

Il colonialismo italiano: tra memoria e oblio

Un'analisi di critica letteraria postcoloniale a scopo di decostruire i miti e gli stereotipi coloniali

Numero di parole: 24.617

Steve Degrendel

01207056

Promotor: Prof. dr. Mara Santi

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad Master of Arts in de Taal-en Letterkunde (frans-italiaans)

Academiejaar: 2017-2018

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare la professoressa Mara Santi per il suo sostegno durante la stesura di questa tesi e tutti coloro che sono stati fonte d'ispirazione: professori e studiosi impegnati, ma anche le amiche, gli amici e tutte le persone di vari orizzonti attraverso i quali ho potuto arricchire le mie riflessioni quotidianamente. Un pensiero speciale va ai miei cari che mi hanno incoraggiato e che mi hanno dato forza durante la mia ricerca e durante le lunghe ore passate davanti al computer.

Indice

Introduzione.....	7
Capitolo 1: Status Quaestionis.....	9
1.1 Dalle cose alle idee e dalle idee alle cose: gli europei e la razza.....	9
1.2 Antischiavismo e (neo)colonialismo.....	13
1.3 Gli italiani sono un popolo d'emigrati, ma sono anche un popolo di colonizzatori?.....	14
1.4 La memoria andata persa.....	15
1.5 L'immaginario coloniale.....	18
1.6 La coscienza post- o neocoloniale?.....	20
1.7 Il nostro corpus.....	21
Capitolo 2: Letteratura postcoloniale	
2.1 Erminia Dell'Oro: <i>Il mare davanti. Storia di Tsegehans Weldeclassie</i>.....	24
2.1.1 Contestualizzazione storica.....	24
2.1.2 Ziggy, la dittatura e le frontiere.....	24
2.1.3 I clandestini.....	25
2.1.4 No! Non siamo uguali!.....	26
2.1.5 Lampedusa e Calais.....	27
2.1.6 CIE.....	28
2.2 Igiaba Scego: <i>Adua</i>.....	29
2.2.1 <i>Adua</i> , una donna matura di origine somala.....	29
2.2.2 Una storia d'amore: Adua e Titanic.....	34
Capitolo 3: Verso una coscienza <i>postcoloniale</i>: una lettura critica.....	38
3.1 <i>Il mare davanti</i> , tra memoria e oblio.....	38
3.2 Adua e la questione generazionale.....	40
3.3 <i>The Conscript</i> , la storia di un ascaro.....	45
3.4 <i>Il mare davanti</i> e Brahane, il vecchio ascaro.....	48
3.5 Le atrocità commesse durante il colonialismo italiano.....	52

3.6 La litoranea libica e i campi di concentramento italiani: <i>Le livre du camp d'Aguila</i>	55
3.7 <i>Il mare davanti</i> e il trenino.....	65
Conclusione.....	68
Bibliografia.....	72

Numero di parole del testo principale: 24.201

Lista delle immagini

fig. 1: Theodore Galle, <i>Allegoria dell'America</i> , incisione di Giovanni Stradano, 1575-1580.....	10
fig. 2 : s.a., s.t., s.e., s.l., 1937: “un'immagine della repressione italiana in Etiopia”.....	50
fig. 3 : s.a., s.t., s.e., s.l., ca. 1936.....	53
fig. 4: De Seta, Enrico. <i>Armamenti</i> . s.e., s.l., 1930 circa (Archivio Ufficio Storico Stato Maggiore dell'Esercito).....	54
fig. 5: s.a., “Vue aérienne du camp de concentration pendant que la population est obligée d’assister à une pendaison”. ACS, F. Cartes Graziani Archives Photographiques, b-I.....	61
fig. 6: : in: Rodolfo Graziani, <i>Cirenaica Pacificata</i> (77).....	63

Introduzione

Qual è il rapporto degli italiani con la *loro* Storia? E con la Storia, intesa come storia mondiale? Chi dice storia mondiale, dice storia coloniale e storia migratoria. Ma qual è la storia coloniale dell'Italia? L'Italia non ha mai elaborato un vero confronto con la sua storia coloniale. “Se è avvenuto, è stato solo in ambito accademico o artistico, ma in altri campi (soprattutto in quello politico) non si è fatto quasi niente” (Scego in Bianchi&Scego 108). Secondo Ben-Ghiat e Fuller, quella italiana è “una memoria repressa” (9). Anche se il bel Paese ha la sua storia coloniale e imperiale, nella memoria collettiva – pubblica e ufficiale – risulta “assente, cancellata, dimenticata [...] Nel peggior dei casi è anche mistificata, cambiata, trasformata” (Bianchi&Scego 107), dalla fede nell'evangelizzazione, dal sentimento nostalgico o patriottico-morale oppure dal progetto imperiale fascista. La memoria coloniale italiana nel suo complesso appare dunque manifestamente complicata.

Questa tesi si iscrive nel lungo e faticoso processo di riappropriazione critica del passato coloniale che in Italia si svolge soprattutto ai margini dell'ambito accademico. Nella memoria popolare invece – e come vedremo non è per caso – l'oblio sembra quasi totale, eppure è possibile trovare nella pubblica opinione così come in testi letterari restanti dei miti e dei stereotipi coloniali ed è ciò che questa tesi si propone di mettere in evidenza.

A chi la parola? “[F]ino a tempi relativamente recenti è stata manifestata da ogni parte una decisa ostilità nei confronti degli studiosi impegnati” (Caserta 1), ma in qualche modo il vento sta cambiando. Nell'ambito della saggistica, gli autori e le autrici che alimentano lo studio della questione coloniale italiana sono sempre più numerosi e operanti in diversi campi di studio. Per quanto riguarda la letteratura narrativa e poetica postcoloniale invece, il numero di autori e autrici è assai limitato, mentre le voci a cui dare ascolto – e che potrebbero formare un corpus di letteratura informale – si trovano ovunque. Se l'idea iniziale era di raccogliere testimonianze dal vivo a partire da interviste fatte a persone originarie delle ex-colonie italiane per indagare sulle modalità di trasmissione della memoria coloniale nel loro paese o all'interno della loro comunità o famiglia in Europa, per mancanza di tempo e talvolta anche per problemi di traduzione faremo ricorso principalmente a opere letterarie pubblicate di recente che per lo studio e per la memoria del colonialismo italiano sono di grande valore storico e letterario.

Dopo aver delineato in apertura di tesi lo status quaestionis, si passa all'analisi di due romanzi contemporanei che sono interessanti proprio per il modo in cui riflettono la continuità e la

discontinuità della rappresentazione delle ex-colonie e tramite la quale analisi cercheremo anche di stabilire una connessione tra il passato coloniale e i processi migratori che segnano il nostro presente. Al fine di inquadrare ognuno dei due romanzi nel suo tempo e di individuare più precisamente il ruolo che svolgono alcuni personaggi nei testi, collocheremo l'analisi testuale nel contesto storico di riferimento, così come faremo con le due opere letterarie africane che risalgono ai tempi della colonizzazione e che sono state tradotte negli ultimi anni. Gli autori di queste due opere formano una testimonianza di chi ha vissuto in tempo reale l'esperienza coloniale in quanto oppresso. La loro voce consente di accostarci a una verità "altra" e dissolvere le presupposizioni sulla storia coloniale italiana inculcate nella memoria comune.

Queste quattro opere ci permetteranno inoltre di approfondire alcuni aspetti di ognuno delle colonie italiane – ossia l'Eritrea, la Somalia, la Libia e l'Etiopia –, di trattare il rapporto nord-sud, la questione delle migrazioni, della doppia appartenenza culturale, dell'oppressione coloniale e neocoloniale, dei crimini di guerra e delle violenze compiute nelle colonie italiane e di fare luce su alcune figure emblematiche della retorica coloniale, come il paradigma del progresso e quella dell'ascaro.

