartieri popolari rappresentano spesso le ambientazioni dei testi della letteratura italiana dell'immigrazione e postcoloniale.

Intorno agli anni Novanta la geografia urbana della metropoli italiana ha subito profonde trasformazioni: gli immigrati hanno riempito le periferie, le case popolari, gli edifici abbandonati; negozi e ristoranti etnici, centri telefonici e un nuovo tessuto sociale hanno mutato la fisionomia di interi quartieri.

Le città italiane raccontate dagli autori migranti sono spesso associate all'emarginazione, all'isolamento, alla ghettizzazione: stazioni ferroviarie, metropolitane, strade e piazze periferiche, quei "nonluoghi", secondo la definizione dell'antropologo Marc Augé, dove non c'è identità, né relazioni, né storia.

> Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario né relazionale né storico, definirà un *nonluogo*. L'ipotesi che qui sosteniamo è che la surmodernità è produttrice di nonluoghi antropologici e che […] non integra in sé i luoghi antichi: questi, repertoriati,

[100] I. Chambers, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2003, p. 101.

> classificati e promossi "luoghi della memoria", vi occupano un posto circoscritto e specifico. Un mondo in cui si nasce in clinica e si muore in ospedale, in cui si moltiplicano, con modalità lussuose e inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere, i club vacanze, i campi profughi, le bidonville destinate al crollo o ad una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, in cui grandi magazzini, distributori automatici e carte di credito riannodano i gesti di un commercio "muto", un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio, e all'effimero, propone all'antropologo (ma anche a tutti gli altri) un oggetto nuovo del quale conviene misuare le dimensioni inedite[101].

I "nonluoghi" sono quindi le catene alberghiere, i fast food, i centri commerciali, caratterizzati dall'omologazione a modelli globalizzati senza passato né memoria, ma anche i campi profughi e le *bidonville*, connotati dall'inumanità e dalla solitudine, esempi di luoghi a-simbolici perché chi vi abita acquisisce un ruolo transitorio e non attiva alcuna relazione identitaria con il territorio[102].

Per lo scrittore di seconda generazione, la rappresentazione della città consiste spesso nel ricercare nei luoghi un senso di appartenenza che non neghi il legame con le proprie origini. Si ricerca allora nei quartieri, nelle strade, negli spazi abitativi, quel segno di etnicità, di diversità che rifiuta l'omologazione e la perdita di identità. Vengono fuori delle vere e proprie mappe, delle nuove cartografie di metropoli globalizzate e multiculturali, dove i confini appaiono incerti perché vi si mescolano abitudini, culture, musiche e lingue diverse.

---

[101] M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993, pp. 73-74.

[102] Il tema dei nonluoghi in letteratura è stato recentemente trattato da diversi critici. Fra gli altri, segnaliamo S. Calabrese e M.A. D'Aronco, *I nonluoghi in letteratura. Globalizzazione e immaginario territoriale*, Roma, Carocci, 2005, dove viene analizzata la dimensione spaziale della letteratura romanzesca mondiale nell'era della globalizzazione, dagli anni Ottanta alla contemporaneità. In rapporto ai romanzi recenti europei e nordamericani, vengono ricercati quei luoghi storici e senza identità definiti da Marc Augé.

Gabriella Kuruvilla, scrittrice nata a Milano da madre italiana e padre indiano, racconta, nel romanzo *Milano, fin qui tutto bene*, le storie di quattro personaggi, ma i veri protagonisti del libro sono quattro quartieri di Milano: via Padova, viale Monza, Sarpi e Corvetto.

Negli anni Sessanta e Settanta sorgono a Milano, accanto alle periferie produttive, le periferie dormitorio, che hanno funzioni puramente residenziali e sono caratterizzate dalla bassa qualità delle abitazioni e dei servizi. Come viene evidenziato in uno studio sulle periferie milanesi condotto dalle sociologhe Laura Bovone e Lucia Ruggerone:

> Queste periferie hanno una struttura urbanistica ed architettonica sostanzialmente seriale ed anonima, non hanno radici storiche e la loro forma è il prodotto del razionalismo e dello sperimentalismo dell'architettura popolare del momento. La popolazione addensata in questi luoghi fa parte delle ondate migratorie provenienti dal Sud Italia, è estranea alla vita della metropoli industriale e però deve adattarvisi in fretta. I luoghi di lavoro sono lontani dalla propria abitazione e i mezzi di trasporto pubblici funzionano solo nelle ore di punta; tutto questo alimenta il senso di isolamento dalla parte di città che conta, considerata estranea ed ostile[103].

Le politiche sociali e abitative hanno favorito nel corso degli anni processi di esclusione e la concentrazione in questi quartieri di "casi sociali" e famiglie problematiche, generando un effetto di ghettizzazione e di isolamento sia sociale che fisico. I cattivi collegamenti stradali e di trasporto pubblico, la presenza di ferrovie o strade veloci che operano come barriere dal resto della città, la particolare configurazione dello spazio urbano, pur non contenendo reali segnali di minaccia, alimentano

[103] L. Bovone - L. Ruggerone, *Quartieri in bilico. Periferie milanesi a confronto*, Milano, Mondadori, 2009, p. 32.

una visione quotidiana poco rassicurante, sentimenti di paura, disagio, mancanza di controllo e di sicurezza[104].

In *Milano, fin qui tutto bene*, il primo racconto ha per protagonista Anita, una ragazza madre italo-indiana che ha perso i genitori in un incidente stradale, e che abita in via Padova, dove vivono e convivono immigrati provenienti dall'America latina, dall'Africa, dall'Europa dell'Est e dove si mescolano suoni e parole provenienti da ogni parte del mondo:

> È il quartiere più europeo di Milano, ricorda la Londra dei Beatles, ma viene vissuto come un problema di ordine pubblico. "Via Padova è meglio di Milano", ha detto un bambino. "Non andare in via Padova che ci sono i butti ceffi", mi ha detto un altro bambino. Ma io ci abito, in una traversa di via Padova. Ci sono pareri discordanti, su via Padova: non solo tra i bambini ma anche tra i suoi abitanti. Per alcuni è il ghetto, la casbah, il Far West o la banlieue italiana più disastrata. Per altri, invece, rappresenta l'East End milanese: un modello di convivenza possibile. C'è chi non vorrebbe mai entrarci, c'è chi non vorrebbe mai uscirne[105].

Il secondo racconto ha per protagonista Samir, un lavapiatti egiziano che abita in viale Monza, dove i palazzi sembrano casermoni e dove la popolazione indigena è stata superata da quella composta da immigrati di varia provenienza:

> Io non sapevo come era viale Monza prima ma so com'è adesso. Soprattutto spostandosi sul marciapiede opposto, ed entrando in via Crespi. Un rettilineo di soli trecento metri, sorvegliato dalle telecamere, in cui ci sono una ventina di attività commerciali: più della metà gestite da immigrati. Il phone center bengalese, il ristorante sudamericano e la macelleria islamica sono dei veri e

---

[104] A tal proposito cfr. anche l'analisi sociologica sui quartieri periferici di F. Zajczyk et al., *Milano. Quartieri periferici tra incertezza e trasformazione*, Milano, Mondadori, 2005.

[105] G. Kuruvilla, *Milano, fin qui tutto bene*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 47.

propri punti di ritrovo per le diverse comunità che si dividono in gruppi, fuori e dentro questi locali, disegnando i confini territoriali sull'asfalto dei marciapiedi. Da questa zona, negli ultimi anni, gli italiani sono scappati in massa, vendendo o affittando, spesso a prezzi assurdi, i loro appartamenti, il più delle volte fatiscenti, agli immigrati. […] Ci speculano sopra, al nostro bisogno di avere un pavimento sotto i piedi e un soffitto sopra la testa: anche se stanno per sprofondare, con noi schiacciati in mezzo[106].

Nel terzo racconta Stefania, quarantenne milanese abbandonata dal marito, racconta la sua passione di dipingere i cinesi di Via Paolo Sarpi, con i loro volti impassibili e le loro numerose attività[107]:

Mi tuffo in via Paolo Sarpi, nel cuore del mio quartiere, un tempo chiamato el burg di scigulatt: il borgo degli ortolani. Un dedalo di stradine in cui ci si perde e dove non c'è parcheggio, situato poco lontano dal Duomo: tra il cimitero Monumentale, Porta Volta, l'Arena Civica e l'Arco della Pace. Ma è come se mi trovassi sempre nel centro di Pechino. […] Li guardo, mi colpiscono sempre le loro espressioni: distanti. Come se fossero qui, ma si trovassero altrove: ancora in Cina, forse. E in Cina probabilmente siamo. Dunque, in realtà, sono io quella con il viso strano e gli occhi strani, che mangia cose strane e parla una lingua strana[108].

Nell'ultimo racconto il protagonista narratore è Tony, un ragazzo di strada emigrato da Scampia, periferia di Napoli, che abita insieme alla sua famiglia numerosa in un piccolissimo appartamento in zona Corvetto, un quartiere "periferico", seppure vicino al centro, che ha le proprie regole, diverse dal resto del mondo:

---

[106] *Ivi*, p. 77.
[107] Via Paolo Sarpi è stata nel 2007 il teatro di una violenta guerriglia urbana che ha visto scontrarsi i cittadini cinesi e le forze dell'ordine. Il motivo scatenante della rivolta è stata una multa inflitta ad una commerciante cinese che scaricava irregolarmente merce dalla sua auto.
[108] G. Kuruvilla. *Milano, fin qui tutto bene*, cit., p. 98.

> La geografia di Corvetto non dipende dalle regole topografiche ma da quelle dello spaccio. […] L'aria di disfatta si sente in tutto il quartiere. Quasi tutti i commercianti, infatti, hanno già cominciato ad abbandonare la nave prima che affondi: lasciando i loro locali agli immigrati, che poi sono anche gli unici che se li pigliano. Ma non è che rendano l'atmosfera più allegra. […] In più tieni sempre e comunque la sensazione di vivere in culo al mondo, mentre stai a soli tre chilometri dal Duomo. Sei quasi in pieno centro, ma abiti in una periferia mutilata. Che cade a pezzi, come il patrono del quartiere[109].

Il quartiere Corvetto è descritto anche nello studio sociologico di Bovone e Ruggerone, come uno spazio multietnico e meno stigmatizzato di come viene generalmente rappresentato:

> Quando si giunge in viale Corvetto, al fondo di viale Lucania, l'atmosfera diventa quella di una città dinamica e cosmopolita: le auto sono trafficate sia di auto sia di pedoni, persone che appartengono a molte etnie diverse e che si mischiano sui marciapiedi affollati senza far molto caso l'uno all'altro. […] Nonostante l'immagine negativa del Corvetto, ritratto dai media locali e nazionali come quartiere al limite, quartiere duro e marchiato dalla guerriglia etnica, l'impressione che ricavo camminando nel cuore di questo quartiere (piazzale Corvetto appunto) è piuttosto diversa: non sembra affatto così terribile, ma anzi mi pare simile ad altre periferie meno stigmatizzate, forse solo un po' più multietnico di Lambrate e Bovisa[110].

La presenza di piccoli ghetti anche nelle zone più centrali, che affiancano aree di disagio ad aree di relativo benessere, mostrano un nuovo rapporto fra centro e periferia e testimoniano come i i quartieri problematici non sono tali perché localizzati ai margini esterni e isolati della città, ma perché espressione di vulnerabilità e di minaccia sociale.

---

[109] *Ivi*, pp. 141-142 e p. 160.
[110] L. Bovone - L. Ruggerone, *Quartieri in bilico. Periferie milanesi a confronto*, cit., p. 124.

I quartieri fotografati con estrema precisione da Gabriella Kuruvilla o descritti nelle analisi sociologiche rappresentano bene quei "nonluoghi" privi di personalità, quelle aree di frontiera che condizionano le vicende dei personaggi che li abitano. Sono le periferie marginali della città che invadono il centro, che modificano le traiettorie delle mappe tradizionali, deviandole verso nuovi spazi dove niente è definito, ma tutto è in trasformazione.

Quando la città in cui si è nati e cresciuti è legata, oltre che alla migrazione, anche al passato coloniale, i luoghi descritti vengono caricati di valenze storiche e modificati dal ricordo dell'antico legame fra colonizzatori e colonizzati.

È il caso del romanzo *La mia casa è dove sono*, dove l'autrice Igiaba Scego disegna una vera e proprio mappa di Roma e Mogadiscio, due città sovrapposte dai ricordi, dalle storie familiari e dal passato coloniale. La catalogazione dei luoghi costituisce un tentativo di rimettere in ordine i confini della propria identità "in bilico", frammentata e incerta, nel tentativo di autodefinirsi e collocarsi in un territorio altrettanto ibrido e dinamico.

I confini geografici, storici e mentali si mescolano e si modificano in una mappa autobiografica, dove i luoghi si caricano di connotazioni simboliche: Mogadiscio, la città di origine e dei ricordi infantili, è una città morta, resa irriconoscibile dalle ferite della guerra civile; Roma, la città natale e di residenza, è la metropoli globalizzata, frutto di incontri e di diaspore. Due città diverse, ma sovrapposte nella mente della scrittrice: «Roma e Mogadiscio, le mie due città, sono come gemelle siamesi separate alla nascita. L'una include l'altra e viceversa. Almeno così è nel mio universo mentale»[111].

[111] I. Scego, *La mia casa è dove sono*, cit., p. 11.

Nel romanzo l'autrice racconta come un giorno, durante una riunione familiare, decide, insieme a suo fratello e suo cugino, tutti con una "diversa cittadinanza occidentale", di disegnare la mappa della città di Mogadiscio, come per rielaborare la perdita di una città distrutta da una guerra incomprensibile: i monumenti, le strade, i ristoranti, tutto quanto affiora nella loro memoria, nei loro ricordi d'infanzia, nei racconti dei genitori. Decidono di dare a ogni cosa un colore e di fare delle liste: una lista per le scuole, per i cinema, gli ospedali, i cimiteri, i monumenti, le carceri, gli aeroporti, le ambasciate, una vera e propria catalogazione della città. I ricordi di Igiaba si confondono e si mescolano con la storia e con l'Italia:

> Io presi i ristoranti e gli ospedali. Me li ricordavo a malapena, i ristoranti, ma cercavo di sforzare la memoria. […] Certo, avevo più dimestichezza con Roma. Garbatella, Testaccio, Trastevere, Esquilino, Primavalle, Tor Pignattara, il Quadraro erano zone a me più familiari. Però in quella cartina c'era una parte delle mie radici. Mi dovevo sforzare per ricordare quelle strade, viste con gli occhi di bambini. Facevo liste. Venivo inondata da sensazioni strane. Mi ricordavo all'improvviso del vento leggero di Mogadiscio. Mi piaceva via Roma con i suoi negozietti. […] L'Italia stava dappertutto nei nomi delle vie, nei volti dei meticci rifiutati. […] In Italia alcune vie hanno i nomi dell'Africa. A Roma addirittura c'è il quartiere africano. In viale Libia, ti dice qualche romano, ci sono bei negozi di abbigliamento, ci puoi fare qualche buon affare[112].

Terminato il disegno Igiaba capisce che per completare la mappa deve inserire anche se stessa, deve definire il suo essere italiana e somala, per ricomporre le coordinate spazio-temporali frammentate della sua esistenza. L'operazione che l'autrice decide di intraprendere è quella di una sovrapposizione dei luoghi: i confini che separano Roma e

[112] *Ivi*, pp. 26-27.

Mogadiscio vengono scomposti, sfaldati. Vengono meno non solo i confini geografici, ma anche quelli che separano *noi* dagli *altri*, i colonizzatori dai colonizzati, il presente e il passato, la memoria e la realtà.

Nel costruire la propria mappa Igiaba passa in rassegna alcuni luoghi, monumenti, strade di Roma, in ognuno dei quali si inserisce una parte della Somalia: in Piazza Santa Maria sopra Minerva, l'elefantino del Bernini ha per la giovane narratrice «lo stesso sguardo degli esuli. E anche la stessa irriverenza»[113]. Associando l'elefante all'Africa Igiaba confonde Roma e la Somalia:

> La prima volta che vidi l'elefantino, che i romani chiamano "il pulcin della Minerva", ero con mia mamma. Ricordo che chiesi: "Ma siamo in Somalia?" […] sapevo che l'elefante è un animale africano. Mamma rise. Mi disse che no, quella era ancora Roma. La mia confusione durò giorni. Allora Roma è in Somalia? O la Somalia si trova dentro Roma? Quell'elefantino africano nella città confondeva tutte le mie certezze[114].

La stele di Axum, l'obelisco proveniente dall'Etiopia e trasportato in Italia durante l'occupazione coloniale, poi restituito alla sua terra d'origine, è per Igiaba il simbolo del passato coloniale, una parte di storia che unisce le due terre modificandone la fisionomia e la toponomastica:

> Veniva da lontano questo monumento, da quella Etiopia che Benito Mussolini aveva cercato, negli anni Trenta del secolo scorso, di piegare con la sua tracotanza italica. […] Quando anni dopo la stele è riuscita a tornare a casa sua c'è stata una grande festa. […] Nella mappa segno un cerchio. Dentro il cerchio il silenzio. Il suggello più bello. La festa migliore[115].

---

[113] *Ivi*, p. 55.
[114] *Ibidem*.
[115] *Ivi*., pp. 71-72.

La stazione Termini è per la scrittrice «l'unico luogo che a Roma potevo chiamare davvero casa. L'unico posto davvero somalo della capitale. L'unico che ci ha accolti e ci ha chiamati fratelli e sorelle»[116]. Per i migranti somali la zona della stazione Termini è un luogo di ritrovo e di condivisione, «alla fontanella di via dei Mille mi è capitato spesso di vedere dei ragazzi che fanno le abluzioni per le preghiere rituali islamiche»[117], è il luogo dove ci sono i bar dei somali e dove i confini fra Roma e Mogadiscio sembrano più mobili: «nella mappa disegno dei treni con le ali degli angeli. È vero, l'importante è avere desideri»[118].

Trastevere è il quartiere che evoca il taglio, la separazione. Nel 1886 la costruzione di un viale ne alterò la fisionomia, dividendolo in due parti che non si sarebbero più ricomposte. Le strade di Trastevere, così divise a metà, evocano nella mente di Igiaba le poesie di Gloria Anzaldúa, la "donna di frontiera" che canta le difficoltà di vivere fra due culture, il Texas e il Messico, frontiere fisiche, ma anche psicologiche, sessuali, spirituali[119]. In particolare Igiaba ricorda la poesia *Reliquie sacre*, in cui le ossa disperse di una santa portate in terre lontane sono assimilate alle strade di Trastevere e ai somali della diaspora, dispersi dalla guerra civile in diversi angoli del mondo: «Nella mappa disegno uno scheletro umano seduto sul globo terrestre. Finalmente le ossa si sono ricomposte. Disegno la speranza che questo possa succedere presto»[120].

Anche lo Stadio Olimpico assume agli occhi di Igiaba un'aria somala, nel ricordo di quando nel 1987 Abdi Bile «un somalo alto e

---

[116] *Ivi*. p. 99.
[117] *Ivi*, p. 105.
[118] *Ivi*. p. 94.
[119] Gloria Anzaldúa (1942-2004) è l'autrice del testo *Borderland/La frontera. The new mestiza* (San Francisco, Aunt Lute Books, 1987) con cui ha dato grande impulso alla coscienza e alla letteratura chicana, ponendo al centro del dibattico politico la questione della frontiera e le sue implicazioni culturali. Il testo mescola inglese e spagnolo, diversi tipi di scrittura, autobiografia e poesia, storia e mito.
[120] I. Scego, *La mia casa è dove sono*, cit., p. 112.

longilineo, vinse la medaglia d'oro per i 1500 metri dei mondiali di atletica. […] Nella mappa segno i piedi nudi di Abebe Bichila e la sua medaglia d'oro per i 1500 metri. Per un continente che non sarà più costretto a fuggire da se stesso»[121].

Dalla cartografia romana di Igiaba Scego emerge una Roma trasfigurata dal volto dei migranti che la colorano delle loro tradizioni, dalla storia coloniale che ne ha modificato la topografia e la toponomastica, dai ricordi personali e familiari che creano legami indissolubili con quel territorio. La globalizzazione ha mescolato i confini e le identità: «Oggi che sono adulta vivo a Tor Pignattara, una Roma che confina con Pechino e Dakka […] Una Roma dove la globalizzazione si è fatta carne»[122]. Ricomporre la geografia equivale a definire quei confini identitari che le migrazioni e le diaspore hanno reso incerti e critici. Solo fondendo i confini e confondendo i luoghi, Igiaba supera quegli ostacoli che facevano della propria origine un marchio di diversità: «Io sono il frutto di questi caos intrecciati. E la mia mappa è lo specchio di questi anni di cambiamenti. Non è una mappa coerente. È centro, ma anche periferia. È Roma, ma anche Mogadiscio»[123].

La geografia è rimodellata dall'occhio di chi ha origini instabili; essere 'a casa' è ciò che si crea attraverso una combinazione di ricordi, esperienze, desideri, uno spazio mentale in cui è possibile costruire la propria identità, un processo di continua rinegoziazione fra il proprio sé e il mondo esterno, fra il passato e il presente, fra il sentimento di appartenenza e il senso di esclusione.

La fusione dei confini permetterà di ricostruire la propria identità, leggere diversamente l'origine e creare un terzo spazio dove l'identità e

---

[121] *Ivi*, pp. 124-125.
[122] *Ivi*, p. 156.
[123] *Ivi*, pp. 159-160.

l'appartenenza possono essere costantemente rinegoziate, una terra di frontiera simbolica dove si mescolano le origini, le culture, le lingue.

2.2 Banlieue e spazi interstiziali

> La zona abitata dai colonizzati non è complementare alla zona abitata dai coloni. Queste due zone si contrappongono, ma non al servizio di un'unità superiore. Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al principio di esclusione reciproca; non c'è conciliazione possibile, uno dei due termini è di troppo. La città dei coloni è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. I piedi del colono non si scorgono mai, tranne forse in mare, ma non si è mai abbastanza vicini. Piedi protetti da calzature robuste mentre le strade della loro città sono linde, lisce, senza buche, senza ciottoli. La città del colono è una città ben pasciuta, pigra, il suo ventre è permanentemente pieno di cose buone. La città del colono è una città di bianchi, di stranieri. La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. Vi si nasce in qualunque posto, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualunque cosa. È un mondo senza interstizi, gli uomini stanno gli uni sugli altri, le capanne le une sulle altre. La città del colonizzato è una città affamata, affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce. La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città piegata su se stessa[124].

La descrizione delle città del colonizzatore e del colonizzato di Albert Memmi sono connotate da una profonda dicotomia, la stessa che si può intravedere fra il centro e la periferia delle metropoli francesi, dove "la città del colonizzato" si identifica con gli spazi urbani caratterizzati dal disagio e l'esclusione.

---

[124] A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, cit. p. 6.

Intorno agli anni Cinquanta, per sopperire alla necessità di uno spazio abitativo per gli immigrati magrebini e le loro famiglie, il governo francese mette a disposizione spazi non edificati ai margini della città, dove gli immigrati costruiranno delle baracche di lamiera, cartone e materiale di recupero, dando vita alle *bidonville*. Collocati dunque nelle zone periferiche, lontano dallo sguardo dei turisti, le *bidonville* verranno a rappresentare quegli spazi interstiziali di solitudine e devianza che minacciano la solidità della città.

Nel raccontare la nascita delle *bidonville* a Nanterre negli anni 1950-1960, Aldelmalek Sayad le descrive come enormi ammassi di baracche i cui elementi caratterizzanti sono il fango, i rifiuti, i topi, la mancanza di elettricità e di acqua, i piccoli commerci illeciti. Gli abitanti sono ibridi a cavallo fra due mondi distanti, da entrambi i quali si sentono sradicati e lontani[125]. Diventa facile quindi associare l'immigrato di oggi al colonizzato di ieri, come se la *banlieue* fosse un "teatro coloniale", una riproduzione molto simile delle dinamiche coloniali.

Come sottolinea il sociologo Didier Lepeyronnie gli abitanti dei quartieri sensibili vivono come dei colonizzati, nel senso che come questi ultimi durante i domini coloniali, hanno interiorizzato quelle categorie che gli sono state attribuite dalla società dominante. La frattura sociale viene alimentata da una «frattura coloniale», come se l'immigrazione si fosse inscritta nella continuità del rapporto coloniale anche dopo l'indipendenza dei singoli paesi. Chi abita la *banlieue* diventa prigioniero di un'immagine stereotipata di "caso sociale", vittima di una identità negativa, dominato socialmente e culturalmente da un sistema di istituzionalizzazione del razzismo che rievoca il passato coloniale[126].

---

[125] Cfr. A. Sayad, *Un Nanterre algérien, terre des bidonvilles*, Paris, Autrement, 1995.
[126] Cfr. D. Lepeyronnie, *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans la banlieue* in P. Blanchard - N. Bancel - S. Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

Mehdi Charef e Azouz Begag hanno ambientato alcuni dei loro romanzi nelle *bidonville* in cui vivevano gli immigrati algerini. Ne *Le thé au harem d'Archi Ahmed* Mehdi Charef descrive la baraccopoli di Nanterre, in rue de la Folie, come «le plus grand, le plus cruel des bidonvilles de toute la banlieue parisienne. Des vraies *favellas* brésiliennes, le soleil en moins, sans la musique endiablée pour crier au secours»[127]. Al loro arrivo il protagonista Madjid e sua madre sono costretti a constatare di trovarsi di fronte a una realtà peggiore di quella che avevano lasciato:

> Au vu de ce que c'était, Malika en pleura de misère et Madjid se demanda si c'était une blague. Au pays, on ne mangeait pas à sa faim d'accord, mais on n'avait une petite maison en pierre, en chaume, un abri prore. […] Et la dignité, alors! […] Le père disait: – Ils vont nous reloger convenablement, je suis allé à la mairie![128]

Ne *Le gone du Chaâba* Azouz Begag descrive invece lo Chaâba, una baraccopoli di Villeurbanne, periferia industriale di Lyon. In questa grande comunità algerina, dove vivono una masse informe di immigrati in una "geometria disordinata", il giovane Azouz prende coscienza della propria condizione e della difficile vita che lo aspetta, non nascondendo la vergogna, di fronte ai suoi compagni francesi, di abitare nella povertà e nella miseria:

> Je sais bien que j'habite dans un bidonville de baraques en planches et en tôles ondulées, et que ce sont les pauvres qui vivent de cette manière. Je suis allé

[127] M. Charef, *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, cit., p. 115. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «La più grande, la più crudele delle bidonville di tutta la periferia parigina. Vere e proprie favelas brasiliane, senza sole, senza la musica indiavolata per gridare aiuto».

[128] *Idem*. «Alla vista di ciò che l'aspettava Malika pianse, e Madjid si chiese se non fosse uno scherzo. Al paese non c'era certo da scialare, d'accordo, ma avevamo una piccola casa di pietra e stoppa, un riparo pulito. […] Ma allora la dignità? […] Il padre diceva: – Ci daranno un alloggio confortevole, sono stato in Comune!».