Capitolo 1: Status Quaestionis

1.1 Dalle cose alle idee e dalle idee alle cose: gli europei e la razza

Non è bene, compatrioti miei, voi che conoscete tutti i reati commessi in nostro nome, non è davvero bene che non ne facciate parola con nessuno, nemmeno con l'anima vostra, per tema di dovervi giudicare. All'inizio ignoravate, voglio crederlo, in seguito avete dubitato, adesso sapete ma tacete sempre (Sartre in Fanon 1961 trad. it. 23).

Di fronte alla storia coloniale e – soprattutto – di fronte alle persone originarie dei paesi colonizzati, l'Occidente, l'Italia inclusa, si è raramente mostrato pentito, cioè apertamente e pienamente cosciente dei danni (psicosociali, ambientali, culturali, economici, etc.) causati nei territori oltremare. Al contrario, la fede nel carattere benefico della “missione civilizzatrice”, cioè del “progresso” portato dagli europei nei paesi “arretrati”, è la norma. Questo “pregiudizio colonialistico” (Jaffe 32) si è generato fin dagli inizi del colonialismo ed è sempre vivo, conferma Jaffe (25). La questione è dunque a quale punto della storia la *forma mentis* coloniale prende avvio e di capire come si è evoluta attraverso i secoli.

Con la “scoperta” delle Indie, delle Americhe e dell’Africa una nuova coscienza del mondo si instaura nei paesi europei della *renascentia* e *reformatio*, uniti dalle stesse radici religiose e spirituali della cultura umanistica, “nata nell’Italia del tardo Trecento, ma divenuta presto “modello di formazione” per tutte le civiltà dell’Occidente” (Vasoli 11). La penisola italiana, come sbocco sul Mediterraneo, è stata centrale non solo per la diffusione di un modello culturale dell’Europa centro-occidentale, ma anche per la fioritura di un’economia mondiale e di una politica mercantilista e quindi per lo sviluppo del colonialismo capitalista europeo.

Con la pubblicistica della nuova raffigurazione e costituzione politica-commerciale del mondo, dei neologismi entrano a far parte del lessico: parole che possiamo definire “identitarie”. Nel 1980, Hosea Jaffe scrive nel suo saggio *The Pyramid of Nations*:

Il nome “europeo” non sembra esistere in alcuna lingua dell’“Europa” fino al momento in cui gli abitanti dell’Europa ebbero bisogno di distinguere se stessi dai popoli dei continenti conquistati e assoggettati [...] Ciò che si trovò in comune non era semplicemente il fatto che questi conquistatori e invasori di Africa, Asia e Americhe arrivassero da una terra comune

chiamata “Europa”. Occorreva qualcosa in più: i colonizzatori scoprirono “di essere della stessa “razza”, dello stesso “colore”: erano tutti “bianchi”. Questo, più di tutto il resto, li fece “europei”. Dall’inizio, fino a oggi, la parola “europeo” ha questo implicito contenuto razziale (Jaffe 32).

Se all’epoca delle Inquisizioni e della Controriforma l’Europa è divisa tra ortodossia cattolica e protestante, di fronte ai colonizzati, gli “europei” trovano un senso di unità. La superiorità materiale e tecnica degli europei “che derivava da conoscenze non europee come la polvere da sparo, navigazione, cartografia” (Jaffe 33) e il loro senso di appartenenza a una cultura tesa verso l’ideale e il divino, è stata percepita e tradotta, nel corso della storia, in termini di “superiorità razziale” (ibidem): capitalismo, razzismo e colonialismo sono venuti al mondo pressoché simultaneamente “sotto il segno dell’Europa” (ibidem).

Prima della razza, nelle varie dottrine cristiane, la concezione dell’uomo si poneva in termini diversi: all’uomo cristiano e civile, si oppone, da una parte, il nemico interno e, dall’altra parte, quello esterno, il “selvatico” che è raffigurato come appartenente al mondo delle fiere. In questa concezione, l’Altro, fuori norma, talvolta ripugna perché ritenuto deviante, diabolico oppure senz’anima, talvolta attrae perché considerato puro e diverso o vergine. In quest’opposizione tra, da una parte, la morale cristiana e civile e, dall’altra, le radici pagane e un incipiente esotismo, un ruolo di maggior rilevanza è riservato alla donna, prima vittima della repressione civilizzatrice dell’epoca, in Europa come nelle colonie.



Fig. 1: Theodore Galle, *Allegoria dell’America*, incisione di Giovanni Stradano, 1575-1580

Secondo Peroncini, “[i] primi germi razzisti”, nel senso stretto della parola, “possono farsi risalire all’*Illuminismo*” (111), dunque al trionfo della ragione, alla rivincita dei Moderni sugli Antichi e all’affermarsi delle scienze.

Nel corso del secolo XVIII, in base agli studi antropologici e biologici, nasce l’idea di un ordine naturale delle ‘razze’ umane. A definire per primo una ripartizione scientifica delle diverse razze umane in base al colore della pelle, è stato lo svedese Linneo (1707-1778), mentre il biologo francese Buffon (1707-1788), con la sua *Storia naturale*, ha lanciato l’idea monogenista secondo la quale l’uomo primordiale sarebbe di tipo caucasico e di pelle bianca e la pigmentazione della pelle, una forma di degenerazione. Con la pubblicazione del *Saggio sull’ineguaglianza della razza umana*, scritto dall’ideologo francese del colonialismo razzista, Joseph Arthur, conte di Gobineau (1816-1887), la teoria della razza si afferma con notevole successo. Associando le classificazioni antropologiche e biologiche già esistenti a un approccio etnografico e anche linguistico, Gobineau afferma la supremazia dell’“Europoide” (l’uomo bianco) sul “Mongoloide” (l’uomo giallo) e il “Negroide” (l’uomo nero). Gobineau riformula così un’idea già esistente secondo la quale i popoli conquistati, anche se convertiti o “assimilati”, non potranno mai uguagliare gli europei e, per lui, più specificatamente, rientrare nel mondo euro-germanico (ibidem).

Con la pubblicazione di *Le basi del secolo XIX* (1901), scritto dall’inglese, poi naturalizzato tedesco, H. S. Chamberlain, “l’ideologia razzista si accosta alla politica” (Peroncini 111). Secondo Chamberlain, la purezza della razza è qualcosa da acquisire: “non è un punto di partenza, ma un compito, un punto di arrivo” (Peroncini 119). Con l’*eugenica*, neologismo “coniato nel 1883 dal versatile Francis Galton, cugino di Charles Darwin”, si introduce in Europa “la scienza del miglioramento del materiale umano” attraverso “lo studio degli agenti socialmente controllabili che possono migliorare o deteriorare le qualità razziali delle generazioni future, sia fisicamente che mentalmente” (Cassata 9). L’aspirazione politica a generare “l’uomo nuovo” è stata parte integrante dell’ideologia nazifascista o anglo-americana, ma non solo: l’eugenica ha assunto una connotazione istituzionale in “ben quindici paesi”: “Inghilterra, Germania, Stati Uniti, Italia, Francia, Belgio, Svizzera, Olanda, Danimarca, Svezia, Cecoslovacchia, Norvegia, Argentina, Cuba e Russia” e ancora altri “stanno realizzando forme di cooperazione” con l’International Commission of Eugenics (Cassata 10).

L’eugenica italiana risponde alla questione della diversità razziale degli italiani. Non essendo possibile per l’Italia “correre dietro alle utopie nord-americane, germaniche e scandinave della

razza pura” (Maiocchi 56), enfatizzando una linea di difesa delle “qualità della razza italica”, Nicola Pende elabora l’idea che “la varietà e polivalenza etnica” (di tipo europeo) fosse da considerare “una delle sorgenti principali della [...] rinnovata vitalità e risorgente grandezza” dell’Italia (Maiocchi 56). “[U]na retorica razzista, un lessico razzista [...] abituava gli italiani a pensare che il governo si impegnasse in una politica di cura e tutela” della razza (Maiocchi 57). Per Maiocchi, l’eugenica è stata fondamentale per la costruzione dell’ideologia del razzismo fascista, mentre Claudia Mantovani individua il periodo nel quale sono state poste le premesse storico-culturali dell’eugenica tra il 1860 e 1915, tali premesse poggiano “nella sociobiologia positivista, da un lato, e nella medicina sociale e nella sessuologia, dall’altro” (Cassata 17).

Nel corso dell’800, il concetto della razza diventa sempre più “patrimonio comune del “sapere” e della pratica” (Jaffe 30), sempre più idea universale mentre nella prima metà del secolo scorso, all’epoca del razzismo moderno, il razzismo diventa questione gestita dallo stato che propaga il concetto in maniera sempre più mitizzante e strumentale, contemporaneamente alla creazione di una “coscienza coloniale”.

Strumenti indispensabili della propaganda coloniale sono la letteratura e, con il progresso tecnico fatto nell’ambito della stampa e della fotografia, le immagini, attraverso le quali l’immaginario coloniale si concentra sullo sguardo, cioè sulle impressioni visive: l’Altro e il suo mondo incuriosiscono i cittadini europei. Il rapporto degli europei con le colonie si accosta così alla spettacolarità e al voyeurismo. Nella prima metà del secolo XX, il mercato delle cartoline coloniali e eventi come *L’exposition coloniale*, che attiravano una massa di spettatori e durante i quali gli indigeni delle colonie venivano esposti in gabbie o esibiti in una massa in scena esotica e classificati secondo la zoologia delle razze umane, sono emblematici di quanto la visione esotico-razzista fosse diffusa.

Dai tempi del missionariato e della schiavizzazione dei popoli colonizzati al colonialismo imperiale e al razzismo di stato e nazional-popolare, l’ideologia coloniale-razziale e le sue rappresentazioni – in fondo – sono sempre state di natura *pragmatica*. Come ogni forma di dominazione anche la dominazione coloniale-razziale è stata accompagnata da un discorso diretto a giustificare i modi di esercizio del potere: “fu la “necessità storica” del colonialismo capitalista a far nascere, nutrire e sviluppare la teoria della “razza”, la psicologia del pregiudizio razziale legato al colore della pelle e la pratica del razzismo a ogni livello” (Jaffe 30).

Inoltre, un altro punto chiave che esploreremo in questa tesi è il legame tra colonialismo e i rapporti di genere: l’immaginario coloniale è in essenza un immaginario maschile. “La stretta

connessione tra colonialismo e maschilità” è stata messa in rilievo “fin dall’Ottocento, in corrispondenza con il tema della crisi del maschile. Questo tema era diffuso in tutta l’Europa, insieme col suo correlato di una possibile rigenerazione maschile attraverso la guerra e la conquista territoriale” (Passerini in Stefani 7). È un fenomeno costitutivo del colonialismo, la tendenza degli uomini a conquistare non solo le terre, ma anche a possedere i suoi abitanti.

1.2 Antischiavismo e (neo)colonialismo

In Occidente la schiavitù è stata a lungo oggetto di un infuocato dibattito tra sostenitori e antischiavisti, aprendo la strada a un processo storico che è sfociato nell’abolizione della schiavitù¹. Il colonialismo di per sé, invece, non ha mai veramente pesato sulle coscienze degli occidentali. I cittadini e gli intellettuali bianchi non hanno sostenuto le lotte (o le guerre) per l’indipendenza nei paesi colonizzati, per la libertà dei colonizzati o contro l’inferiorità razziale, se non una minoranza trascurata che sembra non far parte della memoria popolare europea. Per di più, non in tutti i paesi colonizzati l’indipendenza è stata il frutto di una lotta. In fin dei conti anche la decolonizzazione è stato un altro fatto pragmatico. In linea di massima, in Occidente, si è soltanto dovuto accettare che il modo di sfruttare i territori oltremare cambiasse forma, da un sistema coloniale e imperialista all’economia mondiale, cioè alla globalizzazione. In nessun modo, i privilegi degli occidentali sono stati messi a rischio; anzi, la cosiddetta autogestione dei paesi colonizzati non ha di certo frenato l’espansione della produzione industriale, tecnologica e militare dell’Occidente – e quindi della sua egemonia economica e politica nel mondo. La decolonizzazione è stata in parte voluta dalle potenze economicamente egemoniche, perché ritenuta più redditizia. Se il colonialismo europeo è significato l’accrescimento del potere economico e politico della borghesia grazie allo sviluppo dell’industria e del mercantilismo su scala mondiale, se questo colonialismo ha conosciuto un suo climax in epoca imperiale, con la decolonizzazione, invece, è iniziata “una nuova “fase suprema” del capitalismo, il neocolonialismo” (Peroncini 62). “L’Africa è così rimasta chiusa in una rete di rapporti di tipo neocoloniale, fittamente intessuta dal capitalismo internazionale e gestita sul posto non da governi etero-etnici ma dai rappresentanti delle onnipresenti società multinazionali. In questo modo, nello studio della realtà africana, gli europei, e in particolare il periodo coloniale, tornano

¹ Nell’impero britannico, la schiavitù è stata costituzionalmente interdetta nel 1833, nelle colonie francesi negli anni ‘40 dell’Ottocento e negli Stati Uniti nel 1865, con la fine della guerra civile americana.

trionfalmente sulla scena” (Peroncini 53).

Il ruolo dell'Italia in questo lungo processo, potrebbe sembrare marginale. Tuttavia, per quanto il colonialismo italiano sia stato relativamente breve (1885-1942) e la realizzazione di un impero relativamente tardiva (1936) rispetto alle grandi potenze come la Francia e il Regno Unito, l'Italia è tuttavia tornata a far parte del mondo moderno tramite la conquista e lo sfruttamento dei suoi territori d'oltremare che, dal canto loro, hanno subito dei danni permanenti.

Non bisogna inoltre sottovalutare il potere economico e politico dell'Italia nel mondo: 22.796 multinazionali italiane sono attive in 173 paesi (Comunicato Stampa: “Struttura e competitività delle imprese multinazionali” (2015), Istat.it). Inoltre, si ignora spesso e volentieri – soprattutto quando si tratta della questione migratoria (cfr. Scego) – che l'Eritrea, la Somalia e l'Etiopia, che si trovano tra i paesi più poveri del globo e che contano il più alto tasso di rifugiati, sono tutte delle ex-colonie italiane, mentre “Italia e Corno d'Africa sono irrimediabilmente miscelati insieme. L'una inizia quando finisce l'altro e viceversa” (Scego in Bianchi&Scego 125). Se per la gran maggioranza degli italiani, ossia “a scuola, tra la gente, nella cultura popolare, intellettuale e istituzionale” (Scego in Bianchi&Scego 107; Cfr. Fuller&Ben-Ghiat), questo legame non pare evidente, per altri, invece, lo è.

1.3 Gli italiani sono un popolo d'emigrati, ma sono anche un popolo di colonizzatori?

L'Italia post-unitaria ha voluto occupare un posto tra gli Stati moderni più potenti e canalizzare il flusso migratorio della forza lavoro italiana verso i suoi possedimenti d'oltremare nel periodo in cui “la rapida espansione industriale favoriva la ricerca di nuove fonti di materie prime e di mercati da conquistare” (Peroncini 34).