> plusieurs fois chez Alain, dont les parents habitent au milieu de l'avenue Monin, dans une maison. J'ai compris que c'était beaucoup plus beau que dans nos huttes. Et l'espace! Sa maison à lui, elle est aussi grande que notre Chaâba tout entier. […] Moi, j'ai honte de lui dire où j'habite. C'est pour ça qu'Alain n'est jamais venu au Chaâba. Il n'est pas du genre à prendre plaisir à fouiller les immondices des remblais, à s'accrocher aux camions de poubelles, à racketter les putes et les pédés![129]

Intorno alla metà degli anni Sessanta il governo francese decide di sopprimere le baraccopoli e offrire agli immigrati delle sistemazioni in vere e proprie case. I lavoratori stranieri vengono trasferiti nei cosiddetti H.L.M. (*Habitations à loyer modéré*), quartieri costituiti da enormi edifici dell'edilizia popolare, concepiti come sistemazioni provvisorie e costruiti con materiale scadente e senza nessun criterio urbanistico.

Sylvie Durmelat sottolinea come questo progetto architettonico si proponeva l'ideale utopistico di creare una nuova società e un nuovo stile di vita: «Questi progetti di nuova costruzione sono stati destinati a fornire le masse lavoratrici e le popolazioni migranti dei vantaggi e delle comodità della vita moderna come l'acqua corrente e l'elettricità»[130].

Quando il giovane Azouz deve lasciare lo Chaâba per trasferirsi in uno di quartieri H.L.M. prova un profondo senso di nostalgia e di tristezza per l'armonia e la solidarietà che regnava nella baraccopoli:

> Nous avons déménagé le premier week-end du mois d'août 1966. […] Je ne voulais pas partir trop rapidement. J'avais besoin de regarder encore une fois la

---

[129] A. Begag, *Le gone du Chaâba. Roman*, cit., p. 57. «So bene di abitare in una bidonville di baracche, di assi, e lamiere ondulate e che sono i poveri che vivono così. Sono andato spesso da Alain, i genitori abitano in avenue Monin, in una casa. Ho capito che era molto più bello delle nostre capanne. E lo spazio! Casa sua è più grande di tutto lo Chaâba! […] Mi vergogno di dirgli dove abito. Perciò Alain non è mai venuto allo Chaâba. Non è il tipo che si diverte a cercare nelle discariche di spazzatura, o che si aggrappa ai camion delle immondizie per estorcere le puttane e i finocchi!».

[130] S. Durmelat, "On Natives and Narratives from the Banlieues" in S. Ireland, P.J. Proulx (a cura di), *Immigrant Narratives in Contemporary France*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 2001, p. 117 (traduzione mia).

> cour chaoteuse, le bassin cimenté qui avait fini par s'ébrécher au fil du temps, la pompe qui nous a versé de l'eau du Rhône depuis des années, le jardin abandonné, les WC à moitié écroulés. Tout[131].

Per il giovane Madjid de *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, chi ottiene l'appartamento H.L.M. è considerato un privilegiato e abitare ancora nella *bidonville* gli provoca un profondo senso di vergogna e di umiliazione:

> Pour les H.L.M. avoisinantes, ça fait un beau spectacle, l'eau chaude coule à flot chez eux. On en voit derrière les fenêtres. Madjid a peut-être un camarade de classe qui l'observe de là-haut, dans des chaussons propres et chauds, en pyjamas, repu, lavé, avec *Bibi Fricotin* à la main. Il n'ose pas regarder, il se retourne vers le feu[132].

In realtà gli H.L.M. sono, come le *bidonville*, luoghi di degrado dove gli abitanti vivono un difficile stato di isolamento e solitudine; il fango delle baracche è stato sostituito dal cemento armato, simbolo di stabilità, ma anche della materializzazione della propria esclusione.

Nel romanzo *Beur's story*, Ferrudja Kessas, nata in Francia da immigrati algerini, racconta la storia di due adolescenti figlie di immigrati che vivono in un quartiere operaio di Le Havre, denominato *Marais noir*. Il nome stesso evoca un luogo minaccioso e pericoloso, dove l'atmosfera è dominata dal colore grigio, da un'aria cupa e luttuosa:

---

[131] A. Begag, *Le gone du Chaâba. Roman*, cit., p. 157. «Abbiamo traslocato il primo week end del mese di agosto del 1966. […] Non volevo andarmene troppo velocemente: avevo bisogno di guardare ancora una volta il terreno dissestato, il lavandino cementato che si era sbrecciato col passare del tempo, la pompa che ci ha dato l'acqua del Rodano per tanti anni, il giardino abbandonato, i WC mezzi rotti. Tutto».

[132] M. Charef, *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed,* cit., p. 119. «Per i vicini degli H.L.M. fu uno bello spettacolo, l'acqua calda cade a fiotti da loro. Li vediamo dietro le finestre. Madjid forse ha qualche compagno di classe che lo osserva da lassù, dentro a dei pantaloni caldi e puliti, in pigiama, sazio, lavato, con *Bibi Fricotin* in mano. Non osa guardare, si gira verso il fuoco».

> Dehors, les rues étaient désertes, le temps avait gardé son aspect maussade et rude, donnant un air de deuil aux HLM qui bordaient l'avenue principale où des autos sans âme roulaient à la même allure[133].

Le stesse sensazioni di paura, isolamento e minaccia caratterizzano la *cité* di Sakinna, protagonista di *Journal. Nationalité: Immigré(e)*, a Moulhouse:

> C'était des lieux où la police avait peur de passer. Là où on ne cherche pas à savoir. Ce n'était pas le ghetto, non, mais ça faisait partie du même sac. Le bidonville. Le lieu où les chats sont noirs la nuit. Où l'on entend la mère qui chiale car le père est rentré saoul et l'a battue. Là où les enfants se réfugient sous le lit pour ne pas entendre. Là où l'argent a de l'odeur puisqu'il n'y en a point. Là où le fric fait à peine survivre. Là où on mange du couscous au lait caillé tous les jours. Là où le flic ne manque pas. Le flic qui vient renifler l'odeur du bougnoule[134].

Anche Mehdi Charef sottolinea come le *cité*, oltre ad essere caratterizzate dalla sporcizia e dal degrado («du béton, des bagnoles en long, en large, en travers, de l'urine et des crottes de chiens»[135]), sono anche l'espressione della mancanza di anima e di goia («bâtiments hauts,

---

[133] F. Kessas, *Beur's story*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 39. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «Fuori, le strade erano deserte, il tempo aveva mantenuto il suo aspetto triste e tetro, dando un'aria di lutto agli H.M.L. che costeggiavano la strada principale, dove automobili senz'anima viaggiavano alla stessa andatura».

[134] S. Boukhedenna, *Journal. Nationalité: Immigré(e)*, cit., p. 36. «Erano posti dove la polizia aveva paura di passare. Dove si preferisce non sapere. Non era il ghetto, no, ma era come se lo fosse. La bidonville. Il posto dove i gatti sono neri di notte. Dove si sente la madre lamentarsi perché il padre è tornato ubriaco e l'ha picchiata. Dove i bambini per non sentire si nascondono sotto il letto. Dove il denaro ha un odore perché non ce n'è affatto. Dove il denaro basta a malapena per sopravvivere. Dove si mangia couscous e latte cagliato tutti i giorni. Dove il poliziotto non manca mai. Il poliziotto che viene ad annusare l'odore dello sporco negro».

[135] M. Charef, *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, cit., pp. 24-25. «Cemento, macchine in lungo, in largo, di traverso, urina e escrementi di cani».

longs, sans cœur ni âmes. Sans joie ni rires, que des plaintes, que du malheur»[136]).

È uno spazio disumano che con la sua disperazione invade la vita del protagonista e di tutti gli abitanti che condividono la paura e il sospetto. Lo stesso sentimento viene espresso da Kettane ne *Le sourire de Brahim*: « La cité ressemblait à une zone interdite; il ne manquait que les barbelés, mais on les devinait presque. Chacun avait l'air de s'observer[137]». Kettane descrive la *cité* con un tono particolarmente violento, un linguaggio duro che esprime la mancanza di vita, di speranza, di futuro per chi ci abita:

> Le béton ruisselant n'en finit plus de gémir. Négation de la vie, il bouche l'horizon […] Cité de merde, cité de fous, cité-sangsue, elle est là plantée comme un poignard dans le cœur. […] Cité-putain qui ouvre ses cuisses le temps d'un arc-en-ciel et qui vous rejette sans broncher. Antinature qui aime le vide, au fond de l'abîme toujours le même zéro[138].

Questi progetti edilizi replicano in qualche modo il rapporto di potere coloniale, e distanziano l'(ex)-colonizzatore dall'(ex)-colonizzato. Come sostiene lo studioso Nabil Echchaibi:

> Oggi la *banlieue* è diventata, attraverso la sua bieca immagine di caos e miseria, la colonia contemporanea in cui la Francia afferma la sua identità e riafferma la sua differenza. Al di là del suo fascino, tutti i mali sociali e

---

[136] *Ivi*, p. 25. «Edifici alti, lunghi, senza cuore né anima. Senza goia né risate, solo lamenti e disgrazie».

[137] N. Kettane, *Le sourire de Brahim*, cit., p. 37. «La cité assomigliava a una zona proibita; mancava solo il filo spinato, c'eravamo quasi. Sembrava che tutti si osservassero».

[138] *Ivi*, pp. 127-128. «Il cemento che cola non la finisce più di gemere. Negazione della vita, ostruisce l'orizzonte. Cité di merda, cité di pazzi, cité-sanguisuga, conficcata come un pugnale nel cuore. Cité-puttana che apre le cosce per il tempo di un arcobaleno e che vi rifiuta senza aprire bocca. Anti-natura che ama il vuoto, nel fondo dell'abisso sempre lo stesso nulla».

culturali sono stati scaricati in questo abisso urbano come se fosse la fonte del malessere culturale che la Francia sta vivendo[139].

Nel romanzo *Kiffe Kiffe demain*, Faïza Guène sottolinea bene questo muro che separa il suo quartiere, il Quartiere Paradiso, dal resto del mondo.

> Ils n'avaient rien compris à la mixité sociale et au mélange des cultures. […] Il y a quand même une séparation bien marquée entre la cité du Paradis où j'habite et la zone pavillonaire Rousseau. Des grillages immenses qui sentent la rouille tellement ils sont vieux et un mur de pierre tout le long. Pire que la ligne Maginot ou le mur de Berlin[140].

La scrittrice sottolinea la demarcazione fra dentro e fuori, come un recinto che tiene lontana la popolazione pericolosa e minacciosa, una zona di frontiera che, illudendo gli abitanti di trovarsi all'interno di un paradiso di privilegi, li confina in un territorio marginale e controllato.

Lo spazio abitativo riproduce dunque una lacerazione che i giovani *beur* cercano di ricucire, una frattura che enfatizza il loro stato transitorio e liminale. La soluzione ultima sarà quella di creare uno spazio ibrido che sposti i confini e porti ad un compromesso e una negoziazione dei propri valori e della propria cultura. Come sostiene Homi Bhabha nell'*Introduzione* a *Nazione e Narrazione* «i margini della nazione ne spostano il centro; le genti della periferia ritornano per riscrivere la storia e la narrativa della metropoli»[141], sottolineando come

---

[139] N. Echchaibi,. "Republican Betrayal: Beur FM and the Suburban Riots in France." *The Journal of Intercultural Studies*, vol. 8. n. 8, 2007, p. 310 (traduzione mia).
[140] F. Guène, *Kiffe kiffe demain*, cit., p. 90 (trad. it. p. 60). «Non avevano capito niente della commistione sociale e dell'incrocio delle culture […] C'è comunque una netta divisione fra il quartiere Paradiso e i villini Rousseau. Immensi reticolati che sanno di ruggine tanto sono vecchi, e un muro di pietra che corre per il lungo. Peggio della linea Maginot o del Muro di Berlino».
[141] H. Bhabha (a cura di), *Nazione e narrazione*, cit., p. 41.

l’opposizione dentro/fuori può essere risolta solo attraverso un processo di ibridizzazione.

CAPITOLO III

La crisi della 'cultura'

1. Identità lacerate e conflitti culturali negli scrittori di seconda generazione

Per i giovani di seconda generazione i diversi contesti sociali in cui vivono – famiglia, scuola, ambiente lavorativo – rappresentano spazi dove giocare diversi ruoli e in cui l'identità si trova ad essere continuamente rimodellata e riadattata.

La famiglia e la scuola sono le due polarità che entrano maggiormente in urto: la prima rappresenta la cultura di origine, un patrimonio di tradizioni culturali e religiose e abitudini linguistiche spesso distanti da quelle che si vivono nella realtà quotidiana; la seconda rappresenta il microcosmo della realtà esterna, la realtà in cui si è nati e cresciuti, ma che non si sente completamente propria.

La cultura di origine è spesso vista come una cultura troppo restrittiva rispetto a quella occidentale, la figura del padre viene associata a norme tradizionali, rigide e patriarcali e a ruoli professionali subalterni. Tuttavia quella cultura gli è stata trasmessa e i giovani ne portano addosso il segno nei tratti somatici, nel modo di vestirsi e di comportarsi.

In alcuni casi i paesi di provenienza dei genitori e il patrimonio culturale ereditato sono vissuti come luoghi idealizzati nei quali si struttura un "mito del ritorno". Molti giovani decidono di intraprendere il viaggio verso quei luoghi che conoscono soltanto attraverso i racconti dei

loro genitori. Quei luoghi della memoria risultano però deludenti, in quanto emerge la consapevolezza dell'impossibilità di far combaciare due mondi e due dimensioni troppo distanti. La cultura di origine viene allora riletta con uno sguardo di estraneità e la scrittura diventa il tentativo di dare stabilità ed equilibrio a quei processi culturali e psicologici che risultano ambivalenti e dissonanti. Le lacerazioni identitaria che questi conflitti creano li porta a esibire un mondo alternativo, circoscritto da segnali di riconoscibilità che risolvono la propria ambiguità attraverso la non appartenenza a nessuno dei due mondi.

1.1 Le identità in bilico dei nuovi italiani

La narrativa italiana dell'immigrazione mette in scena "scontri di civiltà"[142] da cui emerge una società fortemente stereotipata e non ancora pienamente consapevole dei cambiamenti in atto. Di conseguenza, i conflitti culturali dei protagonisti producono una costante ricerca di una collocazione e di un'identificazione, o meglio di un equilibrio fra le identità che vengono riconosciute come necessariamente plurali.

L'immigrazione può rappresentare la minaccia a uno spazio culturale e religioso definito e radicato in uno specifico territorio. Come osserva Alessandro Dal Lago:

---

[142] Il riferimento è al saggio di Samuel Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of word order*, New York, Simon & Schuster, 1996 (trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997) in cui l'autore ipotizza che nel mondo moderno la fonte dei conflitti non sarà di natura politica, economica o militare, bensì culturale e religiosa. Huntington elenca otto culture (occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana e africana), enfatizzandone le differenze e facendo scattare nell'Occidente un segnale di allarme per la difesa dei propri valori, assediati da modelli alternativi e dalle "sfide delle società non-occidentali".

> i migranti, dunque, non minacciano la nostra cultura perché visibilmente appartenenti a un'altra, ma perché esercitano la pretesa di vivere al di fuori della loro. Insomma, l'esistenza dei migranti è una confutazione del carattere indispensabile della cultura per gli individui […]. Ma a ben vedere, più che confutare l'idea di cultura, il migrante minaccia la pretesa che una cultura coincida con un territorio (si può essere, con diversa intensità, islamici in Europa, questo è lo scandalo religioso degli stranieri). E soprattutto, ecco lo scandalo ancora più grande, l'individuo non è il microcosmo rappresentativo della sua supposta cultura originaria, ma qualcuno che ha operato un assemblaggio di culture diverse, insomma un ibrido, un meticcio. Il migrante suscita sospetto, paura e ostilità perché, che lo voglia o no, è un veicolo di ibridazione[143].

Le abitudini quotidiane, il cibo, l'abbigliamento, la musica sono elementi di scontro, perché chi vive fra due culture deve abituarsi, come sostiene Iain Chambers, a

> vivere a metà strada fra mondi diversi, prigionieri di una frontiera che corre lungo la propria lingua, religione, musica, il proprio modo di vestire, di apparire e di vivere. […] essere al tempo stesso "dentro" e "fuori" della situazione presente, significa vivere all'intersezione tra storie e memorie, sperimentando sia la loro dispersione preliminare sia la successiva traduzione in nuovi e più ampi assetti lungo percorsi emergenti[144].

Nel racconto *Curry di pollo* la scrittrice Laila Wadia[145] racconta le vicende e i tentativi di integrazione di Anandita, una ragazzina di sedici anni nata in Italia da genitori indiani. La dialettica fra la cultura di origine e la cultura di approdo viene esemplificata dal cibo, il curry di pollo, il piatto indiano che diventa la metafora di un'identità che la protagonista vuole negare:

---

[143] A. Dal Lago, "Esistono davvero i confini fra culture?", *Il Mulino*, n. 5, 2005, p. 819.
[144] I. Chambers, *Paesaggi migratori*, cit., p. 15.
[145] Laila Wadia è nata a Bombay nel 1966 e si è trasferita in Italia nel 1986.

> Ho sedici anni e vivo a Milano. Non posso *non* andare in discoteca, *non* posso non farmi il piercing, *non* posso non avere un ragazzo – lo fanno e ce l'hanno *tutte* le mie amiche. […] I miei sono dei Flintstones indiani che pensano di vivere ancora in una capanna di fango nell'oscuro villaggio di Mirapur, nell'India centrale, con le loro due mucche e le tre capre. Invece, da più di vent'anni abitano qui nel centro di Milano[146].

Quando una sera invita a cena il suo ragazzo italiano, Anandita insiste con la madre che per l'occasione non prepari il curry di pollo, ma un piatto italiano. La cena si svolge in un'atmosfera di ilarità in cui il padre di Anandita decanta la purezza e la ricchezza delle proprie tradizioni alimentari e culturali. Anandita soffre il conflitto fra la cultura italiana, a cui sente di appartenere, e la chiusura della famiglia alle proprie tradizioni. I comportamenti di sua madre, che nonostante la lunga permanenza in Italia veste e si pettina all'indiana, parla in indiano e cucina piatti indiani, rappresentano quei tratti culturali e identitari che la protagonista cerca di cancellare, adottando invece quelli della cultura in cui si trova a vivere:

> Non sanno neanche che ho un piercing all'ombelico, che quando dico che vado a studiare da Samantha la domenica pomeriggio in verità andiamo in discoteca, che butto via il sacchetto con il pane indiano farcito di verdure strangolate nell'olio e nelle spezie che la mamma mi fa portare a scuola per merenda[147].

Il conflitto identitario trasposto al cibo è il tema anche del racconto *Salsicce* di Igiaba Scego, dove, come abbiamo già visto, la protagonista, divisa fra l'identità italiana e quella somala, decide di cucinare e mangiare un piatto *haram*, impuro, per la tradizione islamica,

---

[146] L. Wadia, *Curry di pollo*, in G. Kuruvilla et al., *Pecore nere*, cit., p. 39.
[147] *Ivi*, p. 45.

e mostrare così la sua italianità. Prima che riesca a ingoiare la salsiccia la narratrice viene colta dal vomito: imporre una sola cultura e negarne un'altra non è la soluzione al problema. Entrambe le dimensioni culturali fanno parte della sua identità ed è impossibile che l'una possa prevalere sull'altra.

> Guardo le salsicce e le getto nell'immondezzaio. Ma come ho potuto solo pensare di mangiarle? Perché voglio negare me stessa, solo per far contenta una signora butterata con la voce da travestito? O far contenti i sadici che hanno introdotto l'umiliazione delle impronte? Sarei più italiana con una salsiccia nello stomaco? E sarei meno somala? O tutto il contrario? No, sarei la stessa, lo stesso mix[148].

La soluzione al conflitto è quella di accettare la propria dicotomia e negoziare continuamente fra le culture, senza obbedire a rigidi schemi condizionati dall'appartenenza a un territorio o a specifiche tradizioni culturali, religiose e alimentari.

I temi dell'identità scissa e dei conflitti culturali sono presenti anche nel romanzo dello scrittore algerino Amara Lakhous[149] *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*. In un condominio romano, dove vivono italiani ed immigrati, un uomo, soprannominato il Gladiatore, viene trovato morto nell'ascensore del palazzo. Gli inquilini raccontano, ciascuno in prima persona, la propria versione dei fatti; i loro racconti sono intervallati dagli "ululati", cioè le riflessioni diaristiche di Amedeo/Ahmed, un immigrato algerino giunto in Italia dopo che la sua fidanzata è stata uccisa dai fondamentalisti, e che è accusato di essere l'omicida del Gladiatore.

Attraverso le loro parole, i personaggi mescolano culture e lingue, tradizioni e traduzioni, perché, come sostiene Stuart Hall, devono

---

[148] I. Scego, *Salsicce*, cit., p. 35.
[149] Amara Lakhous è nato ad Algeri nel 1970 e si è trasferito in Italia nel 1995.

dividersi tra almeno due identità, parlare almeno due lingue, tradurre e negoziare tra questi diversi poli linguistici e culturali, giungendo poi a soluzioni provvisorie. La cultura tradotta nasce dall'intersecarsi di diverse storie e culture, mantenendo le tracce della cultura originaria. In queste situazioni prendono forma inedite configurazioni culturali, le identità diasporiche, che «producono e riproducono se stesse costantemente, attraverso la trasformazione e la differenza»[150]. Esse si costruiscono non sull'oblio delle proprie singole storie, della propria provenienza, ma sulla memoria di un passato percepito come non coerente, spezzettato, frammentato, e in risposta alle esigenze di inserimento in contesti politici e culturali metropolitani dai contorni fluttuanti.

Nel romanzo di Lakhous, Parviz Mansor Samadi è un immigrato dell'Iran che viene licenziato dal suo lavoro come lavapiatti e aiutocuoco per la sua antipatia verso la cucina italiana che lo porta a ignorare gli ingredienti necessari per la preparazione dei piatti. Parviz odia la pizza e cucina piatti iraniani; ancora una volta il cibo diventa metafora della non integrazione, della dimensione identitaria perduta, il filo che lo lega alla sua terra:

> Mi metto subito a preparare i vari piatti iraniani, come il gormeh sabzi e il kabab kubideh, i kashk badinjan e i kateh. Gli odori che riempiono la cucina mi fanno dimenticare la realtà e mi sembra di essere tornato nella mia cucina a Shiraz. Dopo un po' il profumo delle spezie si trasforma in incenso, ed è questo che mi fa ballare e cantare come un derviscio, ahi ahi ahi... Così in pochi minuti la cucina si trasforma in una trance sufi[151].

---

[150] S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006, p. 258.
[151] A. Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, Roma, Edizioni E/o, 2006, p. 18.

I luoghi comuni sugli immigrati sono condensati nella figura della portinaia napoletana, Benedetta Esposito, che è ostile agli immigrati tanto da confonderne la provenienza (svedese/olandese, albanese/iraniano, pakistano/bengalese, filippina/peruviana), da definirli delinquenti e accusarli di togliere il posto di lavoro agli italiani.

Iqbal Amir Allah, immigrato bengalese, ha un negozio di alimentari e critica l'ottusità e l'ignoranza degli italiani e degli arabi. Elisabetta Fabiani, che si scoprirà poi la colpevole, considera il suo cane Valentino, sparito, un cittadino italiano che merita più rispetto degli immigrati; Antonio Marini è un professore universitario milanese che disprezza i meridionali e li accusa di pigrizia, delinquenza, disordine, sporcizia. I diversi personaggi mostrano l'identità plurima degli italiani stessi, per le diversità regionali, sociali e culturali e gli stereotipi e le generalizzazioni nei confronti degli italiani da parte degli stranieri, o fra stranieri stessi. Ogni individuo sostiene e difende la sua verità, ovvero la sua identità, che corrisponde a una specifica esperienza umana, sociale e culturale, e che, fra luoghi comuni e pregiudizi, crea dei veri e propri "scontri di civiltà".

1.2 L'identité déchirée dei giovani *beur*

La condizione dell'essere fra due culture e il sentimento di un'identità incerta sono temi centrali nelle opere di molti scrittori *beur*.

Secondo Sylvie Durmelat, il termine 'beur' è già di per sé un termine che si situa nel mezzo, che esprime un compromesso fra inclusione ed esclusione e, anche se la popolarità del termine sembra indicare un'integrazione dei figli degli immigrati alla realtà francese, in

realtà risulta essere connotato negativamente come un modo per affermare la loro identità non francese[152].

La forte lacerazione che vivono i giovani *beur* vede da un lato l'eredità culturale dei genitori: il Nord Africa, simbolo del passato, delle radici, della religione islamica, e dall'altro l'Europa, simbolo della cultura occidentale, nella quale sono immersi attraverso la scuola e i mass media. Nell'ambiente familiare ci si aspetta che i giovani si comportino in conformità con i precetti islamici, ad esempio alle ragazze non è permesso di uscire da sole e vengono loro imposte delle regole incompatibili con quelle delle loro coetanee francesi.

Nel romanzo *Beur's story* di Ferrudja Kessas le due giovani protagoniste, Malika e Farida, vengono trattate come se vivessero in Algeria. Malika vive un forte conflitto fra il desiderio di migliorarsi come studentessa e il suo ruolo di figlia maggiore:

> [Malika] avait été obligée de concilier sa vie d'écolière et de petite maman. Mais sa tâche ne s'arrêtait pas là. Fatiguée, le plus souvent malade, sa mère restait au lit et les corvées ménagères revenaient tout naturellement à la petite aînée. Malika s'occupait de la maison, continuellement en désordre, que ses petites mains infantiles n'arrivaient pas à garder propre. Ses frères ne lui proposaient jamais de l'aider, trop occupés à leurs jeux ou leurs sorties[153].

Sua madre non mostra alcun interesse per l'istruzione delle sue figlie e considera i lavori domestici l'unica attività necessaria per

---

[152] Cfr. S. Durmelat, "Petite histoire du mot beur. Ou comment prendre la parole quand on vous la prête", cit.

[153] F. Kessas, *Beur's story*, cit., p. 65. «[Malika] era stata costretta a conciliare la sua vita di studentessa e di piccola mamma. Ma il suo lavoro non si limitava a questo. Stanca, spesso malata, sua madre restava a letto e le faccende domestiche toccavano naturalmente alla figlia maggiore. Malika si prendeva cura della casa sempre in disordine, che le sue piccole mani da bambina non riuscivano a tenere pulita. I suoi fratelli non si offrivano mai di aiutarla, troppo impegnati con i loro giochi e le loro uscite».

diventare una brava araba musulmana. Così Malika e sua sorella Fatima devono nascondere il loro interesse per lo studio:

> Madame Azouïk portait une haine invétérée aux études de ses filles. Sans l'intervention de ses deux fils aînés, elle ne leur aurait jamais permis de les poursuivre. Elle avait la profonde conviction que leur place se trouvait à la maison et non à l'école, car elles échappaient à sa surveillance et Dieu seul savait ce qu'elles y faisaient. Un jour que Fatima s'était insurgée contre ce manque de confiance, sa mère lui avait répliqué violemment: – Une femme, c'est comme une chienne! Les Arabes connaissaient le pouvoir des mots, le pouvoir des mots qui tuent[154].