Per l'Italia l'impresa coloniale nel Corno d'Africa comincia ufficialmente e militarmente nel 1885 in Eritrea e finisce nel dicembre 1941, quando le ultime sue truppe, scacciate dagli inglesi e dai partigiani etiopi, sono sconfitte. Questo significa la fine dell'Africa Orientale Italiana. Poi, nel 1943, anche la Libia cade definitivamente nelle mani degli avversari britannici, mentre la Somalia, dal 1950 fino al 1 luglio del 1960, è stata governata dall'Italia come Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia, fatto ignorato dai più. Ma cosa accade dopo del rapporto tra

Italia e Somalia e della memoria del colonialismo italiano?

L'ex-presidente somalo Sheikh Mohamud, in un'intervista del 2013 (De Leo in "La Stampa" 2013), ricorda che l'ex-colonia Somalia è tuttora un'area d'influenza italiana:

Ancora oggi in Somalia quasi tutte le leggi e gli atti giudiziari su cui si basa il paese nascono da leggi italiane. Alcune di queste sono tuttora redatte in italiano. Anche il settore della sicurezza era stato impostato dagli italiani, perciò ci sono molte somiglianze fra l'apparato di sicurezza somalo e quello italiano. Le leggi amministrative, finanziarie, regolamentari sono simili a quelle italiane [...]
Dopodiché c'è anche un'integrazione economica. Oggi in Somalia ci sono molte proprietà che appartengono agli italiani o al governo italiano. Insomma questa relazione, come ho detto, dura da più di un secolo e l'Italia è oggi nella posizione migliore per poter aiutare la Somalia, perché le persone che conoscono meglio la situazione somala sono gli italiani.

In quest'intervista, il presidente Sheikh ricorda anche che la costituzione somala è in parte ancora scritta in italiano e ciò è molto significativo. Anche durante i 20 anni di dittatura di Siad Barre (1969-1991), l'Italia è in buoni rapporti diplomatici, politici e economici con la Somalia (Veronese in "La Repubblica" 1985). Nel 1985, quando scoppia la guerra tra la Somalia e l'Etiopia, il Ministro della Difesa del regime afferma che l'Italia ha una responsabilità storica "di assumere la difesa del [...] Paese" (Ivi). La dipendenza della Somalia dall'Italia sembra ancora oggi un dato di fatto. Il sito infomercatiesteri.it ci informa che "l'Italia è impegnata [...] nel contrasto al terrorismo internazionale di matrice jihadista e nella lotta ad attività criminali transnazionali (pirateria e immigrazione clandestina). L'impegno italiano nel settore della sicurezza in Somalia si sostanzia inoltre nel supporto dalle forze del contingente AMISOM (African Union Mission in Somalia), impegnate nella stabilizzazione del paese e nel sostegno alla ricostruzione dell'esercito nazionale e delle forze di polizia somale".

1.4 La memoria andata persa

Noi siamo un paese senza memoria. Il che equivale a dire senza storia. L'Italia rimuove il suo passato prossimo, lo perde nell'oblio dell'etere televisivo, ne tiene solo i ricordi, i frammenti che potrebbero farle comodo per le sue contorsioni, le sue conversioni. Ma l'Italia è un paese circolare, gattopardesco, in cui tutto cambia per restare com'è. In cui tutto scorre senza passare davvero. Se l'Italia avesse cura

della sua storia, della sua memoria, si accorgerebbe che i regimi non nascono dal nulla, sono il portato di veleni antichi, di metastasi invincibili, imparerebbe [...] che i suoi vizi sono ciclici, si ripetono incarnati da uomini diversi ma con lo stesso cinismo, la medesima indifferenza per l'etica, con l'identica allergia alla coerenza, a una tensione morale (Pasolini 87).

Per l'Italia, la perdita della memoria storica si colloca all'inizio del dopoguerra. La memoria coloniale italiana, insieme a quella che riguarda il fascismo, è stata contorta. Se in ambito neofascista si è operata a dare al fascismo italiano un volto umano, “dalla variegata area politica che è ormai invalso definire anti-fascista” (Lupo cit. in Focardi 183), da quelle “pluralità di matrici allora convergenti” (Focardi 180), si è costruita “una memoria patriottica della Resistenza” (Focardi 190), vale a dire una memoria nazionale incentrata sulla vittoria del popolo italiano sul nazifascismo. Inoltre, il senso d'appartenenza al gruppo dei vincitori (cfr. DelBoca, Focardi) è stato rinvigorito con l'assoluzione da parte della comunità internazionale – dopo la Seconda guerra mondiale – per i crimini di guerra compiuti. Per l'Italia, non c'è stato un processo di Norimberga. Nel 1951, “[t]utti i procedimenti a carico dei presunti criminali di guerra italiani registrati nelle liste delle Nazioni Unite (tra loro Pietro Badoglio², Rodolfo Graziani, Alessandro Pirzio-Biroli, Emilio De Bono, Alessandro Lessona e altri) per i crimini commessi durante la campagna di conquista dell'Etiopia e della Libia e durante l'occupazione militare della Jugoslavia e della Grecia vengono archiviati” (Branchi cit. in Bianchi&Scego 145-146). Per di più, il governo italiano non ha mai dato seguito alle domande di estradizione di italiani ricercati per crimini di guerra contro civili, da parte della Jugoslavia, della Grecia, dell'Etiopia, dell'Albania, della Francia e dell'Unione Sovietica (Focardi 149), o da parte dell'Inghilterra o degli Stati Uniti. Il silenzio che ha seguito quel momento ha contribuito “a salvaguardare lo stereotipo del “bravo italiano”” che si oppone a quello del “cattivo tedesco” (151). Inoltre, vengono accentuate le radici cristiane dei “bravi italiani” che si oppongono al neopaganesimo nazista, anche all'interno delle correnti maggioritarie della stessa cultura neofascista (Focardi 181). In tal modo si è creato “un mito identitario, autogratificante e autoassolutorio” (ibidem: 180) che è servito non solo ad assolvere l'Italia dalle barbarie compiute durante la guerra, ma anche da quelle compiute durante l'intero periodo coloniale. Nel dopoguerra, questo mito è anche servito a promuovere l'idea dei meriti umanitari degli italiani nelle loro colonie (181) che gli erano stati sottratti dagli alleati: “[l]'elogio del presunto colonialismo “dal volto umano”” è servito “alla classe dirigente,

² Pietro Badoglio, comandante di spedizione durante la conquista d'Etiopia e poi Viceré d'Etiopia prima di lasciare il posto a Graziani, uno dei firmatari del *Manifesto della razza*, è stato nominato Capo del Governo dopo la caduta di Mussolini e poi, anche del primo governo post-fascista, fino al giugno del 1944.

compresa gran parte della sinistra antifascista, per il mantenimento della sovranità sulle colonie prefasciste (Libia, Eritrea, Somalia) (Focardi 181).