Anche la sua amica Farida vive gli stessi conflitti: la possibilità di studiare spesso è concessa alle giovani donne solo in attesa che venga trovato loro un marito. La giovane Farida a soli sedici anni viene promessa in moglie ad un cugino algerino scelto dalla famiglia. Combattuta fra i propri desideri e quelli dei suoi genitori, incapace di trovare un equilibrio fra le abitudini occidentali e il futuro che gli è stato programmato da suo padre, la govane decide di togliersi la vita. Il suicidio viene attribuito dai suoi vicini alla vergogna per la perdita di verginità della giovane adolescente, ma Malika conosce i veri motivi che hanno spinto Farida ad uccidersi: «y'a des milliers de raisons pour qu'une fille veuille se suicider. Pas seulement parce qu'elle a été déchirée

[154] *Ivi*, p. 23. «Madame Azouïk nutriva un odio inveterato per gli studi delle sue figlie. Senza l'intervento dei suoi due figli maggiori, non avrebbe mai permesso loro di continuare gli studi. Era fermamente convinta che il loro posto era a casa e non a scuola, perché lì erano fuori il suo controllo e Dio solo sa cosa facevano. Un giorno che Fatima si era ribellata a questa mancanza di fiducia, sua madre le aveva risposto con violenza: – Una donna, è come una cagna! Gli Arabi conoscevano il potere delle parole, il potere delle parolo che uccidono».

dans sa chair, sans votre permission; mais aussi parce qu'elle est déchirée dans sa tête!»[155].

Le figlie percepiscono il tentativo di imporre lo stile di vita proprio dei dettami islamici come una forma di prigionia, e considerano i genitori responsabili dei comportamenti ambigui che devono assumere nella società in cui vivono. Un controllo che, come osserva Malika, non possono esercitare sui figli maschi, «alors ils se rabattent sur les filles qu'ils capturent dès la naissance tissant, savamment un filet autour de leurs corps et âmes, insufflant leur propre volonté, leurs propres désirs, sans penser le moindre instant à faire mal»[156].

Nel romanzo *Journal. Nationalité: immigré(e)*, Sakinna Boukhedenna esprime la sua avversità all'autorità del padre: «Nous sommes des femmes arabes algériennes. Nous devons donc nous plier au système du père. Il ne voulait pas qu'on sorte»[157]. La figura del padre è il simbolo delle restrizioni e dei divieti che vengono imposti alle donne, le mura domestiche sono associate a una prigione:

> De retour à Mulhouse, nous avons eu droit à l'interdit total. Toute notre liberté était interdite. Plus de sortie, de piscine, etc. Nous avions un droit: celui de la fermer et d'obéir. J'avais la certitude que nous étions non dans un foyer familial, mais dans une taule. […] Il est interdit pour les femmes de faire l'amour, il est interdit pour les femmes de fumer, c'est haram! Interdit de s'imposer, de s'affirmer.[158]

---

[155] *Ivi*, p. 214. «Ci sono migliaia di motivi per cui una ragazza vuole suicidarsi. Non solo perché è lacerata nella carne, senza il vostro permesso; ma anche perché è lacerata nella sua testa».

[156] *Ivi*, p. 222. «Allora ripiegano sulle ragazze che catturano dalla nascita tessendo sapientemente una rete intorno ai loro corpi e alle loro anime, infondendo la loro volontà, i loro desideri, senza pensare minimamente al male che fanno».

[157] S. Boukhedenna, *Journal. Nationalité: immigré(e)*, cit., p. 12. «Siamo donne arabe algerine. Dobbiamo piegarci al sistema del padre. Non voleva che uscissimo».

[158] *Ivi*, p. 14 e p. 56. «Di ritorno a Moulhouse, abbiamo avuto diritto al divieto assoluto. Ogni nostra libertà era vietata. Niente uscite, niente piscina, ecc. Avevamo un solo diritto: tacere e obbedire. Ero certa che non eravamo in una famiglia, ma in una

Quando Sakinna cerca di ribellarsi per vivere e comportarsi come le sue amiche francesi, si sente rifiutata e giudicata dalla comunità araba:

> Les familles arabes nous regardent d'un mauvais œil. Nous ne sommes pas honorables et respectables à leurs yeux car ils pensent que nous, les filles, on n'est plus vierges. C'est tout ce qui compte quand on est une bonne musulmane. C'est ce qu'ils veulent les hommes arabes. Nous ligaturer notre sexualité, nous convaincre que nous sommes inférieures. Le malheur, c'est que beaucoup de femmes arabes-musulmanes, croient à cette bêtise. […] Moi, je ne veux pas être honorable[159].

Le mura domestiche sottolineano la sua mancanza di identità («Je pensais aussi que j'étais victime d'un manque: mon identité culturelle»[160]), e la vergogna di essere obbligata a condivere una fede che non capisce e non conosce («Je ne sais pas où est la direction de la Mecque. J'ai honte»[161]).

Per i genitori il rispetto delle abitudini e della cultura di origine è vitale, è l'unico modo per affermare quell'identità minata dall'immigrazione, dai cambiamenti, dalle rinunce e dalle difficoltà della nuova vita. Come sottolinea Nacer Kettane: «l'identité est le refuge de l'âme. À chaque mot elle donne le ton, à chaque pensée elle donne le sens. Fontaine de jouvence des gens égarés par la solitude et le désarroi,

---

prigione. […] Alle donne è vietato fare l'amore, alle donne è vietato fumare, è haram! Vietato imporsi, affermarsi».

[159] *Ivi*, p. 51. «Le famiglie arabe ci guardano con sospetto. Non siamo onorevoli e rispettabili ai loro occhi perché pensano che noi ragazze non siamo più vergini. È tutto ciò che conta se sei una brava musulmana. È questo che vogliono gli uomini arabi. Legare la nostra sessualità, convincerci che siamo inferiori. Il probema è che molte donne arabo-musulmane credono a queste sciocchezze. […] Io, non voglio essere onorevole».

[160] *Ivi*, pp. 74-75. «Pensavo anche che ero vittima di una mancanza: la mia identità culturale».

[161] *Ivi*, p. 83. «Non so in quale direzione è La Mecca. Mi vergogno».

elle est le terroir des exilés»[162]. Ma condividere pienamente i valori e i riferimenti culturali di un territorio, il Maghreb, che non conoscono, risulta complesso:

> Brahim savait qu'il était algérien, kabyle, musulman et s'il faisait le moindre écart une éducation rigoureuse était là pour le rappeler à l'ordre. Mais il savait aussi qu'une fois passé la porte, le monde extérieur se charge de lui infiltrer d'autres images dans la tête. Un mélange de gens, d'habitudes qui lui faisait miroiter d'autres références[163].

Oltre alla famiglia, anche la scuola è lo spazio dove i giovani *beur* vivono forti conflitti culturali: la lingua che parlano a casa costituisce un ostacolo all'apprendimento, e le credenze religiose che permeano la loro vita quotidiana sono escluse dalla scuola statale.

Ne *Le Gone du Chaâba* la vita del giovane Azouz è divisa fra l'amore per la sua famiglia e per i suoi amici della *bidonville* e la determinazione di avere successo a scuola. Azouz prova una profonda vergogna per le sue origini e la sua ignoranza, e decide un giorno di cambiare vita e diventare il più possibile simile ai francesi: «J'ai honte de mon ignorance. Depuis quelques mois, j'ai décidé de changer de peau. Je n'aime pas être avec les pauvres, les faibles de la classe. Je veux être dans les premières places du classement, comme les Français»[164]. Così Azouz mostra padronanza della lingua francese, diligenza nei doveri scolastici, conformità ai precetti morali imposti dal suo insegnante, ma i

---

[162] N. Kettane, *Le sourire de Brahim*, cit., p. 63. «L'identità è il rifugio dell'anima. Dà il tono ad ogni parola, il senso ad ogni pensiero. Fonte di giovinezza di persone smarrite per la solitudine e dallo sgomento, è la terra degli esuli».

[163] *Ivi*, p. 50. «Brahim sapeva che era algerino, della Cabilia, musulmano e alla minima mancanza un'educazione rigorosa lo avrebbe richiamato all'ordine. Ma sapeva anche che una volta fuori dalla porta, il mondo esterno si impegna a mettergli altre immagini in testa. Un miscuglio di persone, abitudini che gli facevano intravedere altri riferimenti».

[164] A. Begag, *Le gone du Chaâba. Roman*, cit., p. 58. «Mi vergogno della mia ignoranza. Da qualche mese ho deciso di cambiare pelle. Non mi piace stare con i poveri, i deboli della classe. Voglio stare ai primi posti, come i francesi».

suoi amici arabi lo accusano di tradimento e i suoi sforzi finiscono per produrre una doppia esclusione, sia dalla cultura francese che da quella araba.

In *Beur's story*, Malika considera la scuola il posto dove è obbligata a rivestire il ruolo della brava studentessa francese; solo con le sue amiche magrebine si sente libera di sognare una realtà diversa, lontana dall'oppressione familiare e dai comportamenti imposti a scuola, un posto dove può immaginare un futuro migliore e scegliere senza condizionamenti uno spazio di immaginazione, crescita e nuove possibilità.

> Ensemble, elles parlaient le même langage; elles oubliaient la maison, leur pauvreté, les menaces et les portes qui se refermaient si lourdement derrière elles. Ensemble, elles n'avaient plus à s'ingénier à s'imaginer autres. Elles laissaient tomber leur masque de petites lycéennes modèles presque francisées et renouaient avec leur origine. Ensemble, elles aimaient parler d'elles, de leurs espoirs, de leurs désespoirs, de leurs études aussi qui leur entrouvraient la porte vers un avenir différent, moins désespéré que celui de leurs mères[165].

La scuola ha un posto rilevante nel romanzo *Georgette!* di Farida Belghoul, scritto in prima persona da una narratrice di sette anni che abita con i genitori musulmani nei sobborghi di Parigi. L'azione si svolge in un solo giorno e segue il flusso di coscienza di una bambina, il cui nome è sconosciuto, che salta da una cultura all'altra attraverso associazioni di idee e metafore. La giovane è combattuta fra due mondi e due sistemi di riferimento culturali antitetici. A casa deve sottomettersi alla legge

[165] F. Kessas, *Beur's story*, cit., pp. 32-33. «Insieme, parlavano la stessa lingua; dimenticavano la loro casa, la povertà, le minacce, e le porte che con tanta forza si chiudevano dietro di loro. Insieme, non dovevano adoperarsi a immaginarsi diverse. Abbandonavano la maschera di piccole liceali modello quasi francesizzate e ritrovavano la loro origine. Insieme, amavano parlare di loro stesse, delle loro speranze e disperazioni, dei loro studi che avrebbero aperto loro la porta verso un futuro diverso, meno disperato di quello delle loro madri».

imposta dal padre e al modo di vita e alla cultura algerini, mentre a scuola deve obbedire alle istruzioni della maestra e cercare di adattarsi ai costumi francesi. Questi due sistemi di riferimento sono naturalmente in contraddizione e provocano una forte lacerazione e una profonda crisi identitaria. A scuola la maestra conta i bambini per metterli in fila e afferma: «Je ne veux voir qu'une seule tête»[166], suggerendo così il bisogno di conformità al sistema scolastico francese. La bambina cerca di integrarsi ma la sua doppia cultura provoca incidenti a scuola e tensioni a casa. Suo padre è completamente ignorante del sistema di scrittura occidentale, e quando sua figlia deve fare i compiti, apre il suo quaderno all'ultima pagina, che per gli arabi è la prima. La bambina scrive sull'ultima pagina e quando la maestra scopre che la prima pagina è vuota, accusa la bambina di non aver studiato:

> Mon cahier dans les mains, elle recherche mon écriture. Et ne trouve que des feuilles blanches. Elle est très ennuyée. […] Mon écriture est de l'autre côté! […] Elle pose plein de questions. – Alors? Tu travailles pas? Ni à l'école ni à la maison?[167]

La bambina si vergogna dell'ignoranza di suo padre, lo scontro fra le due culture è violento: la scuola diventa la metafora del fallimento del processo di assimilazione.

---

[166] F. Belghoul, *Georgette! Roman*, Paris, Barrault, 1996, cit., p. 12. (La traduzione delle citazioni tratte da questo romanzo sono mie). «Voglio vedere soltanto una testa!».
[167] *Ivi*, p. 42. «Con il quaderno in mano, cerca la mia scrittura. E trova solo pagine bianche. È molto infastidita. […] La mia scrittura è dall'altra parte! […]. Fa mille domande. – Allora? Non lavori? Né a scuola né a casa?».

2. Fra creolizzazioni e ibridità

Nel contesto delle migrazioni e dei processi postcoloniali, la cultura diventa un sistema aperto che non presuppone uniformità e coerenza, ma comprende la molteplicità delle appartenenze e delle diversità.

L'antropologo Arjun Appadurai declina la categoria di 'cultura' secondo un paradigma aggettivale, associandola al campo delle differenze, della comparazione e del contrasto, per cui ogni qualvolta indichiamo un concetto come dotato di una dimensione culturale, stiamo sottolineando l'idea di differenza insita in quel concetto:

> La parola cultura, nel suo senso non marcato, può continuare ad essere usata per far riferimento alle molteplici differenze che oggi caratterizzano il mondo, differenze a vari livelli, con diverse valenze, e con conseguenze più o meno ampie a livello sociale. Propongo tuttavia di restringere *cultura*, come termine marcato, a quel sottoinsieme di quelle differenze che viene mobilitato per articolare il confine della differenza. Per quanto riguarda il mantenimento del confine, la cultura diviene quindi una questione di identità di gruppo costituita da alcune differenze tra altre[168].

La cultura costituisce quindi un archivio di differenze, il cui sottoinsieme contiene i tratti distintivi che articolano l'identità di gruppo. La dinamicità delle espressioni culturali è sottolineata anche da James Clifford, che concepisce le culture come "culture in viaggio", fenomeni in perenne movimento e frutto di spostamenti, incontri, fusioni, conflitti. Da queste culture translocali, che nascono dall'incontro di locale e globale, emergono identità che non sono né fisse né completamente indefinite, ma sostanzialmente "tradotte":

---

[168] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001, pp. 30-31.

> nessuno è vincolato in permanenza alla sua "identità"; ma neppure è possibile disfarsi delle specifiche strutture della razza e della cultura, della classe e della casta, del genere e della sessualità, dell'ambiente e della storia. Queste e altre determinazioni trasversali io le intendo non come altrettante patrie, scelte o imposte, ma come luoghi del viaggio mondano: difficili incontri e occasioni di dialogo. Ne segue che i guai della politica culturale non possono trovare la loro soluzione in una qualche visione, vecchia o nuova che sia, del consenso o dei valori universali. Non c'è che continuare a tradurre[169].

Il soggetto postcoloniale risulta essere un "soggetto tradotto", un "translated being" secondo la definizione di Salman Rushdie, laddove la traduzione rappresenta una reinscrizione e uno slittamento dei processi di significazione culturale, un'interpretazione che implica una distanza dal discorso originario, ma anche un arricchimento. L'individuo tradotto è trasportato da una lingua all'altra e da una terra all'altra, ma anche da idee, tradizioni, religioni che lo obbligano a stabilire una nuova relazione con il mondo, una rielaborazione metaforica che lo porta a creare finzioni, città invisibili e patrie immaginarie[170].

Per Homi Bhabha la traduzione è legata alla ricerca di un'identità culturale che dia significato alla propria esistenza. I discorsi postcoloniali contemporanei nascono da storie di migrazioni e diaspore, spostamenti e violente sostituzioni culturali, per cui la cultura transnazionale si configura come una strategia di sopravvivenza in continuo movimento traduttivo. La trasformazione culturale caratterizzata dalla dimensione transnazionale – intesa come "luogo-di-spostamento" – fa sì che i processi di traduzione culturale siano fortemente complessi. La traduzione sarà quindi un prodotto ibrido, che si situa "tra" le culture e "tra" le lingue, un processo di ibridazione che equivale al tentativo di minare i contenuti del discorso dell'autorità coloniale. Nel momento in

---

[169] J. Clifford, *Strade*, cit., p. 23.
[170] Cfr. S. Rushdie, *Patrie immaginarie*, Milano, Mondadori, 1994.

cui il discorso coloniale viene sottoposto alla "traduzione" da parte delle culture native, perde il suo significato univoco e mostra la sua originaria ambivalenza. Bhabha definisce l'"ibridità" come una

> problematica della rappresentazione e dell'individuazione coloniali che rovescia gli effetti del ripudio colonialista, in modo tale che altre conoscenze 'negate' facciano il loro ingresso nel discorso dominante e minino la base della sua autorità[171].

L'ibridazione tra la cultura coloniale e le culture native avviene attraverso modalità di appropriazione del discorso dominante nei codici del linguaggio subalterno, attraverso processi di resistenza e di imitazione. L'atto di riproduzione dell'autorità coloniale crea incroci inattesi che favoriscono dinamiche di negoziazione culturale e portano alla creazione di nuove soggettività in grado di sovvertire i poteri dominanti.

Sulla creatività insita in queste ibridazioni sono fondate le identità creole, dove si mescolano culture e lingue diverse. Secondo Édouard Glissant, le culture si attraggono e si respingono, convivono e si oppongono, si trasformano, creando un "caos-mondo", uno choc per cui le culture si intrecciano e si mescolano. Tutto il mondo, secondo Glissant, si creolizza, cioè:

> le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo simultaneo e assolutamente cosciente, cambiano scambiandosi colpi irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire – senza essere utopistici o, piuttosto, accettando di esserlo – che le umanità di oggi abbandonano, seppur con molta difficoltà, la

[171] H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 61.

convinzione molto radicata che l'identità di un essere è valida e riconoscibile solo se esclude l'identità di ogni altro essere[172].

La creolizzazione è il risultato del contatto tra culture diverse in uno spazio definito, che ha originato qualcosa di nuovo e assolutamente imprevedibile. Un esempio di creolizzazione è il bilinguismo o il multilinguismo sviluppato intorno ai Caraibi: non si tratta di esempi di multietnia o meticciato, perché gli effetti in questo caso possono essere facilmente prevedibili o calcolabili, ma di un insieme di valori nuovi e di nuove "relazioni di essere-con-il-mondo", che caratterizzano la creolizzazione. Mentre le culture ataviche concepiscono l'identità individuale o collettiva come una radice unica, la creolizzazione concepisce l'identità più vicina al concetto di rizoma, come radice che legittima un sistema di relazioni. La creolizzazione necessita elementi eterogenei che abbiano lo stesso valore e vivano nello stesso contesto.

Mentre in passato le influenze culturali erano impercettibili, in quanto si esplicavano attraverso archi temporali lunghissimi, oggi, grazie alla velocità dei flussi di comunicazione e alla globalizzazione, le culture entrano in contatto in maniera precipitosa e istantanea. Gli incontri e gli scontri avvengono ormai su scala planetaria, e la totalità-mondo non è armoniosa e conchiusa ma caotica e frammentaria.

Armando Gnisci, che è stato il primo teorico e storico della letteratura italiana della migrazione, ha applicato all'Europa il concetto di creolizzazione planetaria di Glissant. Attraverso la letteratura comparata Gnisci propone una via alla decolonizzazione e al colloquio non gerarchico tra le culture. L'idea di 'creolizzare' e 'decolonizzare' l'Europa nasce dall'esigenza di liberare la mente dall'idea eurocentrica e imperialista decostruendo l'idea di canone letterario italiano per aprire uno spazio ibrido che superi l'idea monolitica di identità e favorisca un

[172] É. Glissant, *Poetica del diverso*, cit., pp. 13-14.

punto di incontro fra chi ospita e chi viene ospitato. La creolizzazione per Gnisci è una contrattazione dell'imprevedibile, è l'invenzione dell'ospitalità come nuova civiltà planetaria. Insieme alla decolonizzazione, rappresenta una forma di superamento, non solo letterario, ma anche politico e ideologico, del dominio dell'uomo sull'uomo operato dalla globalizzazione, e si pone come obiettivo di far sì che gli europei ex colonizzatori abbandonino, grazie all'incontro con le culture dell'immigrazione, non solo l'eurocentrismo letterario, ma anche il modo di ragionare etnocentrico[173].

2.1 Una cultura italiana plurale

Gli autori italiani di seconda generazione presentano nella loro ricerca di identità strategie di ibridazione e creolizzazione, mostrando come le soluzioni a cui giungono per superare i loro conflitti culturali non possono escludere o sopprimere una cultura piuttosto che un'altra, ma devono in qualche modo contenerle entrambe.

Nel romanzo *Oggi forse non ammazzo nessuno* la scrittrice italo-egiziana Randa Ghazy narra le vicende di Jasmine, una giovane studentessa milanese figlia di egiziani che tenta di trovare un equilibrio fra i diversi modelli culturali che le si propongono. Il tema dell'identità è terreno di contrapposizioni e di scontri: le crisi adolescenziali, le prime tensioni sentimentali fanno emergere in maniera evidente e dolorosa il divario fra la cultura d'origine – la religione, la questione del velo, i matrimoni combinati – e la cultura italiana, fatta di banali e disarmanti luoghi comuni sugli arabi. Jasmine considera la scelta di indossare il velo

[173] Cfr. A. Gnisci, *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi, 2000; A. Gnisci, *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, cit.; A. Gnisci, *Decolonizzare l'Italia. Via della Decolonizzazione europea n.5*, Roma, Bulzoni, 2007.

«una delle esperienze più profondamente e sinceramente spirituali […] un modo per azzerare le convenzioni»[174], una libera scelta della donna non condizionata dal volere dell'uomo. Il velo però si scontra con le abitudini occidentali che la giovane protagonista assume e che le vengono rimproverate da sua madre:

> Non saresti mai pronta a rinunciare alle tue gonne sopra il ginocchio, alle maniche corte, al costume da bagno, agli abitini estivi [...] per non parlare di quanto sei fissata con il tuo faticoso processo di occidentalizzazione, come lo chiami tu, coi pregiudizi della gente, con l'università. […] Hai ancora mille paranoie da superare, mi sbandieri davanti tutti i giorni la nostra differenza di generazione e di cultura, non fai che ripetere che tu sei diversa da noi[175].

La giovane prende consapevolezza del caos che la circonda, dell'eterogeneità del mondo e delle innumerevoli sfumature che compongono l'umanità. In questo caos-mondo, sogna una vita più facile e un'identità più lineare, senza bisogno di scontri, negoziazioni, adattamenti:

> A volte chiudo gli occhi, e provo a immaginare di involarmi, di abbandonare il mio corpo, la mia vita. Assecondando il mio desiderio inespresso di piombare in un'altra vita, non questa, una più facile, più lineare. Una famiglia come le altre, tutte quelle che le stanno intorno. Una religione che non ha bisogno di essere difesa, spiegata, mediata ogni giorno. Un'identità chiara, precisa, uniforme. Quando smetto di fantasticare, piombo di nuovo dentro me stessa e lascio che la frustrazione sfumi lentamente, fino a ricominciare, piano piano, a capire chi sono. E così imparo un pezzetto di me ogni giorno[176].

---

[174] R. Ghazy, *Oggi forse non ammazzo nessuno. Storie minime di una giovane musulmana stranamente non terrorista*, Milano, Fabbri, 2007, p. 24.
[175] *Ivi*, p. 22.
[176] *Ivi*, pp. 148-149.

La scelta di Jasmine sarà quella di seguire un percorso autonomo, una "vita ibrida", in cui si può stare bene anche se si è a metà fra due mondi e due culture, esemplificata dalla figura del *jinn*, un'entità soprannaturale che sta a metà strada fra l'umanità e il mondo angelico:

> Sono come un piccolo jinn, un piccolo innocuo jinn. I jinn appartengono ad un mondo che non è né quello degli uomini né quello degli angeli. Stanno a metà, proprio come me. Possono essere buoni o cattivi – e anche qui stanno a metà. Un jinn famoso è il genio della lampada di Aladino. Mi piace pensare a me stessa come a una specie di jinn che si occulta (perché questa è la loro caratteristica più affascinante: si nascondono, tanto che non li percepiamo nemmeno) tra la gente, cogliendo il grottesco e il comico e il meraviglioso in ogni situazione. Sono come un'entità soprannaturale, sospesa fra mondo angelico e umanità, mutevole e decisamente inafferrabile. Un piccolo jinn bianco ma anche un po' incazzato perché a volte dannatamente incompreso[177].

Nel romanzo *Porto il velo, adoro i Queen* di Sumaya Abdel Qader, la giovane protagonista Sulinda rivendica la propria italianità, nonostante la scelta di indossare il velo e vivere la propria fede liberamente. La sua vita quotidiana da musulmana in Italia è caratterizzata da continui scontri culturali fra Oriente e Occidente. Anche Sulinda, come Jasmine, soffre della sua doppia cultura a causa del giudizio degli altri: agli occhi degli arabi è considerata "troppo occidentale" e agli occhi degli italiani, suoi concittadini, è considerata una diversa, oggetto di curiosità imbarazzanti e giudizi stereotipati. Soprattutto a causa del velo che indossa e della sua religione, Sulinda è discriminata a scuola e nella vita sociale:

> A ogni festa musulmana (due, a dire il vero, quella del Sacrificio e quella di fine Ramadan) noi ragazzi saltavamo la scuola per andare alla preghiera

[177] *Ivi*, p. 122.

congregazionale e poi a pranzo fuori con gli amici. Il giorno dopo, ovviamente, dovevamo portare la giustificazione per l'assenza. Ricordo bene come mi imbarazzasse che sul libretto mia madre scrivesse "per motivi religiosi". Mi arrabbiavo puntualmente e puntualmente le dicevo di scrivere "per motivi famigliari". Non mi vergognavo della mia religione (anzi, mi faceva pure saltare la scuola!), tuttavia temevo che gli altri non capissero e giudicassero. La tipica paura di chi è diverso. O quando seguivo i corsi di teatro e, nonostante fossi brava a recitare, mi affidavano le parti più insignificanti (l'inserviente, la contadina, la chiromante). Eppure mi dovevo accontentare perché avevo un difetto: portavo il velo e non potevo rappresentare personaggi privi di velo. Per questo abbandonai il teatro. Per non parlare della piscina[178].