All'Italia del dopoguerra era stato imposto un governo che poteva tener testa al bolscevismo. Tra Piano Marshall, *boom* economico e lotta sociale, in Italia le colonie e i crimini di guerra sono stati cancellati dalla memoria *nazionale*. Una svolta in questo processo sono stati gli studi avviati da storici come Angelo Del Boca, Giorgio Rochat, Teodoro Sala e Enzo Collotti che, a partire dagli anni '70, si sono impegnati a portare in superficie le pagine oscure del passato nazionale (Focardi 187): “i massacri nelle colonie, la politica razzista del fascismo contro slavi, africani e ebrei [...], le pratiche di guerra contro civili, le deportazioni di massa di uomini, donne e bambini, la questione dei mancati processi” (Focardi 187). Nei loro saggi, hanno “sgretolato buona parte dei tasselli che formavano il mito del “bravo italiano”” (187). Focardi nota che tuttavia questi loro studi e quelli della nuova stagione storiografica della metà degli anni '90 hanno avuto “flebili effetti sull'opinione pubblica” (Ivi). Questo si potrebbe spiegare con il fatto che, da una parte, “i giornalisti sostituiscono gli storici e [che] i giornali prendono il posto dei libri come fondamento di verità dell'accaduto” (Isnenghi 564-565 cit. in Pivato 26) e, dall'altra parte, sociologi e storici, data la loro esclusione dai dibattiti televisivi contemporanei, rimangono confinati dentro un ristretto spazio specialistico (Pivato 25-27). “Il libro o la rivista, per citare due fonti tradizionali di comunicazione storica, sono ormai soppiantati dal ritmo e dalla velocità di una comunicazione alla spasmodica ricerca della notizia”. La storia, semplicemente, non fa “notizia” (Pivato 26). Di fronte ai vuoti di memoria, Focardi segnala la necessità di una maggior conoscenza della Storia e il canale il più adatto per venire incontro a questo scopo è sicuramente il sistema scolastico. “È doveroso che gli studenti conoscano Sant'Anna di Stazema e Monte Sole, come Auschwitz e le foibe, ma dovrebbero sapere anche che cosa rappresentano Domenikon e Raab, per non dire di Debra Libanos in Etiopia” (Focardi 192), i numerosi campi di concentramento in Libia e nel Corno d'Africa, come quello di Danane. Come Goebels o Göring, anche Rodolfo Graziani o Mario Roatta dovrebbe essere nomi noti di uomini colpevoli. Possiamo aggiungere che questo può essere veicolato anche tramite la promozione delle opere storiche, della letteratura e della critica letteraria di autori e autrici che trattano questi temi. “Anche così si costruisca una memoria europea fondata sull'etica della responsabilità e aperta alla dimensione globale e multietnica delle società in cui viviamo, al di là di una memoria nazionale finora centrata su se stessa, vittimista e autocelebrativa” (Focardi 192).

Se la storia coloniale è stata respinta nelle tenebre della memoria, in realtà, “è stata essenziale nella costruzione di un'identità nazionale, di concetti come quelli della razza e di immaginari che giustificano la politica espansionista” (Ben Ghiat e Fuller 1). Tanti italiani ignorano che

l'italianità si è costruita – e si costruisce tuttora – proprio nel modo di rapportarsi all'Africa e agli africani e ai non-europei in generale.

1.5 L'immaginario coloniale

Con l'avvio dell'espansionismo italiano, “lo Stato italiano entra in prima persona nella formazione della coscienza coloniale”, con interventi di “stampo propagandistico”, volti a far sì che “le rappresentazioni dell'Africa e delle imprese coloniali dell'Italia servano a “mobilitare” la società interna” (Triulzi 169). Con la messa in contrapposizione tra l'Italia e la rappresentazione fittizia dell'Africa, i governi coloniali cercano di promuovere l'identità nazionale unitaria (Ivi).

Se con l'unificazione l'alterità viene proiettata dal Piemonte in via d'industrializzazione sul Sud rurale e tradizionalista, con il colonialismo, l'alterità passa da quella interna a quella esterna. Ossia sono gli africani dell'Etiopia, dell'Eritrea, della Somalia, e poi, della Libia, ad essere percepiti come estranei ai valori della nazione italiana (Ivi). Fondare una colonia è stata inoltre un'occasione per l'Italia per suscitare il mito della virilità fecondatrice e svegliare giovanilismo e amore per la *patria* (Passerini in Stefani 10), che ha poi trovato nel fascismo la sua massima espressione. “Durante il ventennio fascista [...], la macchina della propaganda ha fatto amplissimo ricorso ai mass media, rafforzando una serie di miti (razza, romanità, giovinezza, guerra, per citarne alcuni) funzionali al discorso del regime” (Camilotti 17). Ponendo l'enfasi sulla “perpetua gloria di Roma”, la propaganda eugenica di quegli anni ha contribuito alla “diffusione e l'affermazione dell'idea che fosse auspicabile, anzi necessario, lottare per rendere la razza *italiana* una grande razza” (Maiocchi 61). Dagli scritti degli studiosi della medicina sociale, gli italiani venivano persuasi di essere “un gruppo umano in via di perfezionamento, diverso dagli altri e destinato a superare gli altri per i propri caratteri psico-fisici” (Maiocchi 61).

A chi parte per le colonie vengono promesse terre, ricchezze e donne disponibili. Secondo il mito coloniale, in Africa, si vive da padrone, per cui tutto è permesso. Per il “maschio colonizzatore, l'intera Africa si presenta come [...] un territorio fortemente sessualizzato, in cui convivono una sessualità disinibita e i rischi che attentano alla purezza della sua discendenza” (Passerini in Stefani 10). In un clima di maggiore libertà sessuale, si affacciano sfruttamento e abusi sessuali su uomini, donne e bambini (cfr. Stefani), mentre al mito della sessualità sfrenata della donna africana, si oppone l'orrore per il meticciato. Di fronte a questa contraddizione, il regime finisce

con la proibizione dei rapporti coniugali o di concubinaggio tra colonizzatore e sudditi coloniali e, per venire incontro ai bisogni primari dei suoi uomini, promuove e organizza “la prostituzione di donne inviate dall’Italia” (Passerini in Stefani 7).

All’epoca del razzismo biologico, l’Africa era un luogo “dove doveva realizzarsi la virilità al più alto grado” (Passerini in Stefani 7), cioè dove “l’uomo nuovo” doveva dar prova della sua assoluta superiorità non solo razziale, ma anche sulla stessa Natura. Nel 1934, Vittorio Tedesco Zammarano è stato premiato dal regime per la messa in scena di un tale protagonista, prototipo della razza italica, nel suo romanzo coloniale *Aznagò non pianse*. L’immaginario coloniale elaborato durante l’Italia fascista, sostiene Triulzi, è stato talmente diffuso e plasmato nella coscienza collettiva che non si è estinto con la caduta del regime³ (179). D’altro canto, la creazione di un immaginario coloniale non è soltanto da attribuire alla “concreta politica coloniale” (Labanca 1988: 53-54), ma ha origini “ancestrali” (54) . “Il caso dell’Italia chiarisce bene questo aspetto perché, sebbene il paese abbia acquisito molto tardi dei possedimenti coloniali, il fascino dell’esotismo africano era un elemento già molto radicato nella cultura popolare, e deriva non solo dalle relazioni effettivamente intrattenute con i paesi dell’Africa mediterranea, ma anche dalla diffusione di un ricco immaginario a proposito della realtà, ignota e misteriosa, dell’Africa nera” (Labanca 1996 in: Stefani 90). Consideriamo dunque questo misconoscere l’Altro e gli stereotipi ancestrali come già radicati nella cultura italiana precoloniale e che “l’enfatizzazione della diversità è stata, ed è tuttora”, una delle matrici culturali fondamentali del razzismo (Maiocchi 61). Proprio perché non siamo ancora riusciti a identificarli, i fantasmi coloniali continuano a vivere nel nostro inconscio, così come è spesso ignorato il fatto che il dominio economico, politico e militare dell’Occidente sulle ex-colonie implica la subordinazione degli ex-colonizzati e l’espropriazione delle loro terre e delle loro risorse. A questo punto riecheggia la memoria degli oppressi, che costituisce il succo della nostra ricerca: ritrovare, per l’Italia, le voci di una memoria andata persa al fine di afferrare il presente.

³ Dello stesso avviso Silvia Camilotti e Giulietta Stefani che, attraverso lo studio di romanzi contemporanei ambientati in Africa, dimostrano che gli stereotipi coloniali sopravvivono fino ai giorni nostri.