Ciononostante la protagonista decide di mostrare come i principi islamici possono essere praticati anche in Italia e soprattutto che non sono incompatibili con la modernità e l'emancipazione. Sulinda mescola le culture vivendo in uno spazio ibrido dove una donna che porta il velo può anche usare biancheria di pizzo, dove una ragazza rifiuta un matrimonio combinato e sposa l'uomo scelto da lei, dove una musulmana praticante studia all'università, ama la musica rock e manda le sue figlie a un asilo gestito dalle suore. La scelta di vivere in questo spazio di mezzo avviene dopo continue lotte fra le differenti parti di sé, continue incomprensioni fra le due culture e le due identità, fino alla soluzione di vivere «un'identità complessa e ricca che verrà continuamente sottoposta a riassestamenti e modifiche»[179].

Nel già citato racconto *Salsicce*, Igiaba Scego scrive verso la fine del racconto due liste, in cui in tredici punti elenca i momenti in cui si sente somala e quelli in cui si sente italiana. Sono tutti elementi delle due culture che non si contrappongono e non sono in opposizione, né sono posti in ordine gerarchico; sono eterogenei ed equivalenti per valore e offrono un esempio di identità molto vicina a quella creola di Glissant,

[178] S. Abdel Qader, *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, cit., p. 22.
[179] *Idem*.

un’identità rizomica e transcuturale che innestandosi con altre radici, dà vita ad incontri nuovi e imprevedibili.

> Mi sento somala quando: 1) bevo il tè con il cardamomo, i chiodi di garofano e la cannella; 2) faccio le cinque preghiere quotidiane verso la Mecca; 3) mi metto il *dirah*; 4) profumo la casa con l'incenso e l’*unsi;* 5) vado ai matrimoni in cui gli uomini si siedono da una parte ad annoiarsi e le donne dall'altra a ballare, divertirsi, mangiare... insomma, a godersi la vita; 6) mangio la banana insieme al riso, nello stesso piatto intendo; 7) cuciniamo tutta quella carne con il riso e l’*angeelo;* 8) ci vengono a trovare i parenti dal Canada, dagli Stati Uniti, dalla Gran Bretagna, dall'Olanda, dalla Svezia, dalla Germania, dagli Emirati Arabi e da una lunga lista di stati che per motivi di spazio non posso citare in questa sede. Tutti parenti sradicati come noi dalla madrepatria; 9) parlo in somalo e mi inserisco con toni acutissimi in una conversazione concitata; 10) guardo il mio naso allo specchio e lo trovo perfetto; 11) soffro per amore; 12) piango la mia terra straziata dalla guerra civile; 13) più altre cento cose e chi se le ricorda tutte! Mi sento italiana quando: 1) faccio una colazione dolce; 2) vado a visitare mostre, musei e monumenti; 3) parlo di sesso, uomini e depressioni con le amiche; 4) vedo film dei seguenti attori: Alberto Sordi, Nino Manfredi, Vittorio Gassman, Marcello Mastroianni, Monica Vitti, Totò, Anna Magnani, Giancarlo Giannini, Ugo Tognazzi, Roberto Benigni, Massimo Troisi; 5) mangio un gelato con stracciatella, pistacchio e cocco senza panna; 6) mi ricordo a memoria tutte le parole del *5 maggio* di Alessandro Manzoni; 7) sento per radio o tv la voce di Gianni Morandi; 8) mi commuovo quando guardo negli occhi l’uomo che amo, lo sento parlare nel suo allegro accento meridionale e so che non ci sarà un futuro per noi; 9) inveisco come una iena per i motivi più disparati contro primo ministro, sindaco, assessore, presidente di turno; 10) gesticolo; 11) piango per i partigiani troppo spesso dimenticati; 12) canticchio *Un anno d'amore* di Mina sotto la doccia; 13) più altre cento cose e chi se le ricorda tutte![180]

[180] I. Scego, *Salsicce*, cit., pp. 29-30.

2.2 Il terzo spazio e il compromesso culturale

Combattuti fra due identità conflittuali, gli scrittori *beur* mettono in evidenza nei loro romanzi un sentimento di lacerazione, uno strappo che cercano di rimarginare attraverso diverse strategie e compromessi.

Divisa fra la Francia e l'Algeria, Sakinna Boukhedenna propone una soluzione fantasiosa ai suoi problemi, un "terzo spazio", simbolicamente situato fra i due paesi, per tutti coloro che non possono essere classificati né come arabi né come francesi, ma soltanto come 'immigrati': «Je rêvais de construire une île entre Marseille et Alger, pour enfin qu'on ait, nous, les immigrées et immigrés, la paix. Je compris que nous n'étions ni Arabes ni Français, nous étions des «Nationalité: Immigré(e)»…»[181].

Nacer Kettane, dopo aver raccontato la disperazione e il degrado della vita nella *banlieue*, sogna un mondo di serenità e di riconciliazione, reinventato nell'immaginazione dei giovani figli di immigrati:

> Les rides du béton deviendront des rivières en crue. Les dunes des terrains vagues deviendront des palais merveilleux [...] La rue deviendra mer. Il n'y aura plus de serrures aux portes, les barbelés disparaîtront. Sur le bitume, il poussera des fleurs. Rien ne sera plus comme avant, les frontières n'existeront plus. Pour passer d'un pays à l'autre, il suffira de porter la main au cœur[182].

Questa isola immaginaria può essere associata a quello che Homi Bhabha chiama appunto il "terzo spazio", un momento di resistenza contro il potere culturale dominante che «incrina a fondo il nostro senso

---

[181] S. Boukhedenna, *Journal. Nationalité: immigré(e)*, cit., p. 103. (vedi nota 91).
[182] N. Kettane, *Le sourire de Brahim*, p. 175. «Le increspature del cemento diventeranno fiumi in piena. Le dune dei grandi terreni diventeranno palazzi meravigliosi. […] La strada diventerà mare. Non ci saranno più serrature alle porte, scomparirà il filo spinato. Sull'asfalto cresceranno fiori. Niente sarà più come prima, non esisteranno più frontiere. Per passare da un paese all'altro, basterà mettersi una mano sul cuore».

dell'identità storica della cultura come forza omogeneizzante, unificante, autenticata dal Passato originario, tenuta in vita nella tradizione nazionale del Popolo»[183]. È uno spazio ibrido che supera le opposizioni binarie, in questo caso Francia e Maghreb, e permette l'emergere di nuove forme culturali. Cittadini francesi ma nello stesso tempo *outsider*, i *beur* rompono la logica politica della 'francofonia' e sfidano la cultura dominante francese attraverso un processo di ibridizzazione.

Le espressioni artistiche dei *beur* nella scrittura, ma anche nell'arte, nel teatro, nella musica, possono essere considerate come atti di *resistenza* al discorso culturale dominante e alla politica assimilazionista francese, non un atto di opposizione e di rifiuto, ma il risultato di un'ambivalenza legata al discorso coloniale:

> La resistenza non è necessariamente un atto oppositivo che evidenzia intenti politici, né semplice negazione o esclusione del "contenuto" di un'altra cultura, intesa come differenza un tempo percepita; è invece l'effetto di un'ambivalenza creatasi entro le regole di riconoscimento di discorsi dominanti che sviluppano i segni della differenza culturale, implicandoli nuovamente nelle relazioni di rispetto del potere coloniale – gerarchia, normalizzazione, marginalizzazione e così via[184].

Il processo di assimilazione nasce dal desiderio coloniale di riconoscere l'altro ma si riferisce anche alla silenziosa repressione delle tradizioni native; in questo modo sorge un cambiamento di prospettiva che permette una forma di sovvertimento e lascia spazio all'ibridizzazione.

Il terzo spazio di Sakinna Boukhedenna è un luogo di doppia esclusione; né francese né araba, nella *Prefazione* al suo *Journal* l'autrice esprime un sentimento di non appartenenza: «C'est en France que j'ai

[183] H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., p. 37.
[184] *Ivi*, pp. 156-157.

appris à être Arabe, c'est en Algérie que j'ai appris à être l'Immigrée»[185]; i francesi l'hanno marginalizzata a causa della sue origine, gli algerini a causa del suo essere donna. La sua non appartenenza la induce a desiderare la fuga verso un altrove più adatto alla sua identità ferita, ma, come sostiene Michel Laronde, la dialettica di doppia esclusione (né francese né araba) e di doppia appartenenza (sia francese che araba) produce un'identità ambigua, e i tentativi di riconciliare due entità politiche e culturali diverse sono destinati a fallire[186]. Alla fine del romanzo, consapevole delle difficoltà di superare i suoi conflitti identitari, Sakinna ammette la sua permanente condizione di instabilità:

> Femme arabe, on m'a condamnée à perpétuité, car j'ai franchi le chemin de la liberté, on m'a répudiée, maintenant me voilà immigrée sur le chemin de l'exil, identité de femme non reconnue je cours le monde pour savoir d'où je viens[187].

Come sottolinea Nikos Papastergiadis nel suo studio sulle conseguenze della "turbolenza delle migrazioni", l'ibridità può offrire una nuova comprensione dell'identità solo quando le forze di movimento e collegamento, spostamento e connessione, operano insieme e c'è consapevolezza dell'oscillazione fra differenti posizioni e prospettive[188]. L'ambivalenza che caratterizza i romanzi *beur* riflette questo doppio movimento di avvicinamento e straniamento, appartenenza e disappartenenza, in un dialogo costante fra passato e presente, vicino e lontano, straniero e familiare.

---

[185] S. Boukhedenna, *Journal. Nationalité: immigré(e)*, cit., p. 5. «È in Francia che ho imparato a essere Araba, è in Algeria che ho imparato a essere l'Immigrata».
[186] Cfr. M. Laronde *Autour du roman beur. Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 1993.
[187] *Ivi*, p. 126. «Donna araba, sono stata condannata a vita, perché ho attraversato il cammino della libertà, sono stata ripudiata, e ora eccomi immigrata sul cammino dell'esilio, identità di donna non riconosciuta corro il mondo per sapere da dove vengo».
[188] Cfr. N. Papastergiadis, *The turbulence of migration*, cit.

Ne *Le Gone du Chaâba* la maggiore difficoltà per il giovane Azouz è quella di congiungere le due opposte parti di sé per costruire un'identità ibrida e trovare un equilibrio fra il rispetto delle regole e delle istituzioni francesi e la sua vita da arabo nella *bidonville*. Azouz cerca di salvarsi vivendo negli interstizi, fra le due culture che formano la sua identità, in un terzo spazio che cerca di riconciliare la sua doppia appartenenza. Ma questa figura di "identità ponte" è destinata a fallire e il romanzo si conclude con il trasferimento di Azouz e la sua famiglia dalla *bidonville* ai quartieri popolari nella periferia di Lyon. Come sostiene Alec Hargreaves:

> Poiché molti romanzi beur sono costruiti in un mondo *in-between*, è normale che molti di essi conservino un senso di incompiutezza. Le nuove partenze con cui molti protagonisti escono di scena rappresentano la misura della loro incapacità di trovare un sentimento stabile di appartenenza[189].

In *Beur's story* Farida, consapevole che i suoi tratti somatici la rendono immediatamente riconoscibile come araba, cerca invano di nascondere le sue origini e imitare le sue amiche francesi. Si sposta continuamente fra le due culture, ad esempio si trucca di nascosto per non mostrare alla famiglia il suo lato francese, e nasconde alle sue amiche le sue tradizioni familiari:

> Être obligée de jouer la comédie, dissimuler nos origines, cacher l'endroit où nous habitons. […] Je me mêlais le plus possible à la foule, j'essayais de ressembler aux autres filles, je m'habillais comme elles. […] J'ai volé aussi pour m'acheter du maquillage que je mettais en chemin et que j'enlevais rapidement dans les wc du lycée avant de partir. Mais tous les efforts que je

[189] A. Hargreaves, *Immigration and identity in Beur fiction. Voices from the North African immigrant community in France*, Oxford, Berg, 1997, p. 165 (traduzione mia).

> faisais n'arrivaient pas à faire oublier mes yeux de «cochon», mes cheveux hennifiés et mon teint![190]

Il suo volto e il suo nome le ricordano continuamente le sue radici non francesi, la sua posizione di marginalità nella società dominante:

> Elle s'était méprisée en se contemplant avec horreur dans la glace, se donnant de terribles gifles, pour essayer de détruire cette face, un peu trop basanée qui lui rappelait qu'elle s'appelait Farida et non Francine[191].

Malika cerca di mascherare le sue origini sostituendo la sua identità migrante con un'identità ibrida e multipla, costruendo personaggi che vivono in uno spazio di frontiera con appartenenze complesse, deterritorializzati che vivono a cavallo fra due culture e che sviluppano un rapporto dinamico fra passato e presente, familiare e estraneo, offrendo interpretazioni aperte e fluide dell'identità. Nel finale di *Beur's story* Malika è sconvolta per il suo suicidio della sua amica Farida. I suoi sforzi di conciliare i conflitti culturali e psicologici risultano vani dopo la morte della sua giovane amica, incapace di sopportare il peso delle sue frustrazioni.

Anche il romanzo *Georgette!* si basa sull'impossibilità di stabilire un'identità fissa per la giovane protagonista. Il primo simbolo della sua mancanza di identità è l'omissione del nome. Negando tutti i nomi e quindi le identità che le vengono imposte dai suoi genitori, dai suoi

---

[190] F. Kessas, *Beur's story*, cit., pp. 114-115. «Essere costretta a fingere, nascondere le nostre origini e il posto in cui abitiamo. […] Mi mescolavo il più possibile alla folla, cercavo di assomigliare alle altre ragazze, mi vestivo come loro. […] Ho anche rubato per comprarmi i trucchi che mettevo per strada e che toglievo velocemente nei bagni del liceo prima di andarmene. Ma tutti gli sforzi che facevo non riuscivano a far dimenticare i miei occhi da «maiale», i miei capelli tinti con l'henné e la mia carnagione».

[191] *Ivi*, p. 14. «Si era disprezzata guardandosi allo specchio con orrore, dandosi schiaffi terribili, per cercare di distruggere quella faccia, un po' troppo scura, che le ricordava che si chiamava Farida e non Francine».

amici, dalla sua maestra, e incapace di identificarsi come araba o francese, la narratrice adotta ripetutamente diverse identità: un'araba o una francese, ma anche un gatto selvatico, una scimmia, un membro di un gruppo di angeli, un ragno, un diavolo, la figlia di un capo indiano, un'anziana, una pellerossa. In questo caso c'è il tentativo di costruire un'identità culturale ibrida attraverso la negoziazione di differenze e attraverso la presenza di paradossi e contraddizioni, similitudini e connessioni fra il sé e l'altro. Il risultato è un'estrema incompletezza e vaghezza, ancora una volta un'impossibilità di definire un'identità fissa e unica. Alla fine del romanzo la bambina corre per strada con il timore che la sua maestra stia andando a casa sua per parlare con i suoi genitori. Incontra una donna anziana che finge di avere tre figli e scrive delle lettere a loro nome per mostrarle alle amiche. La donna chiede alla bambina di aiutarla a scrivere le lettere e di firmarle a nome di Pierre Paul e Jean. Anche se la bambina non sa ancora scrivere bene, le viene chiesto di assumere un'altra identità, questa volta associata a tre nomi francesi e chiaramente legati alla tradizione cristiana. Immagina allora la reazione di suo padre:

> Et j'écris «chère maman» à une vieille toute nouvelle dans ma vie. Et je signe Pierre, Paul, ou Jean. Et si mon père l'apprend, il me tue immédiatement. Il ne m'enterre même pas: il ne creusera jamais la terre pour des inconnus pareils. Surtout, il gueule: «j' t'envoye à l'école pour signer ton nom. À la finale, tu m'sors d'autres noms catastrophiques. J' croyais pas ça d' ma fille. J' croyais elle est intelligente comme son père. J'croyais elle est fière. Et r'garde-moi ça: elle s'appelle Georgette!»[192].

[192] F. Belghoul, *Geogette! Roman*, cit., pp. 147-148. «E scrivo "cara mamma" a una vecchia del tutto sconosciuta. E firmo Pietro, Paolo o Giovanni. E se lo sa mio padre, mi uccide subito. Non mi seppellisce nemmeno: non scaverebbe la terra per simili sconosciuti. Soprattutto, griderebbe: "ti mando a scuola per firmare col tuo nome. Alla fine, tiri fuori nomi catastrofici. Non me l'aspettavo da mia figlia. Credevo fosse intelligente come suo padre. Credevo ne andasse fiera. E guarda un po': si chiama Georgette!"».

L'identità della bambina è falsificata, il suo unico nome è un nome francese, Georgette. Il romanzo termina con la presunta morte della piccola narratrice che mentre corre a casa è investita da un'auto. Nuda per strada, con i vestiti lacerati, metaforicamente affonda in un calamaio. La sua ossessione di imparare a scrivere in francese la sta uccidendo, il suo processo di assimilazione e i suoi tentativi di definire la sua identità confusa falliscono. Resta vittima dell'esclusione sociale e familiare, lasciando il lettore con un senso di incertezza e incompletezza.

> Je grille un feu et je traverse. Le bonheur est dans... La roue de la voiture est sur mon ventre. J'ai déchiré mes vêtements. Je suis toute nue comme une saleté. Je saigne sur la rue. J'ai joué ma chance: manque de pot. J'étouffe au fond d'un encrier[193]

Le identità della narratrice si scontrano in maniera fatale; le forze che agiscono in questo scontro sono troppo violente. Il terzo spazio per la cosiddetta Georgette è uno spazio di non identità, un nome che non corrisponde al suo, o una fuga verso altre identità, animali, oggetti, personaggi inventati, dietro la cui maschera può scappare dalle istanze di potere che la circondano e difendersi dall'oppressione delle scelte culturali che le vengono imposte.

---

[193] *Ivi*, p. 163. «Passo col rosso e attraverso. La felicità è nel… La ruota dell'auto sulla pancia. I vestiti strappati. Sono tutta nuda come una sporcizia. Sanguino sulla strada. Mi sono giocata la mia chance: che sfortuna. Soffoco in fondo a un calamaio». Il romanzo si chiude senza punto finale.

CAPITOLO IV

La crisi della 'lingua'

1. Plurilinguismo e riposizionamento identitario nella produzione letteraria

I fenomeni di ibridazione e creolizzazione operati dalle scritture migranti sono evidenti soprattutto nelle scelte linguistiche degli autori.

Utilizzando la lingua del paese di arrivo gli scrittori migranti la piegano alle proprie esigenze e la plasmano, contaminandola con la lingua madre, attingendo alla propria cultura e al proprio lessico. Così come le culture, anche le lingue si creolizzano e la lingua creola è una lingua tradotta, nata, secondo l'insegnamento di Glissant, da elementi eterogenei che si "intervalorizzano" reciprocamente. La creolizzazione, come la traduzione, produce l'imprevedibile, è un processo di transizione che scaturisce da sistemi costantemente messi a confronto. Lo scrivere tra più lingue, in una continua "erranza testuale", fa sì che lo scrittore abbandoni il monolinguismo e si apra al plurilinguismo della totalità-mondo. Glissant sostiene che nel contesto attuale delle letterature e in rapporto al caos-mondo, "bisogna scrivere in presenza di tutte le lingue del mondo": lo scrittore costruisce, cioè, una lingua altra che è il prodotto della consapevolezza di tutte le lingue del mondo. Ciò non vuol dire avere una competenza linguistica assoluta, ma vuole dire che

> La mia lingua la dirotto e la sovverto non operando attraverso sintesi, ma attraverso aperture linguistiche che mi permettano di pensare i rapporti delle lingue fra loro, oggi, sulla Terra – rapporti di dominazione, di connivenza, d'assorbimento, d'oppressione, d'erosione, di tangenza, ecc. – come il prodotto di un immenso dramma, di un'immensa tragedia cui la mia lingua non può sottrarsi[194].

La perdita della lingua e della terra di origine può creare spaesamento e lacerazioni: il taglio dalla lingua madre porta al bisogno di recuperare parole, suoni, esperienze che possano rimarginare quell'identità frantumata. La scelta del plurilinguismo riflette la "pluridentità" del soggetto migrante, la volontà cioè di non posizionarsi in un luogo definito, ma nel continuo attraversamento delle culture e delle lingue, in quello spazio interstiziale del "tra" che si evolve e si trasforma senza sosta.

Lo straniero che scrive nella lingua del paese ospitante porterà dunque nella sua scrittura le tracce della lingua madre, le storie del suo passato e della sua terra, operando una manipolazione che dà luogo a nuove forme stilistiche e linguistiche, ad una lingua ibrida che nasce dall'incontro e, in alcuni casi, dalla contrapposizione alla lingua dominante. È una lingua nuova fatta di innesti, prestiti, barbarismi, neologismi, giochi di parole, una lingua che si evolve e che è caratterizzata dalla vitalità prodotta dagli incontri e dal confronto fra culture differenti.

[194] E. Glissant, *Poetica del diverso*, cit., p. 32.

1.1 Le lingue madri

Nei testi della letteratura italiana dell'immigrazione l'adozione della lingua italiana come mezzo di espressione artistico è una scelta complessa, ricca di significati e sfumature diverse.

Per Tahar Lamri, scrittore algerino naturalizzato italiano, scrivere in italiano rappresenta una ricerca di stabilità e di integrazione, un modo per "mettere radici" e trovare un equilibrio in quel "pellegrinaggio circolare" che è la scrittura, un modo per dare visibilità a tutti coloro che viaggiano fra le lingue e le culture. Così l'autore sostiene nell'*Avant-propos* del romanzo *I sessanta nomi dell'amore*:

> Per me, scrivere in Italia, paese dove ho scelto di vivere e con-vivere, vivere nella lingua italiana, convivere con essa e farla convivere con le altre mie lingue materne (il dialetto algerino, l'arabo ed in un certo senso il francese) significa forse creare in qualche modo l'illusione di avervi messo radici. Radici di mangrovia, in superficie, sempre sulla linea di confine, che separa l'acqua dolce della memoria, da quella salata del vivere quotidiano. Perciò la scrittura non rappresenta per me un mero nomadismo, in cerca di pascoli letterari, ma rappresenta un pellegrinaggio circolare, dove non è assente lo smarrimento, il saccheggio, la meraviglia, il mito, e, forse, il ritorno verso di sé, o in altri termini più precisi l'eterna perdita della mia propria identità, coltivando in segreto, come i marrani nella Spagna della Riconquista, l'identità primordiale, in un luogo al di là dell'errare. Forse si tratta di una ricerca dell'"anima plurima" con le sue implicazioni pagane. Scrivere in una lingua straniera è un atto pagano, perché se la lingua madre protegge, la lingua straniera dissacra e libera[195].

Staccarsi dalla lingua madre, saldamente ancorata alla terra, e avventurarsi in una lingua straniera, incerta ed esile come una radice di mangrovia, ma necessaria per convivere con l'altro, fa sì che la lingua

[195] T. Lamri, *I sessanta nomi dell'amore*, Roma, Mangrovie, 2007, pp. 7-8.

italiana venga rivisitata, rinnovata, mescolata. Lo scrittore immigrato riscrive il proprio io in una nuova lingua trasformando il proprio vissuto nel territorio fantastico dell'immaginazione:

> No, lo scrittore immigrato non è un autoesibizionista compiaciuto che non sa parlare d'altro che di sé. […] Memore del primo impatto con la società italiana, impatto che disintegra la memoria, vieta talvolta, quando si vuole ricostruire il racconto cronologico, la narrazione misurata e lineare, lo scrittore immigrato, armato con un "Io" più sparpagliato dell'oceano mare, tenta, attraverso la scrittura, di non perdersi mai nella società italiana come "l'acqua nell'acqua", e cerca di far corrispondere a questo scoppio di ricordi, troppo intensi, brucianti, una costellazione di sequenze, di cronache, spiagge di dolcezza dove è possibile riconciliarsi con il mondo, e quando rientra in possesso di ciò che è naturalmente suo, si sente meno legato a se stesso di quanto una parola è legata all'infinito dei suoi significati possibili, e poiché l'immigrato comincia a parlare italiano balbettando, sente qui il bisogno di vedere le sue parole stampate, definitive, indelebili e prova finalmente la gioia di essere ascoltato, solo che ha l'impressione che dire le cose una sola volta non basta, che bisogna ripeterle in diversi modi per essere sicuro di essere stato capito[196].

I sessanta nomi dell'amore è una raccolta di racconti a cui fa da cornice una storia d'amore costruita su una corrispondenza via e-mail fra Elena, una giovane italiana appassionata di cultura araba, e Tayeb, uno studioso algerino. Il meticciato linguistico e la scrittura ibrida che caratterizzano il libro non riguardano solo la lingua d'origine e l'italiano, ma anche il dialetto e l'italiano regionale. Le voci dei cantastorie del Nordafrica si mescolano con il dialetto veneto della pianura padana, la lingua araba con la lingua italiana, attraverso l'inserzione di parole, espressioni, suoni che si intrecciano e si contaminano fra di loro. Tayeb

[196] T. Lamri, "Il pellegrinaggio della voce", *El-Ghibli*, anno 0, n.2, 2003, http://www.el-ghibli.provincia.bologna.it/id_1-issue_00_02-section_6-index_pos_3.html (ultima consultazione febbraio 2014).

“traduce” la sua lingua e la sua cultura a Elena, raccontando di rituali e consuetudini arabe, attraverso proverbi e modi di dire:

> Lo sai, c’è un’espressione ricorrente nelle poesie arabe – ma anche nella prosa e nel linguaggio comune – “zarani taifuha” ossia “il tuo soffio è venuto a trovarmi” (anche se la traduzione non è precisa perché “Taif” sta fra anima, spirito e soffio) che si usa quando si parla di amore o di amicizia intensa[197].

Alla fine del libro Tayeb elenca e spiega a Elena le sessanta parole che in arabo indicano l’amore, e proprio in questo momento la loro relazione si chiude, quasi a mostrare l’impossibilità di una traduzione tra culture compiuta e priva di fraintendimenti:

> **عاطفة** alaqa: legame amoroso, affetto (radice: esser sospesi attaccati). **ارف** araq: insonnia. **بالبل** balabil: tormenti. **بين** bayn: sete, uomo in stato di desertificazione esso stesso. **شعف** ch’af: sofferenze. **شغف** chaghaf: desiderio, **شجو** chagian: malinconia […][198]

Anche il romanzo *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio* di Amara Lakhous costituisce un esempio di scrittura plurilingue, dove si mescolano l’italiano, l’arabo e i dialetti regionali. Il romanzo era stato scritto originariamente in arabo con il titolo *Come farsi allattare dalla lupa senza che ti morda*. L’autore ha poi tradotto, o meglio riscritto il testo, giocando sulla contaminazione delle lingue che caratterizzano i vari personaggi che abitano nel condominio del quartiere romano dell’Esquilino. La portinaia, Benedetta Esposito, inserisce nel suo discorso parole e frasi in napoletano; il professore, Antonio Marini, imita le parole in milanese di suo padre che lo incitava a lasciare Milano per trasferirsi a Roma; il cuoco iraniano, Parviz Mansor Samadi,

---

[197] T. Lamri, *I sessanta nomi dell’amore*, cit., p. 104.
[198] *Ivi*, p. 219.

introduce termini in persiano che hanno a che fare principalmente con la cucina:

> Mi metto subito a preparare i vari piatti iraniani, come il ghormeh sabzi e il kabab kubideh, i kashk badinjan e i kateh. Gli odori che riempiono la cucina mi fanno dimenticare la realtà e mi sembra di essere nella mia cucina a Shiraz. Dopo un po' il profumo delle spezie si trasforma in incenso, ed è questo che mi fa ballare e cantare come un derviscio, ahi ahi ahi…[199]

Nelle parole del protagonista Ahmed risuonano con nostalgia le parole arabe che lo riportano alle sue origini e alle sue tradizioni:

> È triste fare Ramadan lontano da Bagia! A cosa serve rinunciare a mangiare e a bere, per poi mangiare solo? Dov'è la voce del muezzin? Dove il buraq? Dove il cuscus che preparava mamma con le sue mani? Dove il qalb alluz? Dove la zlabia? Dove la harira? Dove il maqrout? Come faccio a dimenticare le serate di Ramadan nei quartieri popolari, il ritorno a casa la notte tardi? La voce di mamma piena di tenerezza, l'amore che incantava il mio orecchio: «figliolo, questo è il momento di suhur[200]»[201].

Le stesse dinamiche linguistiche sono presenti nel romanzo *Divorzio all'islamica a Viale Marconi*, dove Amara Lakhous mette in scena le vicende di Christian Mazzari, un siciliano che per la sua conoscenza della lingua e della cultura arabe viene infiltrato nella comunità araba di Roma per sventare un attentato. Alla narrazione di Christian, che per svolgere la sua missione assume una falsa identità tunisina e si fa chiamare Issa, si alterna quella di Safia, una donna egiziana emigrata col marito e i figli a Roma. L'italiano di Christian è

---

[199] A. Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, cit., p. 18.
[200] Consumare un pasto leggero poco prima dell'alba per poter affrontare una giornata di digiuno. [N.d.T.]
[201] A. Lakhous, *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, cit., p. 118.

talvolta colorito da espressioni o costruzione sintattiche tipiche del dialetto siciliano:

> Per l'occasione mi tagghiai i capelli quasi a zero, come i marines. Di sicuro risparmierò sullo shampoo e sul gel! Mi sono messo dei vestiti a buon mercato, un jeans e un maglione made in China, mandando il mio consueto look a farsi benedire. Insomma, irriconoscibile sono[202].

Safia invece, nel raccontare le tradizioni egiziane, le sue aspirazioni represse, e le discriminazioni subite dalla donna nella società araba, inserisce nel suo italiano parole e modi di dire della sua cultura di origine:

> In Egitto si dice : "*Al maktùb aggabin, lazem tchufo l'ain!*", ciò che è scritto sulla fronte gli occhi lo devono vedere per forza ! Nessuno può sfuggire al *maktùb*, il destino. […] In arabo si dice: "*La tajùz ala al-mayyit illa arrahma*", dei morti bisogna avere solo pietà[203].

Italiano, dialetto e arabo si mescolano anche nel romanzo *Porto il velo, adoro i Queen*, dove l'autrice, Sumaya Abdel Qader, si interroga sull' "italianità" delle seconde generazioni e ironizza sul fatto che molti giovani capaci di parlare persino il dialetto milanese debbano ancora rivendicare il diritto alla cittadinanza italiana. Accanto alla lingua del paese dove si è nati, l'italiano, riemerge un'altra lingua madre, la lingua dei ricordi familiari e dei luoghi di origine. Le parole arabe sono legate soprattutto alla cultura e all'abbigliamento («noi donne ci affrettiamo a comprare la *abaya*, il lungo abito nero con foulard nero abbinato, e la *niqab*, la stoffa che copre il viso»[204]), e al cibo:

---

[202] A. Lakhous, *Divorzio all'islamica in viale Marconi*, Roma, E/o, 2010, p. 11.
[203] *Ivi*, p. 29 e p. 123.
[204] S. Abdel Qader, *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, cit., pp. 91-92.

> La mattina mangiavo *hommos* (una crema di ceci e salsa di sesamo condita con aglio, olio e limone), *falafel* (polpette fritte, sempre a base di ceci, farina e spezie varie) […] il *kataief*, una specie di crêpe spessa, ripiena di noci, mandorle, zucchero e cannella, e ricoperta di miele e sciroppo di zucchero[205].

Il plurilinguismo che caratterizza molte opere di scrittori migranti mette in evidenza la difficoltà di riconoscersi in una sola lingua madre, e la volontà e la possibilità di convivere fra lingue diverse che possono incontrarsi e creare nuove forme espressive. Gli usi ibridi e misti della lingua italiana e delle nuove lingue insediatesi nel territorio, che vanno a innestarsi in un plurilinguismo già esistente a causa dei dialetti, lasciano intravedere un'evoluzione linguistica in prospettiva interculturale, dove si ripercuotono gli influssi dei fenomeni migratori e, come vedremo più avanti, delle condizioni postcoloniali.

Come sostiene Mia Lecomte, la lingua italiana, già di per sé contaminata dalla storia e dai dialetti, viene lentamente modificata e arricchita:

> Sono modificazioni quasi impercettibili – i primi effetti cominciano ad essere avvertibili soltanto ora – che vanno di pari passo con la padronanza spregiudicata della lingua parlata, ma che agiscono in maniera sotterranea, corrodendo visceralmente le fondamenta di una costruzione solo apparentemente integra, in un equilibrio di forze illusoriamente autonomo e definitivo. È proprio una caratteristica dell'italiano, infatti, lingua di importanza letteraria per eccellenza, quella di essere anche contaminata, impura, dialettale, di essere caratterizzata da una doppia spinta conservatrice/eversiva insita nella sua storia. Da sempre c'è stata la ricerca di una lingua unitaria, attica, ciclicamente messa in discussione, e oggi, in una situazione di stagnamento politico e culturale, in cui l'italiano è ridotto ad un balbettio contaminato da linguaggi pubblicitari e mediatici, in un appiattimento

[205] *Ivi*, p. 100.

> linguistico e letterario in cui la stessa esistenza della poesia è messa a dura prova, proprio questa lingua della migrazione, provvidenzialmente e naturalmente rivoluzionaria, vitale, rischia di restituirci finalmente – abortiti molti dei tentativi autoctoni costruiti a tavolino – l'italiano nella sua vera ricchezza, a farne finalmente cantare la poesia[206].

Qualunque sia la scelta della lingua letteraria, il passato si innesta nella lingua d'adozione lasciando, secondo Mia Lecomte, una "mappatura di cicatrici", perché questo tipo di letteratura nasce dal dolore, dal distacco, dalla perdita, dalla solitudine, sentimenti che nutrono la lingua e che garantiscono nello stesso tempo l'autenticità dello spessore poetico.

1.2 La lingua *beur* tra *francité* e *arabité*

Nei romanzi *beur* le contaminazioni linguistiche sono altrettanto ricche e complesse, in quanto frutto dell'incontro e dell'incrocio fra la lingua araba, la lingua francese e una varietà di lingue, dialetti, inflessioni legate ai diversi contesti socio-culturali.

I figli degli immigrati magrebini apprendono in casa il dialetto del loro paese di origine e il francese nel momento in cui vengono in contatto con il mondo esterno. La conoscenza del francese rappresenta spesso un segno di frattura nei confronti della famiglia, che resta ancorata alla propria lingua di origine e si esprime attraverso una sorta di francese "arabizzato". Nella loro vita quotidiana i giovani non imparano solo il francese, ma anche *l'argot* parlato nelle periferie, un linguaggio ricco di espressioni legate ai contesti delle *cité* e che varia di zona in zona. Il loro francese appare così "imbastardito" dal parlato familiare e da un

[206] M. Lecomte, *Prefazione* in M. Lecomte (a cura di), *Ai confini del verso. Poesia della migrazione in italiano*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 10.

miscuglio di registri linguistici che danno vita a un gergo nuovo e sorprendente fatto di approssimazioni fonetiche, onomatopee, neologismi, interferenze.

La lingua francese viene destrutturata dai *beur* che la assumono come la propria lingua e la modellano a loro immagine, trasformandola e arricchendola del loro marchio identitario.

Negli anni Novanta si assiste all'emergere di un nuovo modo di palare che i linguisti definiscono il *Français Contemporain des Cités* (FCC), un linguaggio caratterizzato da cambiamenti, rispetto al francese standard, soprattutto al livello lessicale e semantico e connotato da una forte dimensione orale. Il lessico del FCC ha a che fare principalmente con il campo della vita quotidiana, l'abbigliamento, le abitazioni, i mezzi di trasporto e le problematiche tipiche dei giovani delle *cité* come la disoccupazione, la delinquenza, la droga, la polizia, la prigione. Caratteristici di questo linguaggio sono anche i prestiti dall'arabo, che lo rendono volutamente criptico e ambiguo. Il parlato delle *banlieue* è quindi un terreno di confusione e contaminazione, ma anche uno spazio di malessere e di disagio.

Il titolo del romanzo di Mehdi Charef *Le thé au harem d'Archi Ahmed* esemplifica un gioco linguistico in cui si incontrano le due culture che convivono nei giovani figli di immigrati. Il titolo è infatti una distorsione semantica e fonetica del *théorème d'Archimede*, operata nel romanzo da Balou, giovane studente di origini nordafricane. Balou sostituisce la difficile formula matematica ereditata dagli antichi greci con una che ha lo stesso suono ma che è costituita da elementi del tutto incongruenti e legati alla propria cultura di origine. Questa trasposizione linguistica riflette la coesistenza di codici culturali eterogenei e spesso conflittuali, e si fa metafora della difficoltà di integrazione e di convivenza fra due culture così diverse.

Lo scrittore algerino Azouz Begag sostiene che i giovani *beur* utilizzano un linguaggio di frontiera tra il francese e l'arabo dialettale che li situa nell'*entre-deux*, né da una parte né dall'altra, nel tentativo di invertire i rapporti di forza e dare al cittadino francese lo statuto di "straniero", il ruolo di "altro"[207].

La *bidonville* è, dal punto di vista linguistico, uno spazio arabo: il francese è usato in maniera rudimentale per mantenere le relazioni con il mondo esterno, e si dota di traduttori per soddisfare le esigenze primarie. Nel romanzo *Le gone du Chaâba*, il giovane protagonista è una sorta di mediatore; a scuola mostra padronanza nella lingua francese per competere con i suoi compagni autoctoni, mentre a casa deve aiutare sua madre a farsi comprendere dai francesi: «Ma mère n'a jamais parlé le français. Si, un peu. Avec le laitier […] Elle faisait rire tout le monde, même le laitier à qui je devais traduire la commande»[208]. Suo padre Bouzid deve farsi aiutare dai suoi figli per leggere il giornale:

> – Traduis-moi ce qu'ils racontent dans ce journal! Il traduit tant bien que mal les mots importants de l'article. – L'bidoufile?... Qu'est-ce que c'est ça, le bidoufile? – C'est là, c'est le Chaâba, Abboué![209]

Il francese di Bouzid è particolarmente condizionato dalla fonetica araba (*bidoufile* per *bidonville*); tutto il romanzo contiene espressioni dove si mescolano l'arabo, il francese e il dialetto di Lyon. Alla fine del testo Begag inserisce una guida alla "phraséologie

---

[207] Cfr. A. Begag, *L'enfermement linguistique ou la langue des banlieues comme facteur d'assignation sociale* in F. Aitsiselmi (acura di), *Black, Blanc, Beur. Youth language and identity in France*, Badford, Department of Modern Languages, University of Bradford, 2000, pp. 5-9.

[208] A. Begag, *Le gone du Chaâba*, cit., p. 140. «Mia madre non ha mai parlato il francese. Sì, un po'. Con il lattaio. […] Faceva ridere tutti, anche il lattaio al quale dovevo tradurre l'ordinazione».

[209] *Ivi*, p. 129 «– Traducimi cosa raccontano in questo giornale! Traduce bene o male le parole importanti dell'articolo. – Il bidoufile? Che cos'è? il bidoufile? – È questo, è lo Chaâba, papà!».

bouzidienne", dove traduce in francese le espressioni distorte di Bouzid, un glossario delle parole "bouzidien", cioè della lingua dei nativi di Sétif, e infine un dizionario delle parole "azouzien", cioè della lingua dei nativi di Lyon.

La *banlieue* viene quindi a costituire un bacino di confluenza di diversi idiomi (francese, inglese, arabo, cinese) che mescolando gli elementi non solo linguistici, ma anche etnici, religiosi, culturali, testimoniano il bisogno di una condivisione interna e di difesa dall'esterno.

Scrivere in francese significa per molti scrittori vivere il senso di colpa per esprimersi in una lingua sconosciuta ai loro genitori. Diventare uno scrittore di lingua francese rappresenta una rottura traumatica: Mehdi Charef dedica il romanzo *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* a sua madre analfabeta: "Pour Mebarka, ma mère, même si elle ne sait pas lire". Per Farida Belghoul scrivere significa morire come figlia, tradire il padre che non può leggere i suoi libri, e stare dalla parte del nemico[210]. La scrittura diventa quindi una forma di alienazione dal genitore e da una parte della propria identità. Nel romanzo *Georgette!* la figura del padre è centrale, e rappresenta il tentativo ostinato di trasmettere la lingua e la cultura araba "contro" i valori istituzionali francesi, rappresentati dalla figura dell'istitutrice. La scrittura rivela una forte opposizione alla lingua francese: l'autrice la sovverte, ne modifica la sintassi e le regole. All'inizio del romanzo, la narratrice afferma: «La sonne cloche… Non, la cloche sonne»[211], mostrando così le difficoltà dell'apprendimento e invertendo l'ordine soggetto-verbo, secondo una sintassi tipica della lingua araba. Attraverso queste trasgressioni linguistiche, Farida Belghoul decostruisce la lingua francese e la reinventa, crea una nuova

---

[210] Cfr. A.G. Hargreaves, "Language and identity in Beur culture", *French Cultural Studies*, vol. 1, n. 47, 1990, pp. 47-58.
[211] F. Belghoul, *Georgette!*, cit., p. 9. «La suona campana… No, la campana suona».

lingua, caotica e frammentata, che esprime il senso di lacerazione e i conflitti prodotti dalle due culture che convivono dentro di lei.

Il non conoscere la lingua francese è un fattore di alienazione e caratterizza soprattutto i personaggi delle madri, generalmente poco integrate nel mondo lavorativo e nella realtà francofona. La lingua del paese d'origine viene usata per sottolineare l'enorme divario culturale fra il paese di origine e la Francia, e viene spesso usata con violenza per esprimere i divieti imposti alle giovani donne. Ferrudja Kessas ad esempio in *Beur's story* definisce la lingua della madre una lingua assassina:

> Les Arabes connaissaient le pouvoir des mots, le pouvoir des mots qui tuent. De ceux qui vous consument petit à petit, jusqu'à vous rendre en cendre. Leur mère avait appris cet art là-bas, en Algérie, où la meilleure arme féminine était leur langue acérée et leur verbe assassin[212].

Il dialetto algerino si mescola al francese per esprimere il disprezzo per un'educazione ritenuta troppo permissiva:

> – Ya! Rébè[213]! Qu'est-ce que je t'ai fait pour mériter des filles pareilles, toi seul est témoin des souffrances que j'ai endurées pour les mettre au monde, et regarde, Ya Rébè, regarde comment elles me récompensent! […] – Sors d'ici, kahbin[214]! Tu n'es bonne qu'à aller à l'école pour te faire trousser![215]

---

[212] F. Kessas, *Beur's story*, cit., p. 23. «Gli Arabi conoscevano il potere delle parole, il potere delle parole che uccidono. Quelle che vi consumano poco a poco fino a ridurvi in cenere. La loro madre aveva imparato quest'arte laggiù, in Algeria, dove la migliore arma femminile era la loro lingua tagliente e il loro verbo assassino».
[213] Ya Rébè – Dieu (N. d. T.)
[214] Kahbin – grossière insute en arabe (N. d. T.)
[215] F. Kessas, *Beur's story*, cit., p. 21 e p. 22. «Oh Dio! Cosa ho fatto per meritarmi delle figlie così, tu solo sei testimone delle sofferenze che ho sopportato per metterle al mondo, e guarda, Dio, guarda come mi ricompensano! […] – Esci di qui, puttana! Sei buona solo ad andare a scuola per farti possedere!»

Giocando su differenti livelli della lingua e combinando molteplici elementi legati ai contesti sociali in cui vivono, gli scrittori *beur* trasformano la lingua francese, attraverso l'ibridizzazione e la creolizzazione, mettendo in discussione la lingua dominante e contaminandola di elementi legati all'ancoraggio culturale, linguistico e grammaticale dell'arabo e del berbero.

2. Ibridismi e contaminazioni nei contesti postcoloniali

Nell'ambito delle letterature postcoloniali la lingua scelta come espressione artistica assume un ruolo fondamentale.

I colonizzatori utilizzavano la loro lingua come strumento ideologico per il controllo e la subordinazione dei popoli colonizzati, i quali, come sostiene Albert Memmi, sarebbero stati stranieri nel loro paese se muniti soltanto della loro lingua madre[216]. Oltre che essere uno strumento di propaganda, la lingua veniva utilizzata per apportare conformità e ordine e per legittimare l'opposizione fra i propri valori, quali la civilizzazione e l'umanesimo, contro quelli dei popoli assoggettati, considerati primitivi e selvaggi. Anche la letteratura diventava strumento centrale per l'impresa culturale dell'Impero: la lingua e la letteratura del colonizzatore venivano considerate come il canone, le norme privilegiate, sottolineando così la marginalità delle espressioni letterarie locali.

Le lingue europee vennero quindi imposte dal colonizzatore e poi assimilate dal colonizzato che le arricchì manipolandole e

[216] Cfr. A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, cit. Ritraendo la figura del colonizzato Memmi afferma che nel contesto coloniale il bilinguismo è necessario, perché altrimenti il colonizzato non avrebbe accesso alla burocrazia, alla cultura e al progresso, e definisce questo dualismo un *dramma linguistico*, in quanto la lingua madre è umiliata e disprezzata.

contaminandole con elementi della propria lingua madre e simbolicamente caricandole di sentimenti di rifiuto, assimilazione, integrazione, violenza:

> L'utilizzo degli idiomi europei, dapprima imposti dal colonizzatore, poi in molti casi e per varie ragioni accettati e fatti propri dal colonizzato ed ex colonizzato che li ha adattati ai propri bisogni fino a "violentare" quelle lingue (spesso con esiti estremamente nuovi, ricchi e felici) ha nondimeno costretto il soggetto a fare continuamente i conti con due disparati universi, non solo linguistici ma anche mentali, quello della lingua materna e quello della nuova lingua, […] a prezzo di un evidente disagio dal punto di vista del posizionamento identitario[217].

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin hanno descritto il processo di appropriazione da parte delle culture locali della lingua del colonizzatore come il passaggio da una fase di abrogazione e di rifiuto della cultura imposta dai dominatori ad una di assimilazione, in cui la lingua colonizzatrice viene caricata del fardello di una cultura altra che esprima diverse esperienze culturali[218].

Lo scrittore postcoloniale usa la lingua dell'altro per denunciare le ingiustizie e i soprusi, oltre che per avere la possibilità di raggiungere un pubblico vasto. Nel momento in cui l'idioma occidentale non presenta un lessico adeguato a rappresentare la sua realtà locale, la lingua viene reinventata, rivitalizzata e adattata alle proprie esigenze.

La lingua dello scrittore postcoloniale è una lingua 'altra', con strutture proprie e un vocabolario nuovo che riscrive la storia dal punto di vista dei vinti e inserisce nelle lingue dominanti elementi locali, marginali.

---

[217] S. Albertazzi - R. Vecchi, *Abbecedario postcoloniale. Dieci voci per un lessico della postcolonialità*, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 47-48.
[218] Cfr. B. Ashcroft - G. Griffiths - H. Tiffin, *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London [etc.], Routledge, 2002.

> Contaminata, ibrida, la lingua degli autori postcoloniali riunisce, fonde e confonde molteplici influssi in un orizzonte di musicalità: sull'inglese, il portoghese, lo spagnolo o il francese d'origine si intrecciano elementi tolti da tutte le altre lingue udite sul suolo d'origine, e da gerghi, dialetti e linguaggi limitrofi che lo scrittore non vuole assolutamente cadano nell'oblio[219].

Lo scrittore reinventa i linguaggi, plasma le lingue, arricchisce l'idioma del dominatore di qualcosa di diverso. È l'esperienza nomade del linguaggio, di cui parla Iain Chambers, che vaga senza fissa dimora nei crocevia del mondo, che fa dello scrivere non un "gesto imperialista" di potere, ma una "traccia transitoria" che invoca il rifiuto della dominazione[220].

I testi postcoloniali nascono quindi da un'esigenza di dialogo da cui si sviluppa un plurilinguismo che contiene gli elementi del paese di origine e di quello del dominatore, creando una vitalità e una ricchezza spesso assenti dall'uso europeo.

2.1 La lingua italiana contaminata dalla storia

Nella letteratura postcoloniale italiana la lingua italiana costituisce, accanto a quella del paese di provenienza, una lingua madre altra, una doppia appartenenza culturale e psicologica. I romanzi testimoniano quanto l'eredità della dominazione italiana sulle ex colonie non si sia completamente dissolta con la fine della Seconda guerra mondiale, ma in qualche modo sussista ancora oggi. Al di là della loro

---

[219] S. Albertazzi, *Lo sguardo dell'Altro. Le letterature postcoloniali*, Roma, Carocci, 2000, p. 106.

[220] Cfr. I. Chambers, *Paesaggi migratori. Culture e identità nell'epoca postcoloniale*, cit. Sul rapporto fra nomadismo e lingua cfr. anche R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995.

origine, dello stile e delle tematiche presentate, le scrittrici postcoloniali sono accomunate dalla volontà di sfatare il mito di una colonizzazione pacifica e umana, e dalla scelta di una lingua (italiana) che non si identifica con un paese geograficamente determinato, ma che muta e si modella in base alle proprie esperienze di vita.

È un italiano caratterizzato dalla varietà e dalla ricchezza, da invenzioni e prestiti, accostamenti e innesti, una lingua nuova che porta in sé contaminazioni culturali e storiche, un italiano ibrido e corroso che ci dimostra come la lingua non sia affatto qualcosa di immutabile ma si evolve anche grazie alle migrazioni, le diaspore, gli esili.

Reinventare una lingua significa anche riappropriarsi della propria identità, rifiutando la rigida contrapposizione fra colonizzatori e colonizzati, oppressori e oppressi, bianchi e neri, rivendicando il proprio esserci "attraverso" le lingue, le culture, le nazioni

Nel romanzo *Oltre Babilonia* Igiaba Scego propone al lettore una molteplicità di voci, ciascuna delle quali presenta un'identità ibrida, in una sorta di meticciato somatico, linguistico ed esistenziale. A ciascun personaggio, che a turno prende la parola come narratore, l'autrice attribuisce un soprannome che rimanda ad un mescolamento: Zuhra è la *Negropolitana*, commessa in una libreria di Roma che parla un romanesco contaminato dalla lingua madre somala; Mar è la *Nus Nus*, 'mezza mezza' in somalo, romana di madre argentina e padre somalo, "prodotto" di tre continenti, il Sud America, l'Africa e l'Europa; Miranda, madre di Mar, è la *Reaparecida*, e Maryam, madre di Zuhra, è la *Pessottomista*. Entrambe ripercorrono le drammatiche esperienze della gioventù, la prima in Argentina, la seconda in Somalia, raccontando l'esilio che le ha portate a Roma. Mar e Zuhra sono accomunate dal fatto di essere a loro insaputa figlie dello stesso padre, Elias, a sua volta narratore, e da un viaggio a Tunisi che entrambe decidono di intraprendere per imparare l'arabo.

Si intrecciano così in un coro polifonico storie, luoghi, lingue e culture: la Roma metropolitana e dei quartieri popolari, dove la comunità somala si ritrova per ricostruire la memoria del passato; la Somalia colonizzata, liberata e distrutta; l'Argentina *desaparecida* e cupa della fine degli anni Settanta, dove si assiste alla morte di un'intera generazione; e infine Tunisi, il Sud del mondo crocevia di destini.

Romanzo postcoloniale, dunque, *Oltre Babilonia* sembra parlare nella consapevolezza della presenza di tutte le lingue del mondo, lingue che attraversano le esistenze dei personaggi e segnano le loro esperienze:

> Il suo spagnolo correva spedito dalle alture delle Ande, contaminato. Imbastardiva con dolcezza l'idioma di Cervantes. Scivolava come una cometa tra le lettere confuse e intatte. […] Noi parliamo la lingua della frontiera, quella degli attraversamenti continui. Quante lingue ci sono dentro di noi? […] Io lo intuisco, ma non so dire di quante lingue siamo fatte. In noi c'è di sicuro l'ancestrale lingua india […]. Poi c'è la lingua della storia, lo spagnolo esportato col sangue e con l'inganno. Ma nella nostra bocca è cambiato, lo sento, si è ingentilito, si è innervato di noi. Non è più la lingua arrotolata delle consonanti compatte dell'inizio del mondo. Diventa aria e stelle, diventa sole e luna. Si fa carne. Si fa viva. Diventa altro, una lingua segreta che si parla da bambini, una lingua per comunicare con gli angeli[221].

L'arabo classico, l'arabo tunisino, lo spagnolo e il somalo si amalgamano in un italiano ibridato, sporcato e perduto in una babilonia/babele multilingue di diaspora e di esilio. I termini più usati sono quelli legati alla cultura e al cibo somali, o al passato coloniale: *gaal* (persona non islamica, oggi sinonimo di uomo bianco, europeo, occidentale), *ginn* (esseri che provengono da un mondo fantastico), *shermutta* (prostituta), *dubat* (componente delle truppe coloniali), *tucul* (edificio con tetto di paglia e argilla), *bamia* (piatto di verdure), *niqah*

[221] I. Scego, *Oltre Babilonia*, Roma, Donzelli, 2008, p. 414.

(contratto di matrimonio). Interessante è il termine *missioni*, che deriva dalle missioni cattoliche diffuse nel territorio somalo, e indica in senso spregiativo i figli nati dall'unione di un uomo o una donna somali con un uomo o una donna occidentali, soprattutto italiani.

La lingua diventa così il luogo della memoria dove riemerge la violenta esperienza del colonialismo. Attraverso la storia di un doppio stupro, su una donna e su un uomo, compiuto dai colonialisti italiani in Somalia l'autrice denuncia le torture subite dai colonizzati in nome di un presunto incivilimento e dichiara l'odio verso gli italiani:

> I somali odiavano la pasta. Profondamente. Odiavano anche la pizza. Il loro sogno era una focaccia intinta in un sugo di carne, magari accompagnato con una banana dolce e uno *shay* zuccheratissimo. Molto *bis bas* naturalmente. […] Odiavano anche gli italiani. Erano stati vessati per anni da loro. Il colonialismo gli era uscito dalle orecchie. Era comprensibile tutto quell'odio. Legittimo. […] Nessuno aveva stima degli italiani[222].