1.6 La coscienza post- o neocoloniale?

Ricordare, per non ripetere. Affinché non succeda più. Basta con i morti, i trucidati, gli assassinati.

Basta con le torture, le violenze, gli stupri.

Basta sottomettere i popoli, basta ricattarli.

Tutto questo era memoria.

Ma non tutte le memorie, lo stavo scoprendo con il tempo, avevano lo stesso trattamento.

C'erano memorie di serie B e serie C. Memorie che nessuno voleva ricordare, perché troppo scomode, troppo vere (Scego in cit. 16-17).

L'Italia non è stata coinvolta in un processo di decolonizzazione e, di conseguenza, gli italiani non hanno avuto l'opportunità di essere i testimoni dei movimenti anticoloniali svolti nei paesi da loro colonizzati, né l'accesso agli scritti rivelatori di quei poeti e intellettuali neri, come un Fanon o un Césaire, con i quali entrare in “dialogo”. D'altronde, certe opere in Italia non sono trasmesse, film come *Il Leone del Deserto*, del regista siriano Mustapha Akkad, uscito nel 1981, vengono censurati per anni o documentari come *Fascist Legacy* del regista Ken Kirby prodotto dalla BBC nel 1989, è stato acquistato dalla RAI ma mai mandato in onda.

Ripetiamo che, tuttavia, grazie a cittadini, studiosi, autori e autrici “impegnati” e a traduttori motivati, il panorama interculturale cambia d'orizzonte. Ora, per esempio, Fanon e Césaire sono accessibili anche in italiano⁴. Benché questi autori non siano originari delle ex-colonie italiane, la loro voce dà forma a un pensiero critico e un'analisi rigorosa dei meccanismi d'oppressione coloniale e razziale. Ci saranno dunque utile per rispondere a determinati problemi che incontreremo nella nostra analisi storico-letteraria e per definire certi termini come per esempio “decolonizzazione”.

Decolonizzare, secondo Fanon, non vuol dire solo liberarsi dall'oppressione in senso fisico. Prima di tutto, bisogna decolonizzarsi. Per Fanon, se il soggetto coloniale desidera essere libero deve “uscire dal proprio corpo storico”, cioè il colonizzato deve liberarsi dal proprio stato d'inferiorità, inflitta e mantenuta dall'Occidente: “L'infériorisation est le corrélatif indigène de la

⁴ Le opere di Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952) e *Les damnés de la terre* (1961), e, *Discours sur le colonialisme* (1955) e *Discours sur la négritude* (1987) di Aimé Césaire sono state tradotte in italiano di recente e pubblicate tra il 2010 e il 2015.

supériorisation européenne. Ayons le courage de le dire: *c'est le raciste qui crée l'infériorisé*" (Fanon 1952: 90).

L'indigeno, che era stato ritenuto senz'anima agli inizi delle conquiste coloniali, di seguito è stato schiavizzato e vittima di genocidi. Nel mondo delle idee e delle forme, il razzismo – una volta diventata logica – ha dato vita a realtà terrificanti. Dei suoi effetti, siamo gli eredi. Dei suoi effetti, secondo Fanon, i colonizzati devono cercare di sbarazzarsene. Dei bianchi, poi, non se ne preoccupa più di tanto: “Si quelqu'un à intérêt, pour sa santé psychique, à “affronter sa propre histoire”, c'est bien les Occidentaux. Mais, comme le dit Fanon, c'est leur problème. Il n'y a pas de mission nègre de rédemption de l'Occident” (Tobner in Diop, Tobner&Verschave 59).

Fanon, psichiatra di professione, affronta “la situazione nevrotica” in cui si trovano le persone colonizzate, mantenute in uno stato d'inferiorità dalla stessa società a cui aspirano di appartenere o meglio, della quale desiderano possedere i diritti (Fanon 1952: 100). Come afferma Vinzia Fiorino, “[l]'attualità del pensiero di Fanon è pertanto del tutto evidente [...] Le ragioni del rinnovato interesse verso il suo pensiero vanno senz'altro messe in relazione ai significativi processi migratori che in questi ultimi anni hanno visto riemergere antichi e beceri razzismi, afflati umanitari, inquietanti silenzi, insulsi balbettii” (Fiorino in Fanon 1952 trad. it.: II; cfr. Siebert 2012, Mellino 2013).

La nostra tesi risente dell'urgenza di agire contro la distorsione della realtà storica regnante in un momento della storia in cui l'ideologia razzista torna a farsi viva. In Italia, numerose aggressioni razziste sono state registrate negli ultimi decenni, talvolta fino all'uccisione di migranti come atto di puro odio verso i “negri” e gli “stranieri”. Vittime come Ahmed Ali Giama, Samb Modou, Diop Mor, Emmanuel Chidi Namdi, Sacko Soumali... o ancora, i carnefici come Luca Traini, chi li ricorda? “È scomodo per l'Italia ammettere di essere stata razzista. È scomodo ammettere che il razzismo di oggi ha forti radici in quello di ieri. È scomodo ammettere che si è ultimi anche nel prendersi le proprie responsabilità” (Scego in Bianchi&Scego 107).

1.7 Il nostro corpus

Oggi, in e per l'Italia, una scrittrice come Igiaba Scego fa eco alle riflessioni di pionieri come Fanon o Césaire. In lei, troviamo una voce dello stesso loro calibro, incentrata sul caso italiano. Scego, nata in Italia da genitori di origini somale, fa risorgere la voce di chi si trova confrontata

con la doppia appartenenza culturale, ovvero la voce critica della seconda generazione di migranti. Scego è da considerare una figura prominente nell'ambito della letteratura postcoloniale italiano e il suo romanzo *Adua* (2015) costituirà una parte importante della nostra tesi (2.2, 3.2, 3.5).

Un'altra autrice che desta un particolare interesse è Erminia Dell'Oro, nata in Eritrea da genitori italiani. Anche in Dell'Oro spunta la questione della doppia appartenenza culturale che però si accentua diversamente. In *Il mare davanti* (2016), che affronta la questione migratoria (2.1) e il legame tra l'Eritrea e l'Italia (3.1., 3.4, 3.7), incontreremo la voce critica della seconda generazione di "insabbiati", cioè di quegli italiani che nella colonia hanno trovato la loro "seconda patria".

Tramite l'analisi di *Il mare davanti* e *Adua*, che rendono visibile la realtà degli esuli e dall'altra parte e che rievocano il passato coloniale, cercheremo di affrontare la decolonizzazione come processo inter- e crossgenerazionale e inter- e crossculturale.

In seguito, prenderemo in esame due opere africane: *The Conscript* (2012), traduzione inglese del romanzo dell'eritreo Hailu Gebreyesus *Una Storia. Hade Zanta* – scritto in tigrigna nel 1927 e pubblicato per la prima volta nel 1950 – e di *Le livre du camp d'Aguila* (2014), che raccoglie il poema di Rajab Abuhweish Al-Manifi⁵ – trascritto negli anni Trenta e tradotto dall'arabo in francese da Kamal Ben Hameda – e varie testimonianze di sopravvissuti dell'omonimo campo di concentramento italiano in Libia.