La storia si ripete con la breve euforia dell'indipendenza, l'amministrazione fiduciaria, il neocolonialismo, la dittatura di Siad Barre e le guerre civili che fanno di Mogadiscio un campo di battaglia e di morte.

> Fu così che le Nazioni Unite diedero all'Italia – un paese uscito con le ossa rotte da un regime fascista ventennale e da una guerra mondiale, che aveva perso la guerra e anche un mucchio di denaro, un paese distrutto nell'animo – ecco le Nazioni Unite diedero proprio a quell'Italia lì, il compito di traghettare la Somalia verso l'indipendenza. […] Una volta in terra africana, l'Italia insegnò quindi quello che sapeva fare meglio: la corruzione[223].

---

[222] *Ivi*, pp. 258-259.
[223] *Ivi*, pp. 259-260, 261-262.

Ognuno dei personaggi è lacerato dalle ferite e si affiderà alla scrittura per curare le proprie lesioni, per anestetizzare il dolore, per "trasformare il pianto in una lingua", come afferma Miranda, che torna a sentirsi viva e forte solo quando riesce a raccontare a sua figlia dei suoi affetti più cari. E così Zuhra prende coscienza e accetta la sua identità duplice, che si riflette nelle sue lingue *madri*: il somalo delle origini, culla di passato e di dolore, e l'italiano del presente, miscuglio di vite e destini, esili e diaspore:

> Mamma mi parla della nostra lingua madre. Un somalo nobile dove ogni vocale ha un senso. La nostra lingua madre. Spumosa, scostante, ardita. Nella bocca di mamma il somalo diventa miele. Mi chiedo se la lingua madre di mia madre possa farmi da madre. Se nelle nostre bocche il somalo suoni uguale. Come la parlo questa nostra lingua madre? [...] Incespico incerta nel mio alfabeto confuso. Le parole sono tutte attorcigliate. Puzzano di strade asfaltate, cemento e periferia. Ogni suono di fatto è contaminato. Ma mi sforzo lo stesso di parlare con lei quella lingua che ci unisce. In somalo ho trovato il conforto del suo utero, in somalo ho sentito le uniche ninnananne che mi ha cantato, in somalo ho fatto i primi sogni. Ma poi, ogni volta, in ogni discorso, parola, sospiro, fa capolino l'altra madre. […] L'italiano con cui sono cresciuta e che a tratti ho anche odiato, perché mi faceva sentire straniera[224].

È proprio il plurilinguismo che riflette la volontà di non situarsi in un punto specifico, ma di vivere piuttosto in una posizione transitoria e ibrida. È nella convivenza di queste due *patrie/matrie*[225] che solo si può risolvere il conflitto identitario che attanaglia tutti i personaggi del romanzo:

---

[224] *Ivi*, pp. 443-444.

[225] Il tema della doppia "matria" è affrontato più esplicitamente nel racconto *Dismatria*, incluso nella raccolta *Pecore Nere* (cit.) dove Igiaba Scego affronta la tematica dell'identità sospesa fra Italia e Somalia, ed indica con il termine "dismatria" un "dis-patrio femminile", legame materno alla terra d'origine. «Eravamo dei *dismatriati*, qualcuno – forse per sempre – aveva tagliato il cordone ombelicale che ci legava alla nostra *matria*, alla Somalia» (p. 11).

> A mamma piace il mio misto di somalo e italiano, dice che è la mia lingua. Io ancora me ne vergogno, però. Vorrei essere perfetta in ognuna delle due, senza sbavature. Ma quando ne parlo una, l'altra spunta sfacciata senza essere invitata. In testa cortocircuiti perenni. Io non parlo, mischio[226].

Gabriella Ghermandi, nata ad Addis Abeba da padre italiano e madre etiope, nel romanzo *Regina di fiori e di perle* ripercorre il passato coloniale dal punto di vista degli indigeni. È la storia della promessa che la giovane Mahlet, io narrante della storia, fa al vecchio Yacob, di diventare cioè "cantora" delle vicende del suo popolo. Anche questo romanzo, come *Oltre Babilonia*, ha una struttura polifonica e intreccia una pluralità di storie, spesso raccontate in prima persona da protagonisti diversi e a cui fa da cornice il racconto di Mahlet. Il colonialismo italiano si caratterizza subito per la crudeltà delle leggi razziali: all'inizio del romanzo viene raccontata la storia d'amore fra una donna etiope e un uomo italiano che non può risolversi con il matrimonio a causa della legge contro il "madamismo", che vietava le unioni fra italiani e indigene. Yacob racconta episodi poco noti del colonialismo, come l'eroica resistenza degli *arbegnà*, i guerrieri che tentarono di opporsi all'occupazione italiana, e si fa promettere dalla bambina che racconterà queste storie affinché rimanga un ricordo per il futuro:

> [Yacob] avvicinava il suo volto al mio e sussurrava: «Tienila stretta quella curiosità e raccogli tutte le storie che puoi. Un giorno sarai la nostra voce che racconta. Attraverserai il mare che hanno attraversato Pietro e Paolo e porterai le nostre storie nella terra degli italiani. Sarai la voce della nostra storia che non vuole essere dimenticata»[227].

---

[226] I. Scego, *Oltre Babilonia*, cit., p. 445.
[227] G. Ghermandi, *Regina di fiori e di perle*, Roma, Donzelli, 2007, p. 6.

La bambina diventa adolescente, dimentica la promessa e decide di andare a studiare in Italia. I cinque anni trascorsi a Perugia e poi a Bologna come studentessa occupano nel romanzo soltanto tre pagine e sono vissuti dalla protagonista come una parentesi di sofferenza in un paese ostile e distante:

> C'erano le foglie per terra, nelle strade, quando arrivai in Italia. Iniziava l'autunno, la stagione color ruggine, una stagione a me sconosciuta. E quale periodo dell'anno è migliore per comprendere come lacerano i morsi della nostalgia? […] Mi dovetti rassegnare a subire le malattie dell'Occidente: solitudine e individualismo[228].

Il rapporto con l'Italia e la lingua italiana è nel romanzo piuttosto conflittuale. Più che un processo di appropriazione, siamo di fronte a una fase di opposizione, di rifiuto del dominatore. Uno dei personaggi che raccontano la loro storia a Mahlet esprime il suo odio per i dominatori e carica la lingua italiana di una forte connotazione ideologica:

> Hanno ammazzato la mia famiglia, a Harar, durante l'invasione. Mio padre è morto, fatto a pezzi dalle loro armi, sul campo di battaglia, e mia madre, che lo aveva seguito come facevano le nostre donne a quei tempi, è morta falciata da una raffica di mitra. […] Pensa, durante i cinque anni di occupazione imparai l'italiano. Lo saprei parlare anche ora, ma mi rifiuto di parlare la lingua di quegli uomini che hanno ucciso i miei genitori[229].

Ma è proprio la lingua del colonizzatore lo strumento di cui si serve Mahlet per riappropriarsi del passato e lasciare traccia della memoria dei colonizzati. Nell'italiano di Gabriella Ghermandi traspare un forte legame con l'Etiopia e con l'oralità: all'interno di espressioni

---

[228] *Ivi*, pp. 136-138.
[229] *Ivi*, p. 166.

italiane troviamo termini amarici, e la sonorità della frase si avvicina al ritmo orale, piena di rimandi e metafore.

> La mia lingua è un contenitore che ho rivestito di altra stoffa, che abbraccia la lingua di mio padre e di mia madre, italiano e amarico. Il mio italiano è molto etiope nel senso che riporta le metafore, le immagini, i proverbi dell'Etiopia. La struttura sintattica, però, è lineare[230].

Nell'avvertenza premessa al romanzo, Ghermandi presenta un elenco di suoni dell'amarico traslitterati e traduce alcuni appellativi usati nel testo: *abba* (padre), *ato* (signore, con tono confidenziale), *etié* (signora, con tono confidenziale), *gash* (signore, con tono rispettoso), *woizero* (signora, con tono rispettoso), *atse* (appellativo onorifico usato per gli imperatori del passato). Anche nel testo traduce alcune parole e frasi in amarico, quasi sempre per oggetti legati al quotidiano o alle tradizioni locali: fra gli altri *shemmà* (panno di cotone con cui si avvolge il corpo degli uomini), *wst arbegnà* (patrioti infiltrati nel sistema italiano, con la funzione di messaggeri e staffette per i rifornimenti di armi e cibo), *zapatié* (squadre indigene di carabinieri a cavallo), *masinko* (cantore o poeta), *habeshà* (termine con cui gli etiopi indicano se stessi), *mezmur* (canti di chiesa). E infine *tallian sollato* (soldato italiano), in italiano distorto dal peso dell'oralità etiope.

Emerge così una lingua nuova, un italiano dallo stile semplice e asciutto ma arricchito di metafore e termini presi in prestito dall'immaginario espressivo dell'amarico e della sua cultura quotidiana. È una lingua che rispecchia il tentativo di andare oltre i margini delle identità nazionali e mostrare un universo contaminato e ricco. Come

[230] A. Di Grigoli (a cura di), *Come minotauri. Conversazione con Gabriella Ghermandi* in M. Di Gesù, *Letteratura, identità, nazione*, Palermo, Duepunti, 2009, p. 34.

sostiene Iain Chambers, il migrante reinventa linguaggi e si impadronisce delle strade del padrone:

> Si tratta di linguaggi – linguistico, letterario, culturale, religioso, musicale – del dominatore, del padrone, ma sempre con qualcosa di diverso. Il linguaggio viene preso, fatto a pezzi e ricomposto con un'inflessione nuova, un accento inaspettato, uno sviluppo ulteriore nel racconto[231].

Ricomponendo la lingua del dominatore, Mahlet/Ghermandi trasfigura i luoghi operando movimenti spaziali e linguistici che riflettono la volontà di non situarsi in nessuno dei mondi tra cui transita e di mettere sottosopra le appartenenze.

Anche nei romanzi di Cristina Ali Farah, nata a Verona da padre somalo e madre italiana e vissuta a Mogadiscio fino all'inizio della guerra civile, emerge un linguaggio strettamente legato all'oralità, dove somalo e italiano sono in continua comunicazione, ricreando un mondo altro, dove queste due lingue coesistono in perfetto equilibrio. La storia somala, la dittatura di Siad Barre, la guerra civile e la diaspora fanno da sfondo al romanzo *Madre piccola*, un romanzo corale, narrato in prima persona dai vari personaggi, accomunati tutti dal trauma della separazione. Barni e Domenica-Axad sono due cugine cresciute insieme a Mogadiscio, fino a quando Domenica è partita con la madre per l'Italia. Domenica-Axad è una migrante italo-somala, contesa tra una madre cattolica e un padre musulmano, fra due nomi e due identità, fra due culture e due lingue.

> Anche il discorrere, il mio modo di parlare, è cambiato assai. Come dicono, siamo spugne noi mescolati. Mescolati viaggiatori. Quante lingue ho dovuto,

[231] I. Chambers, *Paesaggi migratori. Culture e identità nell'epoca postcoloniale*, cit., p. 36.

> ho voluto imparare, qua e là, per entrare dentro la gente. Perché sai, alla fine, in tanta parte di mondo vissuto è sempre così[232].

Per ricomporre le sue metà, su domanda della sua psicologa, Domenica ripercorre la sua storia: per anni ha rifiutato la parte materna e italiana, per solidarietà con il popolo somalo. Ha viaggiato seguendo i flussi della diaspora soffrendo di un'amnesia che in determinate occasioni le fa dimenticare il somalo o l'italiano:

> Ho cancellato il somalo, rapidamente. Rimuovere, la nostra mente fa questo, chiude dentro gli armadi. Vicina a mia madre, lontana da mio padre. Dovevo disambientarmi rapidamente. Cancellare un territorio della memoria e costruirne uno nuovo. Coordinate che mi mancavano. Ho rattoppato, qua e là. L'assenza di mio padre. Toppe che, prima o poi, dovevano scucirsi[233].

La scrittura in questo caso non è, come nel caso di Ghermandi, appropriazione della lingua del dominatore per lasciare traccia collettiva e storica, ma riappropriazione di sé, nel tentativo di riconciliare pezzi sparsi di identità, che la storia, i traumi e le separazioni hanno frantumato. L'italiano che emerge dal romanzo *Madre piccola* è particolarmente composito e riflette una narrazione fatta di attraversamenti geografici, storici, culturali.

Nel racconto autobiografico *Tenere insieme tutti i pezzi* Ali Farah racconta la sua condizione di bilinguismo, per cui sia il somalo che l'italiano sono sentiti come lingue madri:

> Ho sempre scritto in italiano. I temi in classe, il diario, le prime poesie. L'italiano è la mia lingua madre, come la mia lingua madre è anche il somalo. Ho cominciato a frequentare la scuola italiana di Mogadiscio nel settembre del 1980 […]. La scuola italiana era frequentata soprattutto da italo-somali, oppure

---

[232] C. Ali Farah, *Madre piccola*, Milano, Frassinelli, 2007, p. 97.
[233] *Ivi*, p. 98.

da figli di italiani che avevano un incarico in Somalia per breve tempo. Si parlava in italiano, si scriveva in italiano e si pensava in italiano[234].

È da questa condizione che nasce una lingua ibridata, dove italiano e somalo si fondono fino a dare vita a parole nuove, somalismi, fenomeni di "somalizzazione" dell'italiano; in *Madre piccola* alcuni vocaboli italiani vengono modificati secondo la fonetica della lingua somala, attraverso un processo di riappropriazione inverso rispetto a quello politico/militare del colonialismo.

L'autrice stessa dichiara in un'intervista di aver utilizzato «varianti somale di parole italiane, tentando di capovolgere i rapporti interni al binomio lingua-potere»[235]. Fra queste nuove parole: *barbaroni* (peperoni), *bariimo luuliyoo* (primo luglio), *baruuko* (parrucca), *bluug* (blu), *defreddi* (tè freddo), *draddorio* (trattoria), *fasoleeti* (fazzoletti), *goonooyin* (gonne), *istekiini* (stuzzicadenti), *kabushiini* (cappuccino), *kafei* (color caffè), *kiniini* (chinino, farmaco contro la malaria importato in Somalia), *suugo* (sugo).

L'autrice riunisce queste forme lessicali in un glossario finale, accanto a termini somali che intramezzano l'italiano nel testo, più strettamente legati alla cultura e alle tradizioni locali: fra gli altri, *buraambur* (genere di poesia femminile), *diric* (abito femminile), *iid* (festa religiosa musulmana), *jinni* (diavolo), *kumi* (decimo di scellino somalo), *shaash* (fazzoletto con cui le donne sposate si coprono il capo), *wadaad* (religioso musulmano), *waddani* (patriottico).

---

[234] C. Ali Farah, *Tenere insieme tutti i pezzi* in A. Gnisci (a cura di), *Allattati dalla lupa. Scritture migranti*, Roma, Sinnos, 2005, p. 79.

[235] D. Comberiati, *La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, Roma, Pigreco, 2011, p. 61. Dello stesso autore cfr. anche D. Comberiati (a cura di), *Roma d'Abissinia. Cronache dai resti dell'Impero: Asmara, Mogadiscio, Addis Abeba*, Cuneo, Nerosubianco, 2010, e D. Comberiati, *Scrivere nella lingua dell'altro. La letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*, Bruxelles, Lang, 2010.

Diverse forme lessicali convivono nel testo, richiamando da un lato l'oralità della tradizione africana, dall'altro sottolineando il legame storico con il colonialismo:

> *Bariimo luuliyooo*, intonava un'anziana con gli occhiali, tenendo un poco discostato da sé il foglio coperto da una fitta scrittura, anche se le parole erano recitate a memoria. *Bariimo luuliyooo* gorgogliava tutta coperta di veli e di gioielli. Quello era il suo *buraambur* per il primo luglio. Quello era il suo canto poetico, la sua lingua di donna contaminata dal colonizzatore scacciato[236].

Ricorre, come in Igiaba Scego, il termine *missioni*, sinonimo, ancora una volta, di un'identità incerta:

> I nostri padri erano musulmani e ciò che più temevano era che crescessimo disadattate come i *ciyaal missioni*. […] Mentre *ciyaal* è nome collettivo somalo che significa bambini, missioni è parola di chiara radice italiana. […] Discriminati dalle leggi razziali, gli italosomali delle generazioni precedenti alla mia crescevano perlopiù presso i missionari, completamente isolati dal resto della popolazione. Ecco perché l'appellativo aveva una valenza negativa, legato com'era all'idea di paternità negata[237].

La scrittura risolve in qualche modo il conflitto, la lingua madre non è una sola, ma può convivere con l'altra madre, la "madre piccola", ugualmente sentita e ugualmente amata, ugualmente capace di "tenere insieme tutti i pezzi" delle nostre molteplici identità.

> Parlo difficile, uso costruzioni contorte. Lo faccio soprattutto in principio di discorso, perché voglio dimostrare fino a che punto riesco ad arrivare con la lingua, voglio che tutti sappiano senz'ombra di dubbio che questa lingua mi appartiene. È il mio balbettio, è il soggetto plurale che mi ha cresciuto, è il nome della mia essenza, è mia madre. […] Al mio Taariikh io balbetto le

[236] C. Ali Farah, *Madre piccola*, cit., p. 37.
[237] *Ivi*, p. 227.

> parole italiane che mi escono prime, spontanee. […] Ho deciso di parlargli la mia lingua madre che, come ripeto a tutti, è l'italiano, perché non ve n'è nessuna che parlo con altrettanta disinvoltura. Sono sicura che quando crescerà un poco io e Barni gli insegneremo il somalo[238].

2.2 La lingua francese distorta dal *verlan*

Anche in Francia la questione della lingua ha assunto una grande importanza per comprendere le dinamiche del potere coloniale. La lingua della dominazione coloniale, attraverso un processo di riappropriazione, si trasforma in una lingua che accoglie le sfaccettature e le caratteristiche di quelle lingue represse e offese nei processi violenti della colonizzazione. La lingua francese viene stravolta al suo interno, in essa viene introdotto un ritmo e una vitalità che riconduce all'oralità delle lingue arabe e dei dialetti berberi. Diventa quindi risorsa e strumento di sovvertimento contro la volontà del dominatore di annientare le culture indigene.

Albert Memmi sottolinea come il bilinguismo caratteristico delle dominazioni coloniali, sebbene necessario, sia fonte di emarginazione e di dolore:

> La non-coincidenza tra la lingua materna e la lingua culturale è dolorosa per il colonizzato. Il bilinguismo coloniale non può essere paragonato a qualunque altro dualismo linguistico. Il possesso delle due lingue non è solo quello di due strumenti; è la partecipazione a due settori psichici e culturali. E qui *i due universi simbolizzati*, *rappresentati dalle due lingue*, *sono in conflitto*: sono quelli del colonizzatore e del colonizzato. Inoltre, la lingua materna del colonizzato, quella nutrita dalle sue sensazioni, dalle sue passioni e dai suoi

[238] *Ivi*, pp. 254, 258-259.

sogni, quella in cui si liberano la sua tenerezza e i suoi stupori, quella è *la meno valorizzata*[239].

Denominatore comune delle letterature francofone è, all'interno del percorso identitario, una riflessione sulla lingua e sui rapporti lingua/letteratura. Una delle questioni intorno a cui ruota la produzione postcoloniale francese è come sia possibile difendere la patria, la società e la cultura di origine utilizzando la lingua del dominatore.

Gli studi postcoloniali attribuiscono una grande importanza alla questione della lingua per comprendere le dinamiche del potere e la dialettica dei processi di liberazione dall'alienazione coloniale.

Frantz Fanon e Assia Djebar, ad esempio, sconvolgono la lingua francese inserendo elementi dialettali, metafore, ritmi che simbolicamente diventano il mezzo per liberarsi dall'oppressione e rivalorizzare quelle lingue represse e offese. Fanon sostiene che la pratica della lingua ha un suo peso di responsabilità: «parlare significa essere in grado di usare una determinata sintassi, possedere la morfologia di questa o quella lingua, ma significa soprattutto assumere una cultura, sopportare il peso di una civiltà»[240].

Per questo motivo la lingua francese assume, soprattutto per gli scrittori di origine algerina, forme e strutture espressive nuove. Per Assia Djebar «scrivere nella lingua dell'altro significa molto spesso far venire, far sentire "l'altro" di ogni lingua, il suo potere di alterità»[241]. Vissuta fra la Francia e l'Algeria dal 1962, Assia Djebar utilizza la lingua francese come arma per "uscire da una penombra" e dare voce alle donne del Maghreb, una lingua non scelta che la allontana dalla "madre" araba, ma

---

[239] A. Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, cit., pp. 93-94.
[240] F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Milano, Marco Tropea editore, 1996, pp. 15-16.
[241] A. Djebar, *Queste voci che mi assediano. Scrivere nella lingua dell'altro*, Il Saggiatore, Milano, 2004, p. 46.

che racchiude in sé tutte le voci e le lingue non francofone, nemiche della lingua del dominatore, un francese nuovo e intimo in cui raffiorano le culture tradizionali bandite, maltrattate, disprezzate. Rinunciare alla lingua araba è una sorta di mutilazione della parte più viva ed emotiva, perché è la lingua madre che "resiste e attacca, presa fra due affanni", mentre la lingua francese, "corpo e voce, si installa come un orgoglioso presidio"[242].

Lo scrittore algerino Kateb Yacine, nato in Algeria nel 1929 ed emigrato in Francia negli anni Cinquanta, per poi ritornare nel suo paese natale dopo l'indipendenza, compie un'operazione inversa. Dopo aver scritto gran parte delle sue opere in francese, ritorna alla lingua madre scrivendo opere di teatro popolare in arabo dialettale. Yacine decide di restituire alla sua lingua madre un territorio, un pubblico e soprattutto una legittimità politica, e riappropriarsi, come racconta nel romanzo *Le Polygone étoilé*, di quei "tesori inalienabili" che la madre, la lingua madre e la terra natia offrono:

> Jamais je n'ai cessé, même aux jours de succès près de l'institutrice, de ressentir au fond de moi cette seconde rupture du lien ombilical, cet exil intérieur qui ne rapprochait plus l'écolier de sa mère que pour les arracher, chaque fois un peu plus, au murmure du sang, aux frémissements réprobateurs d'une langue bannie, secrètement, d'un même accord, aussitôt brisé que conclu… Ainsi avais-je perdu tout à la fois ma mère et son langage, les seuls trésors inaliénables – et pourtant aliénés ![243].

---

[242] Cfr. A. Djebar, *L'amour la phantasia*, Paris, Lattès,1986. «La langue française, corps et voix, s'installe en moi comme un orgueilleux préside, tandis que la langue maternelle, toute en oralité en hardes dépenaillées, résiste et attaque, entre deux essouflements» (p. 241).

[243] Cfr. K. Yacine, *Le Polygone étoilé*, Paris, Seuil, 1966, p. 125. «Non ho mai smesso, nemmeno quando le cose andavano bene con l'istitutrice, di sentire dentro di me questa seconda rottura con il cordone ombelicale, questo esilio interiore che non avvicinava lo scolaro a sua madre se non per strapparlo via, ogni volta un po' di più, al mormorio del sangue, ai fremiti di rimprovero di una lingua bandita, segretamente, di un medesimo accordo, infranto e concluso nello stesso momento… Così avevo perduto sia mia madre che la mia lingua, i soli tesori inalienabili, e tuttavia alineati!» (traduzione mia).

Yacine abbandona così la lingua che considerava un "bottino di guerra" e sostiene che la francofonia è una macchina politica neo-coloniale che continua a produrre alienazione e che usare la lingua francese non significa essere l'agente di una potenza straniera: «io scrivo in francese per dire ai Francesi che non sono francese»[244].

Se nella prima generazione di scrittori migranti il controllo della lingua non è ancora completamente acquisito, nella seconda generazione, la profonda conoscenza della lingua francese, che è spesso l'unica lingua conosciuta, permette una "appropriazione" delle strutture linguistiche in grado di stravolgere la lingua dominante.

Nel romanzo *Le sourire de Brahim*, Nacer Kettane evidenzia il difficile rapporto che soprattutto i padri hanno nei confronti della lingua francese. Di fronte alle manifestazioni che si svolgevano a Parigi in favore dell'indipendenza dell'Algeria e alle notizie dei sanguinosi conflitti e delle repressioni violente da parte della polizia francese, il padre di Brahim decide di non parlare più la lingua del dominatore:

> Un jour qu'il revenait du quartier de la place d'Italie, après un discours de Messali Hadj prononcé rue du Chevaleret, il avait jeté toutes les cartes, les dés, et autres jeux. De plus pas un mot en français ne devait sortir à la maison. C'était la langue de l'oppresseur[245].

Una delle strategie usate dagli scrittori *beur* per sovvertire la lingua del dominatore è quella di usare il *verlan* (l'envers), cioè un'inversione delle parole che ricalca il rovesciamento dei rapporti di

---

[244] Cfr. M. Paulin, "Langue maternelle et langue d'écriture", *Hommes&Migrations*, vol. 6, n. 1288, 2010, p. 126.

[245] N. Kettane, *Le sourire de Brahim*, cit., p. 49. «Un giorno, tornando dal quartiere della Place d'Italie, dopo un discorso di Messali Hadj a rue de Chevaleret, gettò via tutte le carte da gioco, i dadi e altri giochi. E poi non una parola in francese in casa. Era la lingua dell'oppressore».

potere. Questa metafora dell'inversione può essere associata alla pratica di "resistenza" propria del postcolonialismo, come una riscrittura nel senso inteso da Bill Aschcroft in *The empire writes back*. Secondo lo studioso esiste un processo di adattamento linguistico che rompe il concetto statico di linguaggio standard e tende a un profondo dinamismo linguistico. Gli scrittori postcoloniali si riappropriano del linguaggio del centro, scrivendo sulle condizioni di alterità e adattandolo alle periferie[246]. Attraverso un linguaggio a volte violento, a volte provocatorio, a volte ironico sovvertono i rapporti di potere, decostruiscono gli stereotipi e rovesciano le prospettive, affermando in questo modo la loro identità.

Il *verlan* rappresenta un modo per stravolgere la linearità e la coerenza della lingua francese, capovolgendone le sillabe e creando nuovi paradigmi che rispecchiano nuove strategie identitarie. Non è semplicemente il tentativo di andare oltre le regole grammaticali e di creare neologismi che arricchiscano la lingua francese, ma è il tentativo di andare oltre le categorie coloniali e rifiutare gli stereotipi, per aprirsi ad un terzo spazio.

La posizione dello scrittore beur, sia "interno" che "esterno" alla società francese, gli permette di "aggredire", come sostiene K. Lay-Chenchabi, i linguaggi dominanti, rompendo il silenzio e costringendo il lettore a leggere il mondo "à l'envers" e a prendere atto di questa realtà in trasformazione[247].