In *The Conscript*, Hailu Gebreyesus, "che anticipa pensatori della metà del secolo XX come Fanon e Césaire" (Negash XI), ci rende partecipi dell'esperienza di un ascaro e del clima politico nell'Eritrea degli anni Venti. Come nel romanzo di Igiaba Scego, ritroviamo il ruolo ambiguo di chi è sottoposto al dominio coloniale e contemporaneamente strumentalizzato da esso per reprimere i colonizzati (Negash XII). *The Conscript* è "il primo romanzo della storia letteraria eritrea" e uno dei primi romanzi scritti in lingua non-coloniale (Negash XII). Grazie all'impegno del suo traduttore il professore Ghirmai Negash, per la prima volta una traduzione affidabile del romanzo è giunta a noi in lingua occidentale. Lo stesso vale per *Le livre du camp d'Aguila* (2014) che dà espressione alle voci inedite delle vittime del colonialismo italiano e riporta alla luce l'esistenza di campi di concentramento italiani, ancora prima della Seconda guerra mondiale (3.6). L'essenziale per noi, nel poema di Al-Manifi, è di scoprire la verità per quanto riguarda

⁵ In francese Abuhweish è chiamato Rajab Bou Houaiche Al-Mnefi. Nella bibliografia facciamo riferimento al nome francese.

l'esperienza coloniale italiana in Libia e di ricostruire la storia, anche tramite i sentimenti e i traumi di chi ha subito gli abusi del potere coloniale, così come le prospettive presenti nei due romanzi contemporanei che abbiamo scelto per la nostra analisi potranno aiutarci a collegare il passato coloniale al presente e ridefinire il carattere neocoloniale della società in cui viviamo.

Proponiamo di seguito una serie di riflessioni sugli stereotipi e sui miti coloniali ancora presenti nella cultura italiana contemporanea e sul modo di rapportarsi agli extraeuropei.

Capitolo 2: Letteratura postcoloniale

2.1 Erminia Dell'Oro: *Il mare davanti. Storia di Tsegehans Weldelessie.*

2.1.1 Contestualizzazione storica

Dell'Oro ha raccolto e trascritto la testimonianza di Ziggy⁶, un giovane eritreo nato a Asmara, che racconta il suo arduo percorso di vita in un clima politico e in un contesto storico che teniamo a contestualizzare brevemente e in modo più concreto rispetto al romanzo.

L'Eritrea, che una volta fu chiamata “la colonia primogenita”, ha una storia a parte e, dal punto di vista dei *postcolonial studies*, siamo curiosi e desiderosi di sapere qual è stato il suo destino.

Dopo una lunga guerra di guerriglia contro l'Etiopia che durò trent'anni – la guerra la più lunga tra nazioni africane nella storia moderna – l'Eritrea si vede finalmente liberata dal dominio straniero. Con la disfatta dell'Etiopia, nel 1992, gli eritrei mettono fine alla loro lunga storia coloniale, inaugurando la propria indipendenza un anno dopo, nel 1993. Tuttavia, il sogno della libertà si vede presto frantumato con il conflitto alla frontiera con l'Etiopia, nel 1998. Iniziata la “guerra per i confini”, il governo costringe uomini e donne a un servizio militare “a tempo indeterminato”, trasformando il governo di carattere sociale in un regime dittatoriale e militarista. Chi non obbedisce in maniera assoluta è sottoposto a una dura repressione di Stato che ora è esclusivamente – e contraddittoriamente – perpetrata dai connazionali. In un rapporto del 2016 Amnesty International stima che l'Eritrea conti intorno ai dieci mila prigionieri politici.

2.1.2 Ziggy, la dittatura e le frontiere

Ziggy – insieme a tanti altri – si vede imprigionato a varie riprese, senza processo e senza condanna precisa, in strutture penitenziarie che hanno tutte le sembianze di campi di concentramento.

Ziggy – non senza rischiare la vita – riesce a fuggirne e, ricercato, diventa clandestino. Una sola visita alla casa materna potrebbe essere fatale, non solo per lui, ma anche per i suoi famigliari.

Per Ziggy, non c'è via di scampo. Non gli resta altro che lasciare tutto e fuggire. Fuggire lontano.

⁶ Ziggy è il soprannome occidentalizzato di Tsegehans Weldelessie.

Il suo è il tragico destino dei tanti profughi. In un resoconto della loro fuga, del loro “viaggio” per e dentro l'Europa, *Il mare davanti* riflette l'attuale situazione neocoloniale: l'oppressione della classe subalterna africana, i flussi migratori, le disuguaglianze nei rapporti nord-sud e la problematica esistenza delle frontiere, causa di tanti morti.

Erano trecentosessanta gli uomini, le donne e i bambini naufragati vicino all'isola di Lampedusa, la maggior parte arrivava dall'Eritrea.

Sembra di sentire ancora le loro voci, e le voci di tanti altri esuli morti nei deserti, in mare, nelle carceri, o aggrappati sotto i camion, nascosti tra le merci. Voci di chi chiede di esistere nella memoria dei vivi (6-8).

Dell'Oro porta i migranti, o meglio: gli invisibilizzati di oggi nel mondo letterario e richiama quelli che sono morti a esistere nella memoria dei vivi. *Il mare davanti* ci ricorda il fatto che la loro non è una semplice morte accidentale e naturale, conseguenza di un'impresa avventurosa, bensì una morte politica, esattamente come le loro condizioni di vita corrispondono a una realtà politica.

Nell'Europa contemporanea, l'ideale di uguaglianza, “inteso come idea-forza, valore trainante che mantiene una distinzione fra politiche di destra e di sinistra”, è stato “relativamente abbandonato” (Tabboni 81). La sofferenza dei migranti ormai fa parte del paesaggio (cfr. Citton) e, oltre al razzismo o alla discriminazione culturale, “spesso è proprio la [loro] povertà a generare il rifiuto e il mancato riconoscimento che la maggioranza esprime nei [loro] confronti” (Tabboni 80).

2.1.3 I clandestini

Il mare davanti dà un volto umano ai clandestini, i veri *outcast* del secondo millennio – per Citton “la figura emblematica dell'inaccettabile” (29) – che sono costretti a varcare le frontiere nazionali illegalmente, vale a dire non rispettando la legislazione nazionale e comunitaria vigente sulla migrazione, e il cui destino è in mano al denaro, alle mafie e ai governi corrotti che li trattano come se fossero merce. Riferirsi alle persone che migrano indicandoli sempre come “clandestini” produce un effetto stigmatizzante e criminalizzante nei loro confronti, promuove l'accettazione della loro persecuzione e della loro subordinazione.

La rappresentazione del clandestino si presta agli interessi di determinate parti politiche che hanno interesse a contrapporre il clandestino al cittadino di una nazione e ciò può determinare una comprensione parziale della sorte degli esuli da parte dei cittadini europei. Chi nella sua vita quotidiana non ha alcun rapporto amicale e reale con i cosiddetti “migranti”, ne recepisce un'immagine influenzata dalla rappresentazione mediatica oppure ideologica che ne viene data.

Essendo scritto “dal punto di vista di un rifugiato”, *Il mare davanti* è da considerare una voce opposta ai discorsi politici xenofobi o polemici o, ancora, alla prospettiva dei mezzi di informazione che sovente si limita alla narrazione dei fatti⁷ di cronaca.

Il mare davanti è un'opportunità per lo spettatore-elettore-consumatore di “entrare in contatto” con i “clandestini”. Dell'Oro rende pubblica la “loro” realtà, troppo spesso ignorata da chi vive rinchiuso nella comodità dei propri privilegi.

2.1.4 No! Non siamo uguali!

Dell'Oro adopera un linguaggio che rende l'esperienza vissuta dall'io-protagonista palpabile e accessibile, anche ai lettori più giovani. Il lettore si rende conto di cosa comporta vivere sotto un regime dittatoriale e di cosa significa fuggire e vivere la paura e la disperazione come una costante, come se la vita fosse un gioco perverso. Le varie tappe nel percorso del giovane eritreo sono segnate da “sofferenze per noi inimmaginabili” (10).