Il *verlan* utilizza non soltanto l'*argot* delle *banlieue* e i prestiti dall'arabo, ma una confluenza di lingue dell'immigrazione, lo slang anglo-americano, le lingue africane, berbere e creole, e una serie di

---

[246] Cfr. B. Ashcroft - G. Griffiths - H. Tiffin, *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*, cit.

[247] Cfr. K. Lay-Chenchabi, "Breaking the silence. Beur writers impose their voice", *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 10, n. 1, 2006, pp. 97-104.

meccanismi linguistici, che oltre ad esprimere un atteggiamento provocatorio e di rivolta, mirano anche ad affermare un'identità di gruppo, una solidarietà linguistica che esclude la società dominante. Infatti nel momento in cui il *verlan* si estende ad altri contesti e dunque perde il suo carattere eversivo ed enigmatico, si assiste al fenomeno di "verlanisation du verlan", per cui il termine in *verlan* viene a sua volta sottoposto all'operazione di inversione sillabica (è il caso del termine *arabe – rebeu – beur*), producendo così un linguaggio ancor più incomprensibile, che simbolicamente rappresenta l'ostinato rifiuto all'integrazione e all'assimilazione.

Dalle parole di Faïza Guène nel romanzo *Kiffe kiffe demain* emerge come il *verlan* esprima una distanza non solo linguistica ma anche emotiva rispetto ai francesi, come se esso rappresentasse il mezzo per esprimere profondamente se stessi. La giovane protagonista Doria non riesce a comunicare come vorrebbe con l'assistente sociale che la segue:

> Je peux pas placer un seul mot de verlan ou un truc un peu familier pour lui faire comprendre au mieux ce que je ressens... Quand ça m'échappe et que je dis «vénère » ou «chelou», elle comprend autre chose, ou bien elle fait sa tête de perf. Faire sa tête de perf, ça veut dire faire une tête d'idiot, parce que les classe de perf (perfectionnement), c'étaient les classes des enfants les plus en retard, ceux qui avaient de grosses difficultés[248].

Mehdi Charef ne *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* utilizza diversi registri linguistici: il francese è inframezzato dall'*argot* della *banlieue*,

[248] F. Guène, *Kiffe kiffe demain*, cit. p. 175 (trad. it. p. 117). «Non posso dire una parola in *verlan*, o usare un'espressione familiare per farle capire bene quello che provo… Quando mi scappano, capisce un'altra cosa, o fa la sua faccia da perf. Fare la faccia da perf è come dire fare la faccia da scemo, perché le classi di perfezionamento, alle elementari, erano le classi dei bambini ritardati, quello che avevano delle grosse difficoltà». "Vénère" è il *verlan* di "énervée" (nervosa); "chelou" è il *verlan* di "louche" (strano).

dal *verlan*, da parole arabizzate, da un sistema linguistico complesso che riflette la condizione del giovane protagonista Madjid, il suo sentirsi né arabo né francese, «paumé entre deux cultures, deux histoires, deux langues, deux couleurs de peau, ni blanc ni noir, à s'inventer ses propres racines, ses attaches, se les fabriquer»[249]. L'utilizzo di un linguaggio misto, duro, mette in evidenza l'incomunicabilità e la distanza culturale all'interno della stessa famiglia, l'insofferenza di vivere in un paese che non ha scelto, in una lingua che è colpita anch'essa, come la *banlieue* che fa da cornice al romanzo, dalla violenza e dalla ribellione. Di fronte a sua madre, che non capisce bene il francese, il protagonista si appropria di un'identità negativa e si autodefinisce "sporco negro", come per rinfacciarle la miseria e la crisi identitaria che l'immigrazione ha prodotto:

> Ti la entendi ce quou ji di? Elle parle un mauvais français avec un drôle d'accent et les gestes napolitains en plus. Madjid, comme un qui revient d'une journée de labeur, fatigué, agacé, lui répond, yeux au plafond: – Fais pas chier le bougnoule! Là, vexée, comprenant à moitié ce qu'il vient de dire, elle se met en colère, et dans ces cas-là ses origines africaines prennent le dessus, elle tance en arabe. […] – Je vais aller au consulat d'Algérie, elle dit maintenant à son fils, la Malika, en arabe, qu'ils viennent te chercher pour t'emmener au service militaire là-bas! Tu apprendras ton pays, la langue de tes parents et tu deviendras un homme. […] Parfois Madjid comprend un mot, une phrase et il répond, abattu, sachant qu'il va faire du mal à sa mère: – Mais moi j'ai rien demandé! Tu serais pas venue en France je serais pas ici, je serais pas perdu...[250]

---

[249] M. Charef, *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, cit., p. 17. «Perso fra due culture, due storie, due lingue, due colori di pelle, né bianco né nero, a inventarsi le proprie radici, i propri legami, a costruirseli».

[250] *Ivi*, p. 16 e p. 17. «Hai sentito che ho detto? Parla un cattivo francese, con un accento strano e in più la gestualità napoletana. Madjid, come uno che torna da una giornata di fatica, stanco, nervoso, le risponde, con gli occhi rivolti al soffitto: – Non rompere le palle allo sporco negro! Offesa, capendo solo a metà quello che ha appena detto, sbotta in arabo. […] – Andrò al consolato algerino, dice ora a suo figlio, Malika, in arabo, per

Ferrudja Kessas in *Beur's story* si allontana dalla lingua materna e distrugge la lingua francese, marcando così una doppia esclusione e una volontà di delimitare la propria appartenenza ad uno specifico gruppo. Il linguaggio appare in certi casi incomprensibile: «Mesquente[251]! […] As-tu remarqué que ce matin, les flics avaient emmené que les mecs du quartier et pas une seule meuf[252]!»[253].

È la rivendicazione di un senso di appartenenza incerta e instabile come quella lingua senza regole, che ha però la forza di stravolgere la lingua dominante e legittimare la propria diversità. La lingua francese viene ibridizzata attraverso un lessico indeterminato, una sintassi disordinata, un nomadismo che attraversa la Francia e il Maghreb, un modo per decolonizzare la lingua del dominatore.

---

farti venire a prendere e portarti al servizio militare! Conoscerai il tuo paese, la lingua dei tuoi genitori così diventerai un uomo. […] A volte Madjid capisce una parola, una frase e risponde, abbattuto, sapendo di farle del male: – Ma io non ho chiesto niente! Se tu non fossi venuta in Francia io non sarei qui, non sarei perduto…».

[251] Mesquente: la pauvre (N.d.T.)

[252] Meuf: fille dans le jargon du quartier (N.d.T.) «Meuf» è il *verlan* di «Femme».

[253] F. Kessas, *Beur's story*, cit., p. 151 «Poverina! […] Hai notato che stamattina i poliziotti avevano preso solo i ragazzi del quartiere e nemmeno una ragazza!»

CONCLUSIONI

L'analisi dei testi letterati proposti, da un lato quelli della recente letteratura dell'immigrazione e delle seconde generazioni in Italia, dall'altra quelli della letteratura dei giovani figli di immigrati del Maghreb in Francia, prevalentemente editi negli anni Ottanta-Novanta del secolo scorso, offre un parallelo fra due realtà che, sebbene delle differenze di ordine storico-temporale, socio-culturale e politico, ci porta a riflettere su alcune questioni comuni riguardanti la cultura e la lingua delle società accoglienti che, dopo una serie di osservazioni legate ai fenomeni migratori e al postcolonialismo, risultano essere declinate non più al singolare, ma alla pluralità e alla molteplicità.

Il primo aspetto che ci è sembrato utile come punto di partenza a questo scardinamento di valori monolitici è stato quello di "crisi identitaria": il migrante, emigrato o immigrato, lo straniero, il soggetto postcoloniale, l'immigrato di seconda generazione, la *génération issue de l'immigration*, sono tutti agenti portatori di una profonda crisi identitaria che non riguarda soltanto la soggettività e l'interiorità del singolo, ma anche l'identità della società accogliente, in cui si innestano le diversità culturali, linguistiche, religiose sia di coloro che emigrano per migliorare le loro condizioni di vita, sia di coloro che vi sono nati da genitori stranieri e rivendicano i propri diritti di appartenenza.

Considerando il *luogo*, la *cultura* e la *lingua* come i pilastri dell'identità fatti vacillare dalla "turbolenza" delle migrazioni, della globalizzazione e dei processi di decolonizzazione, si è proceduto all'analisi di alcuni testi letterari seguendo un criterio tematico e

mettendo in relazione costante la realtà italiana e quella francese, al fine di mostrare come le tematiche comuni possano portarci da un lato alla messa in discussione di determinate nozioni e valori, e dall'altro alla possibilità di intravedere gli sviluppi futuri delle società multiculturali e presagire cambiamenti che se in Francia hanno già avuto un loro sviluppo, in Italia sono in fase di maturazione.

Dal punto di vista di quella che abbiamo definito la crisi del "luogo", gli spunti di riflessione scaturiti dalla lettura e dall'analisi di alcuni romanzi riguardano gli aspetti legati ai diritti di appartenenza e di cittadinanza, al territorio, ai confini, alle periferie e alle metropoli.

Per quanto riguarda le dinamiche concernenti la cittadinanza, dall'analisi dei testi è emerso come la dimensione della cittadinanza fosse strettamente legata a quella identitaria, nel senso che, in particolare per i giovani di seconda generazione, rivendicare i propri diritti significa definire, oltre ai criteri giuridico-formali, il proprio "essere", la propria appartenenza a una cultura, a una lingua e ad abitudini che non si identificano necessariamente con un territorio, ma che dovrebbero includere le proprie specificità e le proprie origini. Il diritto alla cittadinanza in Italia è un tema di recente attualità e il dibattito politico si è incentrato sulla possibilità di mantenere l'attuale principio dello *ius sanguinis*, che garantisce la cittadinanza per discendenza, o di avviare la riforma per lo *ius soli*, che garantirebbe, a chi è nato in Italia da genitori stranieri, di essere cittadino italiano senza dover aspettare la maggiore età: nelle recenti opere letterarie italiane dei giovani di seconda generazione emergono soprattutto le problematiche relative alla discriminazione e alla difficoltà di accettare, per gli autoctoni, l'idea che il concetto di "italianità" possa prescindere dal colore della pelle, dai tratti somatici o dalle tradizioni culturali e religiose. Emerge inoltre l'opinione dell'inadeguatezza dell'attuale disciplina e l'insofferenza per

le lunghe e faticose procedure burocratiche necessarie all'ottenimento della cittadinanza e dei permessi di soggiorno.

La questione della cittadinanza in Francia presenta delle caratteristiche più complesse a causa dei rapporti con le ex-colonie. Nella letteratura presa in esame la maggiore difficoltà che emerge per i figli degli immigrati è quella di rivendicare una cittadinanza non legata soltanto alla partecipazione alla vita politica e all'uguaglianza dei diritti, ma al riconoscimento di un'identità che possa associare i valori della cultura di origine (in questo caso quella arabo-musulmana) ai valori repubblicani francesi.

Dall'analisi di queste due realtà possiamo giungere alla conclusione che la nozione di cittadinanza non possa essere soltanto limitata agli aspetti giuridico-formali e al riconoscimento dei diritti civili, politici e sociali, ma che debba essere integrata dai valori simbolici e culturali, legati non ad un'identità fissa e ancorata ad un solo territorio, ma ad appartenenze multiple e diversificate.

Per quanto riguarda le tematiche attinenti ai confini e alle periferie, ci è sembrato utile affrontare questi argomenti adottando una prospettiva postcoloniale. I movimenti diasporici e l'attraversamento dei confini rendono le demarcazioni geografiche degli spazi non rigidi, ma, come dimostra la letteratura presa in esame, modificabili e riscrivibili. Gli studi postcoloniali hanno messo in evidenza come i rapporti fra centro e periferia vengano in qualche modo sovvertiti, facendo in modo che le zone marginali invadessero la città e minassero i rapporti costituiti. I confini riscritti dal soggetto postcoloniale sono infatti carichi di sentimenti di resistenza all'integrazione e all'assimilazione, tanto da non risultare più linee di separazione ma spazi dove si proietta un'identità ibrida e in trasformazione.

Riguardo alla problematica delle periferie, il parallelo fra la realtà italiana e quella francese ci mostra come esse siano prevalentemente

caratterizzate dalla “non identità”, dai “nonluoghi”, per riprendere Marc Augé, uno spazio stigmatizzato di violenza, emarginazione, criminalità. Mentre la storia delle *banlieue* francesi è caratterizzata dagli interventi del governo per assicurare alloggi agli immigrati (dalle *bidonville* ai quartieri popolari), la problematica della periferia italiana legata all’immigrazione è un fenomeno recente. Le periferie che fanno da cornice ai romanzi italiani sono luoghi multietnici di edifici fatiscenti e disastrati. La letteratura dei giovani *beur* racconta con particolare veemenza la *banlieue* come uno spazio grigio, pericoloso, uno spazio ai margini della società dominante, al punto da portare alcuni critici a paragonare gli abitanti delle *banlieue* ai colonizzati di un tempo, vittime delle immagini stereotipate di un’identità negativa, dominati da un rapporto di potere che rievoca quello coloniale. Il fenomeno *banlieue* ha assunto in Francia una grande rilevanza mediatica e politica nel 2005: il 27 ottobre a Clichy-sous-Bois, nell’area metropolitana di Parigi, tre giovani di origine immigrata, per fuggire alla polizia, si nascondono in una cabina elettrica, dove due muoiono e il terzo resta gravemente ustionato. La notizia innesca una serie di scontri, incendi, saccheggi, insurrezioni violente che si estendono in tutto il paese e durano per quasi un mese. Protagonisti sono giovani immigrati e figli e nipoti di immigrati che l’allora ministro dell’Interno Nicolas Sarkozy definì *racaille* (feccia), suscitando ulteriori reazioni violente, mentre il presidente Jacques Chirac attribuì le rivolte alla loro “crisi di identità”.

Sebbene in Italia non vi siano stati conflitti legati all’immigrazione paragonabili a quelli delle *banlieue* parigine, non sono mancati scontri con le istituzioni nelle periferie delle grandi città che, con il crescere dei flussi migratori verso l’Italia e i problemi legati all’integrazione, alla disoccupazione e alle discriminazioni, diventano sempre più potenziali luoghi di sommosse. Nel marzo 2007 a Milano c’è stato il primo scontro fra una comunità straniera, i giovani cinesi della

cosiddetta *Chinatown*, e la polizia, incaricata di far rispettare le norme sulle attività commerciali e la viabilità stradale. Recentemente inoltre ci sono state violente reazioni di cittadini italiani contro gli insediamenti abusivi degli immigrati (campi nomadi, baraccopoli, ghetti etnici) a Roma, Milano, Bologna, Firenze e conflitti culturali contro l'insediamento di luoghi di culto per gli immigrati islamici.

Dal punto di vista culturale, quella che abbiamo definito come la crisi della "cultura" rappresenta ancora una volta l'impossibilità, per coloro che hanno vissuto direttamente o indirettamente l'esperienza migratoria, di circoscrivere la definizione di "cultura" in un'idea statica e univoca. Quello che emerge dai romanzi analizzati, sia in ambito italiano che francese, è la difficoltà, nei diversi contesti sociali (famiglia, scuola, lavoro) di poter esprimere un'identità che è erede almeno di due culture, quella di origine e quella di residenza.

Sono ancora una volta gli studi postcoloniali che ci offrono un'interessante chiave di lettura riguardo alla possibilità, per i soggetti che vivono a cavallo fra due culture, di ricercare un "terzo spazio", così come viene definito da Homi Bhabha, che mette in discussione l'omogeneità della cultura e diventa uno spazio ibrido di compromesso e di resistenza contro il potere dominante, un luogo in cui le identità vengono costantemente rinegoziate e ricostruite.

Le abitudini culturali, alimentari, religiose dei giovani figli di immigrati ereditate dai loro genitori, si scontrano con quelle della società in cui sono nati e cresciuti. Questo conflitto produce sentimenti di vergogna, incidenti, situazioni imbarazzanti ma anche l'apertura verso quelle forme di creolizzazione culturale di cui parlava Édouard Glissant, per cui la combinazione di elementi culturali eterogenei può produrre qualcosa di nuovo e imprevedibile. Il parallelo fra la realtà culturale italiana e quella francese ci mostra come entrambi i paesi siano, seppure a livelli diversi, società multiculturali in cui la pluralità culturale,

religiosa, linguistica è ormai un'evidenza. Mentre l'Italia sta lentamente prendendo coscienza di questi cambiamenti, la Francia ha già da tempo adottato una politica assimilazionista: in entrambi i casi, come emerge dall'analisi dei testi letterari analizzati, si avverte la necessità di accettare e riconoscere la presenza di più culture e di passare da un concetto di cultura al singolare a un concetto di cultura ibrida, che tenga presente la molteplicità delle appartenenze e delle identità.

La messa in crisi dell'identità monolitica è strettamente legata a quella che abbiamo individuato come crisi della "lingua": l'attraversamento delle frontiere infatti fa sì che lo scrittore passi anche "attraverso" le lingue, sottoponendole a manipolazioni, contaminazioni, creolizzazioni.

Nei romanzi analizzati è evidente come lo scrittore immigrato che sceglie di scrivere nella lingua del paese di arrivo compie un'operazione spesso dolorosa, allontanandosi dalla (lingua) madre, anche se in fondo questo strappo non è mai del tutto compiuto, perché la lingua viene continuamente mescolata con quella di origine, creando un linguaggio nuovo e dinamico.

Sia in ambito italofono che francofono, le opere analizzate sono caratterizzate da un plurilinguismo dove si mescolano non soltanto la lingua di origine e la lingua di arrivo, ma anche i dialetti locali, le altre lingue dell'immigrazione, neologismi e "barbarismi", portandoci alla conclusione che gli incontri interculturali prodotti dai fenomeni migratori influenzano anche la lingua perché la modificano al suo interno. Ancora di più ciò avviene quando la lingua "di arrivo" è legata al passato coloniale. Nell'ambito delle letterature postcoloniali la questione della lingua ha assunto un'importanza cruciale in quanto, facendosi strumento di resistenza e di opposizione al potere dominante, viene stravolta al suo interno, ma nello stesso rivitalizzata, "ibridata", arricchita di elementi di altre culture.

La lingua *beur* in Francia rappresenta ad esempio il tentativo, invertendo le sillabe delle parole, di sovvertire il rapporto di potere fra colonizzato e colonizzatore. È il simbolo di un'identità né araba né francese, ma di una terza possibilità dove vige la contaminazione e l'ibridità, come si può evincere non solo dalla letteratura, ma anche da altre forme artistiche.

Nel 2008 nella periferia di Parigi viene inaugurato un nuovo museo dedicato alla storia dell'immigrazione: la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration (CNHI). Più che come un vero e proprio museo la CNHI si configura appunto come una *cité*, uno spazio di partecipazione attiva da parte del cittadino, secondo il modello di vita democratica delle *polis*. Ma il riferimento alla *cité* è anche alle periferie parigine che da decenni accolgono gli immigrati venuti a tentare la sorte nella capitale. Nelle installazioni video presenti nel museo gli immigrati parlano in una lingua creola del loro sradicamento, del loro sentirsi stranieri, della loro identità francese e nello stesso tempo non-francese.

In particolare, una sezione dell'esposizione permanente *Repères*, intitolata *Diversité*, è dedicata all'incrocio delle lingue. I pannelli spiegano come il francese abbia conosciuto nel corso dei secoli influenze latine, celtiche, germaniche, e successivamente arabe, persiane, asiatiche, americane, e come la Francia, attraverso due secoli di immigrazione, sia diventata un territorio di lingue e culture multiple. Nel video *Mother Tongue* (2002) di Zineb Sedira, nata in Francia da genitori algerini e vissuta a Londra, l'artista, sua madre e sua figlia dialogano a coppia su tre schermi. Nel primo video l'artista parla a sua madre in francese, ponendole delle domande sulla sua infanzia e sulla scuola e sua madre le risponde in arabo: la comunicazione funziona. Nel secondo video la figlia di Zineb parla a sua mamma in inglese, la lingua del paese dove la bambina è cresciuta, e lei le risponde in francese: ancora una volta i due personaggi riescono a dialogare, esprimendosi nella lingua che sentono

più naturale. Nel terzo video sono presenti la bambina e sua nonna, la prima pronuncia qualche parola in inglese, l'altra in arabo, ma le due non riescono a capirsi: la comunicazione si perde in uno scambio silenzioso di sorrisi e di sguardi, entrambe guardano nella direzione della telecamera in cerca di un interprete. Zineb Sedira mette in scena in questa installazione i risultati delle migrazioni: muovendosi fra tre lingue, l'arabo delle origini, il francese della scuola, e l'inglese della sua vita presente, l'artista testimonia la diversità e la ricchezza della sua pluridentità, ma nello stesso tempo le difficoltà che nascono dalle differenze culturali prodotte dalle immigrazioni che in questo caso impediscono la comunicazione fra la nonna e sua nipote.

Le opere esposte alla CNHI mostrano come la via alla creolizzazione che il museo si è posto come obiettivo implica in primo luogo che la lingua madre diventi lingua straniera, e che il francese venga considerato *una* lingua e non *la* lingua.[254]

Un'ultima riflessione a conclusione di questo lavoro riguarda la letteratura "mondiale". Dalla seconda metà del Novecento la comparatistica letteraria si è impegnata ad affermare la necessità di un approccio mondialista, capace di far interagire letterature e culture distanti e di sovvertire la prospettiva tradizionale.

Il 17 marzo del 2007 appare in Francia, durante la "Settimana della francofonia", iniziativa promossa dal ministero della Cultura per promuovere l'uso della lingua francese nel mondo, un manifesto intitolato *Pour une littérature-monde en français*, firmato da quarantaquattro autori francofoni con lo scopo di spostare il baricentro letterario fuori dai confini del territorio francese. Il loro intento è quello di demolire la categoria di "francofonia" in vista dell'emergenza di una

[254] Per una presentazione del museo, degli obiettivi e delle opere presenti cfr. il sito internet http://www.histoire-immigration.fr/ (ultima consultazione febbraio 2014). Riguardo agli aspetti della lingua cfr. S. Neef, "Au bord de la langue de la cité nationale de l'histoire de l'immigration", *Multitudes*, vol. 3, n. 46, 2011, pp. 127-137.

letteratura scritta in francese, aperta al mondo e transnazionale. La fine della francofonia rappresenta la fine della posizione egemonica della letteratura francese, prodotta nel perimetro linguistico nazionale, e la liberazione quindi della lingua dal legame esclusivo con una nazione e una cultura specifiche, una lingua creola, nel senso inteso da Glissant, che è anche uno dei firmatari del documento. Sullo sfondo di un ribaltamento dei rapporti di forza centro-periferia, la letteratura-mondo vuole promuovere un mondo francofono libero dalle connotazioni coloniali ed etnocentriche.

Qualche mese dopo, nell'aprile del 2007, un manifesto intitolato "Qui fait la France?" è lanciato da un collettivo composto da scrittori legati alla letteratura di *banlieue*, prevalentemente figli nati da genitori che erano immigrati dai territori colonizzati dalla Francia. Il doppio gioco stilistico e lessicale dell'appellativo denuncia il pregiudizio razziale e nello stesso tempo solleva il problema della crisi identiaria: "Qui fait la France?" può infatti essere letto anche come "Kiffer la France?" che nel linguaggio delle *banlieue* significa "Amare la Francia?". I firmatari di questo documento sono preoccupati di legittimare la loro presenza in Francia, denunciando l'indifferenza della società dominante al loro inserimento sociale e rivendicando e auspicando una nazione plurale che riconosca e valorizzi la diversità sociale, etnica e culturale.

In Italia il tema della "letteratura mondiale" è stato affrontato in particolare da Armando Gnisci, secondo il quale l'operazione di mondializzare la letteratura è legata all'abbandono dell'etnocentrismo coloniale e all'apertura alle letterature provenienti da ogni parte del mondo:

> Sapere che cosa significhi per noi italiani/europei parlare di letteratura mondiale consiste nell'essere pronti e sulla via di mondializzare la nostra mente attraverso le letterature di tutti i mondi che ci arrivano attraverso la rete

> planetaria delle traduzioni. Mondializzare la nostra mente vuol dire innanzitutto decolonizzarci dal nostro passato di coloni del mondo, così come per gli ex-colonizzati consiste nel decolonizzarsi da noi[255].

La letteratura mondiale nasce dalle culture transnazionali, postcoloniali e spesso translingui, dagli scrittori formatisi a cavallo di più lingue e culture, nati in contesti postcoloniali o appartenenti alle letterature della migrazione. Si muove su un confine che attraversa le lingue, le culture, le tradizioni, i miti, ma anche i generi letterari, gli spazi e i tempi narrativi, le voci narranti.

Questi testi letterari, con il loro carattere testimoniale e saggistico e con la loro capacità di introdurre elementi di novità e di decostruire alcuni concetti del discorso culturale occidentale egemone, possono essere considerati dei veri e propri laboratori di sperimentazione interculturale e di rinnovamento culturale e linguistico. Come abbiamo mostrato in questo lavoro, questo tipo di letteratura si fa portatrice di nuove identità che, rompendo gli stereotipi e affrancandosi dalle costrizioni etniche e geografiche, si pongono come traiettorie ibride che spaziano in un mondo dove la creolizzazione non è l'eccezione, ma la normalità.

[255] A. Gnisci - F. Sinopoli - N. Moll, *La letteratura del mondo nel XXI secolo*, Milano-Torino, Pearson, 2010, p. 44.

BIBLIOGRAFIA

ABDEL ADER, S., *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Milano, Sonzogno, 2008.

AIME, M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi 2004.

ALBA, R., *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, London, Harvard U.P., 2005.

ALBERTAZZI, S. - VECCHI, R., *Abbecedario postcoloniale. Dieci voci per un lessico della postcolonialità*, Macerata, Quodlibet, 2001.

ALBERTAZZI, S., *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature*, Roma, Carocci, 2013.

ALBERTAZZI, S., *Lo sguardo dell'Altro. Le letterature postcoloniali*, Roma, Carocci, 2000.

ALI FARAH, C., *Madre piccola*, Milano, Frassinelli, 2007.

ALI FARAH, C., *Tenere insieme tutti i pezzi* in GNISCI, A. (a cura di), *Allattati dalla lupa. Scritture migranti*, Roma, Sinnos, 2005, pp. 73-82.

AMBROSINI, M. - MOLINA, S., *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro delle seconde generazioni in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.

AMBROSINI, S., *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2005.

ANZALDUA, G., *Borderland/La frontera. The new mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

APPADURAI, A., *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.

ASHCROFT, B. - GRIFFITHS, G. - TIFFIN, H., *Post-colonial studies. The key concepts*, London, Routledge, 2007.

ASHCROFT, B. - GRIFFITHS, G. - TIFFIN, H., *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*, London [etc.], Routledge, 2002.

AUGÉ, M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993.

BADER, V., *Citizenship and exclusion*, Macmillan, London, 1997.

BARKER, C., *Cultural Studies. Theory and practise*, Los Angeles etc., Sage, 2008.

BARSALI, N. - FRELAND, X. - VINCENT, A.M., *Générations Beurs. Français à part entière*, Paris, Editions Autrement, 2003.

BASTIAN, S., "Langue(s) des cités: maux du dire – maux du traduire?", *Adolescence*, vol. 4, n. 70, 2009, pp. 859-871.

BAUMAN, Z., *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

BAUMAN, Z., *Modernità liquida*, Roma-Bari, GLF, 2006

BAUMANN, G., *L'enigma multiculturale. Stati etnie religioni*, Bologna, Il Mulino, 2003.

BEAUD, S. - MASCLET, O., "Des «marcheurs» de 1983 aux «émeutiers» de 2005». Deux générations sociales d'enfants d'immigrés", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 4, 2006, pp. 809-843.

BEGAG, A., "Écritures marginales en France: être écrivain d'origine maghrébine", *Tangence*, n. 59, 1999, pp. 62-76.

BEGAG, A., *L'enfermement linguistique ou la langue des banlieues comme facteur d'assignation sociale* in AITSISELMI, F., (a cura di), *Black, Blanc, Beur. Youth language and identity in France*, Badford, Department of Modern Languages, University of Bradford, 2000, pp. 5-9.

BEGAG, A., *Le gone du Chaâba. Roman*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

BELGHOUL, F., *Georgette! Roman*, Paris, Barrault, 1986.

BEN JELLOUN, T., *Dove lo Stato non c'è. Racconti italiani*, Torino, Einaudi, 1991.

BEN JELLOUN, T., *Le pareti della solitudine*,Torino, Einaudi, 1997.

BENARAB, A., “Migration?: langue, identité et pouvoir”, *Pensée plurielle*, vol. 1, n. 29, 2012, pp. 143-148.

BHABHA, H., *DissemiNazione. Tempo, narrativa e limiti della nazione moderna* in Id. (a cura di), *Nazione e Narrazione*, Roma, Meltemi, 1990.

BHABHA, H., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.

BOSISIO, R. et al., *Stranieri & Italiani. Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Roma, Donzelli, 2005.

BOUCHANE, M., *Chiamatemi Ali*, Milano, Leonardo, 1991.

BOUKHEDENNA, S., *Journal. "Nationalité: immigré(e)"*, Paris, L’Harmattan, 1987.

BOURDIEU, P., *Prefazione* in SAYAD, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, R. Cortina, 2002, pp. 3-7.

BOUTAN, P., “Langue(s) maternelle(s): de la mère ou de la patrie?”, *Ela. Études de linguistique appliquée*, vol. 2, n. 130, 2003, pp. 137-151.

BOVONE, L. - RUGGERONE, L., *Quartieri in bilico. Periferie milanesi a confronto*, Milano, Mondadori, 2009

BRAIDOTTI, R., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995.

BRETTELL, C. B. - HOLLIFIELD, J. F., *Migration Theory. Talking across Disciplines*, New York-Londra, Routledge, 2000.

BRUBAKER, R. - COOPER, F., “Beyond ‘identity’”, *Theory and Society*, 29, pp. 1-47, 2000.

BURNS, J. - POLEZZI, L., *Borderlines. Migrazioni e identità nel Novecento*, Isernia, Cosmo Iannone, 2003.

CACCIARI, M., “Nomi di luogo: confine,” *Aut aut*, n. 299-300, 2000, pp. 73-79.

CALABRESE, S. - D'ARONCO, M.A., *I nonluoghi in letteratura. Globalizzazione e immaginario territoriale*, Roma, Carocci, 2005.

CALCHI NOVATI, G.P., *L'Africa d'Italia. Una storia coloniale e postcoloniale*, Roma, Carocci, 2011.

CASTORINA, E., *Introduzione allo studio della cittadinanza*, Milano Giuffrè, 1997.

CHAKRABARTY, D., *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000.

CHAMBERS, I., *Paesaggi migratori. Culture e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2003.

CHANDRA, V., *Media Chiara e noccioline*, Roma, DeriveApprodi, 2001.

CHAREF, M., *Le Harki de Meriem*, Paris, Mercure de France, 1989 (trad. it. *Le Harki de Meriem. Una storia algerina*, Como-Pavia, Ibis, 1993).

CHAREF, M., *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, Paris, Folio, 1983.

CHORA, N., *Volevo diventare bianca*, Roma, E/o,1993.

CHRAÏBI, D., *Le passé simple*, Paris, Denoël, 1954.

CIASCA, R., *La politica coloniale dell'Italia contemporanea. Da Assab all'impero* in ROTA, E. (a cura di), *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, Marzorati, 1951.

CLIFFORD, J., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

CODINI, E. - D'ODORICO, M., *Una nuova cittadinanza. Per una riforma della legge del 1992*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

COLOMBO, A. - SCIORTINO, G., *Gli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

COLOMBO, E. - DOMANESCHI, L. - MARCHETTI, C., *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

COMBERIATI, D. (a cura di), *Roma d'Abissinia. Cronache dai resti dell'Impero: Asmara, Mogadiscio, Addis Abeba*, Cuneo, Nerosubianco, 2010.

COMBERIATI, D., *Il paese rosso. La Somalia di Igiaba Scego* in Id., La *quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, Roma, Pigreco, 2011.

COMBERIATI, D., *La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, Roma, Pigreco, 2011.

COMBERIATI, D., *Scrivere nella lingua dell'altro. La letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*, Bruxelles, Lang, 2010.

COSTA, P., *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

COSTA, P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

CURTI, L., *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2006.

D'HULST, L. - MOURA, J.M. (a cura di), *Les études littéraires francophones. États des lieux*, Lille, Presses de l'Universite Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

DAL LAGO, A., "Esistono davvero i confini fra culture?", *Il Mulino*, n. 5, 2005, pp. 809-820.

DAL LAGO, A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 2004.

DALLA ZUANNA, G., *Nuovi italiani. I giovani immigrati cambieranno il nostro paese?*, Bologna, Il Mulino, 2009.

DECLERCQ, E., "«Écriture Migrante», «Littérature (Im)Migrante», «Migration Literature»: réflexions sur un concept aux contours imprécis", *Revue de littérature comparée*, vol. 3, n. 339, 2011, pp. 301-310.

DEL BOCA, A. *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

DEL BOCA, A., *Gli italiani in Africa orientale* (4 voll.), Milano, Mondadori, 1976-1984.

DE LEONE, E., Le *prime ricerche di una colonia e la esplorazione geografica, politica ed economica*, in Id., *L'Italia in Africa*, vol. II, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1955.

DELVAUX, M., "L'Ironie du sort. Le tiers éspace de la littérature beure", *The French Review*, vol. 68, n. 4 1995, pp. 681-693.

DERDERIAN, R., *Quand la deuxième génération entre en scène* in EL YAZAMI, D. - GASTAUT Y. - YAHI, N. (a cura di). *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Paris, Gallimard, 2009.

DE SOUZA, P., "De l'errance à la dé(sap)partenance. Journal "Nationalité: immigré(e)" de S. Boukhedenna", *The French Review*, vol. 75, n. 1, 2001, pp. 94-109.

DI GRIGOLI, A. (a cura di), *Come minotauri. Conversazione con Gabriella Ghermandi* in Di GESÙ, M., *Letteratura, identità, nazione*, Palermo, Duepunti, 2009, pp. 33-38.

DIB, M., *La Grande Maison*, Paris, Seuil, 1952.

DJEBAR, A., *L'amour la phantasia*, Paris, Lattès,1986

DJEBAR, A., *Le soif*, Paris, Juillard, 1957.

DJEBAR, A., *Queste voci che mi assediano. Scrivere nella lingua dell'altro*, Il Saggiatore, Milano, 2004.

DONATI, P., *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

DONNAN, H. - WILSON, T.M., *Borders. Frontiers of identity, nation and state*, Oxford - New York, Berg, 1999.

DURMELAT, S., "On Natives and Narratives from the Banlieues." in IRELAND, S., PROULX, P.J. (a cura di), *Immigrant Narratives in Contemporary France*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 2001, pp. 117-125.

DURMELAT, S., "Petite histoire du mot beur. Ou comment prendre la parole quand on vous la prête", *French Cultural Studies*, vol. 9, 1998, pp. 191-207.

DURMELAT, S., *Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2008.

ECHCHAIBI, N. "Republican Betrayal: Beur FM and the Suburban Riots in France" in *The Journal of Intercultural Studies*, vol. 28, n. 8, 2007, pp. 301-316.

ELIA, N., "In the Making. Beur Fiction and Identity Construction", *World Literature Today*, vol. 71, n. 1 1997, pp. 47-54.

EMERY, M., "Azouz Begag's «Le Gone du Chaâba». Discovering the Beur Subject in the Margins", *The French Review*, vol. 77, n. 6, 2004, pp. 1151-1164.

ESCOBAR, R., *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997.

FANON, F., *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962.

FANON, F., *Pelle nera maschere bianche*, Milano, Marco Tropea Editore, 1996.

FARHOUD, S. - WATT, C.A., "Punk Beur. Popular Music, Itinerancy and Identity in Sakinna Boukhedenna's Journal. Nationalité: immigré(e)", *French Cultural Studies*, vol. 21 n. 1, 2010, pp. 31-46.

FISTETTI, F., *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Torino, Utet, 2008.

FLORIANI, S., *Identità di frontiera. Migrazione, biografie, vita quotidiana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

FORNARI, E., *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

GALLI, C. (a cura di), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, Bologna, Il Mulino, 2006.

GANGBO, J.M., *Rometta e Giuleo*, Milano, Feltrinelli, 2001.

GARDINI, N., *Letteratura comparata. Metodi, periodi, generi*, Milano, Mondadori, 2002.

GASTAUT, Y., "Français et immigrés à l'épreuve de la crise (1973-1995)", *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n. 84, 2004, pp. 107-118.

GASTAUT, Y., *Des vies d'immigrés à livre ouvert* in EL YAZAMI, D., GASTAUT, Y. - YAHI, N. (a cura di), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Paris, Gallimard, 2009.

GASTAUT, Y., *L'immigration et l'opinion en France sous la Ve République.* Paris, Le Seuil, 2000.

GHAZY, R., *Oggi forse non ammazzo nessuno. Storie minme di una giovane musulmana stranamente non terrorista*, Milano, Fabbri, 2007.

GHERMANDI, G., *Regina di fiori e di perle*, Roma, Donzelli, 2007.

GIGLIO, C., *L'impresa di Massaua*. 1884-1885, Roma, Istituto italiano per l'Africa, 1955.

GLICK SCHILLER, N. - BASCH, L. - SZANTON BLANC, C., *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York, New York Academy of Sciences, 1992.

GLISSANT, É., *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi, 1998.

GNISCI, A. - SINOPOLI, F. - MOLL, N., *La letteratura del mondo nel XXI secolo*, Milano-Torino, Pearson, 2010, p. 44.

GNISCI, A. - SINOPOLI, F., *Manuale storico di letteratura comparata*, Roma, Meltemi, 1997.

GNISCI, A. (a cura di), *Letteratura comparata*, Milano, Mondadori, 2002.

GNISCI, A., *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi, 2000.

GNISCI, A., *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Roma, Meltemi, 2003.

GNISCI, A., *Decolonizzare l'Italia. Via della Decolonizzazione europea n.5*, Roma, Bulzoni, 2007.

GNISCI, A., *Nuovo planetario italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Troina, Città Aperta, 2006.

GRAZIANO, A.M., *La sfida etica del multiculturalismo*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006.

GUHA R. - SPIVAK, G.C., *Subaltern studies. Modernità e post-colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2002.

GUÈNE, F., *Kiffe kiffe demain*, Paris, Hachette, 2004, (trad. it. *Kif kif domani*, Milano, Mondadori, 2005).

HABERMAS, J. - TAYLOR, C., *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2001.

HALL, S., *A chi serve "l'identità"?* in BIANCHI, C. - DEMARIA C. - NERGAARD S. (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2002, pp.129-153.

HALL, S., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006.

HARGREAVES, A.G, "The Beurgeoisie. Mediation or mirage?", *Journal of European Studies*, vol. 28, 1998, pp. 89-102.

HARGREAVES, A.G., "Beur Fiction. Voices from the Immigrant Community in France", *The French Review*, vol. 62, n. 4 1989, pp. 661-668.

HARGREAVES, A.G., "Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France", *Mouvements*, vol. 3, n. 51, 2007, pp. 24-31.

HARGREAVES, A.G., *La culture française à l'heure du mélange* in EL YAZAMI, D. - GASTAUT, Y. - YAHI, N. (a cura di), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Paris, Gallimard, 2009.

HARGREAVES, A.G., *Immigration and identity in Beur fiction. Voices from the North African immigrant community in France*, Oxford, Berg, 1997.

HARGREAVES, A.G., "Language and identity in Beur culture", *French Cultural Studies*, vol. 1, n. 47, 1990, pp. 47-58.

HARGREAVES, A.G., "Traces littéraires des minorités postcoloniales en France", *Mouvements*, n. 1, 2011, pp. 36-44.

HERVE, R., "L'Italie, pays d'immigration. La grande mutation", *Confluences Méditerranée*, vol. 1, n. 68, 2009, pp. 45-54.

HOCHBERG, G. Z., "The 'Problem of Immigration' from a Child's Point of View. The Poetics of Abjection in Albert Swissa's 'Aqud' and Farida

Belghoul's 'Georgette!'", *Comparative Literature*, vol. 57, n. 2, 2005, pp. 158-177.

HOLMES, J.S.- LAMBERT, J. - VAN DEN BROECK, R. (a cura di), *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, Leuven, Acco, 1978.

hooks, b., *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998.

HOUARI, L., *Zeïda de nulle part*, Paris, L'Harmattan, 1985.

HUNTINGTON, S., *The clash of civilizations and the remaking of word order*, New York, Simon & Schuster, 1996 (trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997).

IRELAND, S., "Writing at the Crossroads. Cultural Conflict in the Work of Beur Women Writers", *The French Review*, vol. 68, n. 6, 1995, pp. 1022-1034.

KALOUAZ, A., *Point Kilométrique 190*, Paris, L'Harmattan, 1986.

KESSAS, F., *Beur's story*, Paris, L'Harmattan, 1990.

KETTANE, N., *Droit de réponse à la démocratie française*, Paris, La Découverte, 1986.

KETTANE, N., *Le sourire de Brahim*, Paris, Denoël, 1985.

KHOUMA, P., *Io venditore di elefanti*, Milano, Garzanti, 1990.

KHOUMA, P., *Noi italiani neri. Storie di ordinario razzismo*, Milano, B.C. Dalai, 2010.

KRISTEVA, J., *Stranieri a se stessi*, Milano, Feltrinelli, 1990.

KURUVILLA, G., *Milano, fin qui tutto bene*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

KYMLICKA, W., *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.

LAMRI, T., "Il pellegrinaggio della voce", *El-Ghibli*, anno 0, n. 2, 2003, http://www.el-ghibli.provincia.bologna.it/id_1-issue_00_02-section_6-index_pos_3.html (ultima consultazione febbraio 2014).

LAMRI, T., *I sessanta nomi dell'amore*, Roma, Mangrovie, 2007.

LANZILLO, M.L., *Multiculturalismo*, , Roma-Bari, Laterza, 2005.

LAKHOUS, A, *Divorzio all'islamica in viale Marconi*, Roma, E/o, 2010.

LAKHOUS, A., *Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio*, Roma, Edizioni E/o, 2006.

LALLAOUI, M, *Les Beurs de Seine*, Paris, Alcantère, 1986.

LARONDE, M., *Autour du roman beur. Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

LAY-CHENCHABI, K., "Breaking the silence. Beur writers impose their voice", *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 10, n. 1, 2006, pp. 97-104.

LE COUR GRANDMAISON, O., "Immigration, islam, «identité nationale»: vieux débats, vieux demons", *Topique*, vol. 1, n. 114, 2011, pp. 93-106.

LECOMTE, M. (a cura di), *Ai confini del verso. Poesia della migrazione in italiano*, Firenze, Le Lettere, 2006.

LEFKOWITZ, N.J., "Talking backwards in French", *The French Review*, vol. 63, n. 2, 1989, pp. 312-322.

LEPEYRONNIE, D., *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans la banlieue* in BLANCHARD, P. - BANCEL, N. - LEMAIRE, S., *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

LEFEVERE, A., *Translation Studies. The Goal of the Discipline*, in HOLMES, J.S. - LAMBERT, J. - VAN DEN BROECK, R. (a cura di), *Literature and Translation. New Perspectives in Literary Studies with a Basic Bibliography of Books on Translation Studies*, Leuven, Acco, 1978.

MAALOUF, A., *L'identità*, Milano, Bompiani, 2005.

MAKAPING, G., *Traiettorie di sguardi. E se gli altri foste voi?*, Roma, Datanews, 1994.

MARFÈ, L., "Delocalizzare i confini. La scrittura dei luoghi e le nuove frontiere dell'altrove, *Between* vol. I. n. 1, 2011, http://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/93/66, (ultima consultazione febbraio 2014).

MARSHALL, T.H., *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

MASCLET, O., " Rendez-vous manqué avec «les beurs»", *Plein droit*, n. 97, vol. 2, 2013, pp. 12-15.

MAUCERI, M.C. - NEGRO, M.G., *Nuovo immaginario italiano. Italiani e stranieri a confronto nella letteratura italiana contemporanea*, Roma, Sinnos, 2009.

MEHREZ, S., "Un si zafas di bidoufile or The Beur Writer. A Question of Territory", *Yale French Studies*, n. 82, vol. 1, 1993, pp. 25-42.

MELLINO, M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi, 2005.

MELOTTI, U., *Le banlieues. Immigrazioni e conflitti urbani in Europa*, Roma, Meltemi, 2007.

MELUCCI A, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Milano, Il Saggiatore, 2000.

MELUCCI A., *Il gioco dell'Io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1991.

MEMMI, A., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Napoli, Liguori, 1979.

MENGOZZI, C., *Narrazioni contese. Vent'anni di scritture italiane della migrazione*, Roma, Carocci, 2013.

METHNANI, S., *Immigrato*, Roma-Napoli, Theoria, 1990.

MEZZADRA, S. (a cura di), *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, Bologna CLUEB, 2004.

MODOOD, T., *Multiculturalism*, Cambridge and Malden, MA, Polity Press 2007.

MONCERI, F., *Ordini costruiti. Multiculturalismo, complessità, istituzioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

MORACE, R., *Letteratura-mondo italiana*, Pisa, ETS, 2012.

MOURA, J.M., *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

MURPHY, A., *Multiculturalism. A critical introduction*, London, Routledge, 2012.

MURUGKAR, L., "Beurs and Beurettes of France. Crisis of Identity", *Economic and Political Weekly*, vol. 29, n. 38, 1994, pp. 2476-2478.

NEEF, S., "Au bord de la langue de la cité nationale de l'histoire de l'immigration", *Multitudes*, vol. 3, n. 46, 2011, pp. 127-137.

NUSSBAUM, M.C, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2006.

ORTON, M. - PARATI, G., *Multicultural literature in contemporary Italy*, Madison, Farleigh Dickinson University Press, 2007.

PAPASTERGIADIS, N., *The turbulence of migration. Globalization, deterritorialization and hybridity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

PARATI, G., *Migration Italy. Art of talking back in a destination culture*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.

PAREKH, B., *Rethinking multiculturalism. Cultural Diversity and Polical Theory*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2000.

PASTORE, A. (a cura di), *Confini e frontiere nell'età moderna. Un confronto fra discipline*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

PAULIN, M., "Langue maternelle et langue d'écriture", *Hommes & Migrations*, vol. 6, n. 1288, 2010, pp. 118-128.

PEZZAROSSA, F. - ROSSINI, I., *Leggere il testo e il mondo. Vent'anni di scritture della migrazione in Italia*, Bologna, CLUEB, 2012.

PICCONE STELLA, S., *Esperienze multiculturali. Origini e prospettive*, Roma, Carocci, 2003.

PINÇONNAT, C., "La Langue de l'autre dans le roman beur", *The French Review*, vol. 76, n. 5, 2003, pp. 941-951.

PONZANESI, S., "Il postcolonialismo italiano. Figlie dell'Impero e letteratura meticcia", *Quaderni del Novecento*, vol. IV, 2004, pp. 25-34.

PONZANESI, S., *Spazio e identità nella letteratura italiana dell'immigrazione* in LUMLEY, R. - FOOT, J. (a cura di), *Le città visibili. Spazi urbani in Italia, culture e trasformazioni dal dopoguerra a oggi*, Milano, Il Saggiatore, 2007, pp.189-199.

PROGLIO, G., *Memorie oltre confine. La letteratura postcoloniale italiana in prospettiva storica*, Verona, Ombrecorte, 2011.

QUAQUARELLI, L. (a cura di), *Certi confini. Sulla letteratura italiana dell'immigrazione*, Milano, Morellini, 2010.

QUEIROLO PALMAS, L., *Prove di seconda generazione. Giovani di origine immigrata tra scuola e spazi urbani*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

RAITH, M., *Palpitations intra-muros*, Paris, L'Harmattan, 1986.

RAMZANALI FAZEL, S., *Lontano da Mogadiscio*, Roma, Datanews, 1994.

RATTANSI, A., *Multiculturalism. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

REMOTTI, F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

REMOTTI, F., *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

RICCI, L., *La lingua dell'impero. Comunicazione, letteratura e propaganda nell'età del colonialismo italiano*, Roma, Carocci, 2005.

RUSHDIE, S., *Patrie immaginarie*, Milano, Mondadori, 1994.

SAID, E., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

SALIH, R., *Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini*, in SALVATICI, S. (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp.153-166.

SALVATICI, S. (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2010.

SAYAD, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, R. Cortina, 2002.

SAYAD, A., *Un Nanterre algérien, terre des bidonvilles*, Paris, Autrement, 1995.

SCEGO, I., *La mia casa è dove sono*, Milano, Rizzoli, 2010.

SCEGO, I., *Oltre Babilonia*, Roma, Donzelli, 2008.

SCEGO, I., *Salsicce* in KURUVILLA, G. et al., *Pecore nere. Racconti*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 23-36.

SCHUTZ, A., *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, Trieste, Asterios, 2013.

SCRICCIOLO, L. - SOLDI, A., "L'Italie, laboratoire européen de l'immigration", *Outre-Terre*, vol. 3, n. 23, 2009, pp. 305-315.

SIEBERT, R., *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Roma, Carocci, 2012.

SIELOFF MAGNAN, S., "Young 'Beur' Heroes. Helping Students Understand Tensions of Multicultural France", *The French Review*, vol. 77, n. 5, 2004, pp. 914-927.

SIMMEL, G., *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998.

SINOPOLI, F. (a cura di), *Postcoloniale italiano. Tra letteratura e storia*, Aprilia, Novalogos, 2013.

SINOPOLI, F., "Poetiche della migrazione nella letteratura italiana contemporanea: il discorso autobiografico", *Studi (e testi) italiani*, n.7, 2000, pp. 189-206.

SOUILLER, D. - TROUBETZEKOY, W., *Letteratura comparata*, Roma, Armando, 2002.

SPEAR, T. - LITHERLAND, C., "Politics and literature: an interview with Tahar Ben Jelloun", *Yale French Studies*, vol. 2, 1993, pp. 30-43.

SPIVAK, G.C., *Can the Subaltern speak* in C. Nelson - L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.

SPIVAK, G.C., *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

STEVENSON, N., *Culture and citizenship*, London, Sage, 2001.

STORA, B. - TEMINE, É., *Immigrances. L'immigration en France au XXe siècle*, Paris, Hachette, 2007.

TADJER, A., *Les A.N.I. du Tassili*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

TANCA, M., "Frontiere, confini, limiti: e la geografia?", *Between*, vol. I., n. 1, 2011, http://ojs.unica.it/index.php/between/article/view/332/320, (ultima consultazione febbraio 2014).

TATARELLA, G., "Verso la società multiculturale. L'integrazione delle seconde generazioni di immigrati", *Italies*, n. 14, 2010, pp. 149-167.

TRIBALAT, M., *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995.

TURCO, L., *I nuovi italiani. L'immigrazione, i pregiudizi, la convivenza*, Milano, Mondadori, 2006.

TURNER, B.S., "Citizenship studies: a general theory", *Citizenship Studies*, vol. 1, n.1, 1997, pp. 5-18.

VALTOLINA, G., *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

WADIA, L., *Curry di pollo* in KURUVILLA G. et al., *Pecore nere. Racconti*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 39-52.

WASTL-WALTER, D. (a cura di), *The Ashgate research companion to border studies*, Farnham-Burlington, Ashgate 2011.

WILSON, T. - DONNAN, H. (a cura di), *A companion to Border studies*, Malden, Oxford, Wiley Blackwell, 2012.

YACINE, J.L., *L'escargot*, Paris, L'Harmattan, 1986.

YACINE, K., *Le Polygone étoilé*, Paris, Seuil, 1966.

YOUNG, R.J.C., *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London-New York, Routledge, 1995.

ZACCARIA, P., *Mappe senza frontiere. Cartografie letterarie dal Modernismo al Transnazionalismo*, Bari, Palomar, 1999.

ZAJCZYK, F. et al., *Milano. Quartieri periferici tra incertezza e trasformazione*, Milano, Mondadori, 2005.

ZANFRINI, L., *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

ZANINI, P., *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori, 1997.

ZINCONE, G., *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

ZOLO, D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è il frutto di tre anni di suggestioni e stimoli di cui mi sento di ringraziare il Collegio dei Docenti del dottorato nella persona del Coordinatore, Prof. Fabio Ferrucci, che ci ha proposto un percorso didattico interdisciplinare e ricco di spunti.

Ringrazio il Prof. Giorgio Patrizi per aver costantemente appoggiato e incoraggiato i miei interessi di ricerca e per la vicinanza professionale e umana nel corso di questo triennio.

Ringrazio di cuore il Prof. Lorenzo Scillitani per le opportunità che mi ha offerto e per avermi dato la possibilità di superare le mie "frontiere" disciplinari.

Ringrazio con affetto il Prof. Yvan Gastaut del centro di ricerca URMIS dell'Università di Nizza per i suggerimenti, le idee e l'entusiasmo che mi ha trasmesso durante il mio soggiorno di ricerca all'estero.

Ringrazio inoltre le mie colleghe e amiche bibliotecarie dell'Università di Salerno, Anna Senatore e Viviana Polese, per il paziente aiuto nel reperimento del materiale bibliografico, e il mio collega di dottorato Marco Stefano Birtolo per il costante sostegno materiale e morale.

Il ringraziamento più sentito alla mia famiglia e a mio padre, al cui ricordo è dedicato questo lavoro.