Finalmente, [...] ci diedero dell'acqua per lavarci. La sentivo scorrere sul mio viso incrostato di sabbia, di sudore, segnato dalle punture di insetti, ed era, quella poca acqua, un immenso sollievo [...] dopo ventiquattro giorni di viaggio in cui avevamo oscillato tra la vita e la morte arrivammo a Tripoli. Il sollievo e l'eccitazione durarono poco. Iniziava un'altra drammatica storia (105-108).

Ziggy, sprovvisto di soldi e bloccato in Libia, riesce – del tutto inaspettatamente – a farsi imbarcare su un battello di un trafficante come copilota, per leggere il GPS. Durante la traversata, assistiamo al tormento di chi si trova su una piccola nave stracolma di gente, in balia delle onde. Il viaggio dei migranti è un viaggio all'Inferno, è l'esodo reale di una massa di persone oppresse. Per loro però, sfiniti e affamati dopo giorni di viaggio in mare in condizioni disumane, la prima

⁷ Blob (RAI 3) ha dedicato, contro ogni tendenza mediatica, una serie di video montaggi artistici agli esuli, morti e vivi, che mettono lo spettatore di fronte alla crudeltà e alle condizioni inumane a cui sono sottoposti.

accoglienza è burocratica e sanitaria (impronte digitali e registrazione, test ossei per chi si dichiara minorenne, controllo medico, disinfestazione):

Dopo la felicità e l'eccitazione di essere sopravvissuti all'inferno, subentrò il desiderio del cibo, dell'acqua, e una grande stanchezza, ma dovevamo attendere. Qualcuno ci disse, in inglese, che prima saremmo stati "controllati" [...] Ci presero le impronte digitali, impronte che ci avrebbero costretto a rimanere in Italia, il paese in cui eravamo sbarcati [...].

Un'umanità sofferente affollava lo spazio in cui ci portarono, uno spazio che sembrava una grande gabbia: eravamo in troppi e non c'erano abbastanza strutture. Mi chiedevo dove e quando sarebbe iniziata la mia libertà, il mio ignoto percorso in una nuova vita (121-122).

2.1.5 Lampedusa e Calais

A Lampedusa si svela il carattere mitico dell'Europa. Il regolamento di Dublino, approvato dall'Europarlamento, impone ai migranti di chiedere asilo politico nel primo paese dove sono registrati. I migranti "dublinati" a Lampedusa, sarebbero dunque costretti a costruirsi un futuro in Italia, eppure per la maggior parte degli arrivanti, l'Italia non è la meta. Chi, come Ziggy, tenta di raggiungere l'Inghilterra, eludendo l'obbligo di rimanere entro i confini nazionali italiani, di norma cerca di passare per Calais. Nel corso dell'ultimo decennio si è vista nascere un baraccopoli che – fino all'intervento delle forze dell'ordine francesi nel 2016 che l'hanno rasa al suolo e che cercano tuttora di impedire la rinascita di una nuova – ospitava migliaia di rifugiati originari delle varie zone di conflitto del mondo. Nella zona portuale e nelle dune di Calais i profughi di guerra, nella speranza di riuscire a nascondersi tra le merci dei camion diretti al luogo del loro desiderio (cfr. Fanon), si trovano a vivere come paria: la vergogna della Francia, la vergogna dell'Europa.

Accanto a Lampedusa, anche Calais merita di essere introdotta nella letteratura contemporanea, proprio perché riflette la crudeltà dell'attuale situazione neocoloniale.

"Mio fratello è morto" mi disse un ragazzo etiopico che piangeva in silenzio. "È partito prima di me, si era nascosto su un camion ed è morto soffocato sotto i sacchi"

Erano tante le storie tragiche raccontate in quei campi dove ci aggiravamo come anime perse.

[...] Non sapevo nemmeno io cosa dirgli.

Avevo deciso di tentare ancora la traversata nascondendomi sul retro di un tir, evitando gli errori commessi. Ero già stato merce nel deserto, ora sarei stato merce in Francia, con destinazione Gran

Bretagna. Non sarebbe stata la prima volta in cui avrei messo in gioco la vita; sembra strano, ma ci si abitua anche a questo gioco, assurdo e crudele. Per cercare di vincere, e continuare a vivere (132-133).

2.1.6 CIE

La vita del richiedente asilo politico è una lunga attesa. È l'amministrazione che decide della loro sorte: regolarizzazione o no, ospitati nei centri d'accoglienza o no; e ancora: espulsi o no.

A fine di limitare la presenza dei *sans-papiers* sul proprio territorio, gli stati europei, insieme all'agenzia transnazionale Frontex, forzano i migranti nei centri di detenzione, che in Italia sono definiti “centri di identificazione e espulsione” (CIE)⁸, o ancora, tramite “una politica di partnership euro-africana [...], per cercare di fermarli prima che oltrepassino una delle frontiere europee” (Poutignat&Streiff-Fénart 2).

Stavo girando l'Europa, da un centro di detenzione all'altro. E in ogni centro mi sembrava che l'umanità di quei luoghi fosse la stessa, tutti sospesi nell'attesa di sapere in quale luogo, su questa pianeta di tutti e nessuno, saremmo approdati [...] Kurdi, iracheni, eritrei, etiopi, albanesi, somali, sudanesi, nigeriani, pakistani, anche qua c'era il mondo, nella solita, sfinita attesa di sapere quale sarebbe stata la prossima tappa. Vite vissute e vite da inventare, cercando di non pensare al passato, ma il passato era dentro di noi, con malinconia e spesso con rabbia [...].

“*Dahan, Dahan*” era un conforto incontrarci, figli della stessa terra, la stessa lingua, gli stessi ricordi (140-142).

Fissando lo sguardo sulle ingiustizie che subiscono i profughi, il lettore è invitato a solidarizzare con i più svantaggiati. Uno dei personaggi che incarna questa solidarietà è Katia, una ragazza italo-greca che Ziggy incontra a Calais. Un lume nell'oscurità.

“Ho una buona notizia,” mi disse “ti lasciano uscire”. Dobbiamo compilare delle carte, poi verrai a Londra.”

⁸ La durata del trattenimento, inizialmente di 30 giorni (legge Turco-Napolitano) è via via andata aumentando: dai 60 giorni previsti dalla legge Bossi-Fini nel 2002 ai 180 giorni del «Pacchetto sicurezza» nel 2008. Con il decreto-legge del 23 giugno 2011 n. 89, il termine massimo di permanenza degli stranieri in tali centri è arrivato fino a 18 mesi complessivi. Vedi: “Rapporto sui Centri di identificazione ed espulsione – gennaio 2017”.

www.asylumineurope.org/sites/default/files/resources/cie_rapporto_aggiornato_2_gennaio_2017.pdf

Non mi sembrava vero. Erano trascorsi tre mesi, e mi sembravano anni [...]

“Potrai muoverti per Londra, ma dovrai tornare ogni sera a casa. Poi ti spiegherò tutto” [...]

Katia, assistita da un avvocato, aveva dichiarato la sua disponibilità a ospitarmi e ad assumere ogni responsabilità. E finalmente era arrivata la sentenza dell'Home Office, l'ufficio immigrazione di Londra. Sarebbe stato una bella storia se fossi stato un libero cittadino.

[...] “Speriamo, Ziggy”. L'avvocato dice che ci sono speranze, dobbiamo aspettare”.

Quella parola – “speriamo” – l'avevo sentita pronunciare in tutto il mio percorso di vita (142-143).

2.2 Igiaba Scego: *Adua*

2.2.1 *Adua*, una donna matura di origine somala

Adua, “ti ho dato il nome della prima vittoria africana contro l'imperialismo. Io, tuo padre, stavo dalla parte giusta. E non devi credere il contrario [...] Io [...] combattevo con i giusti. Dentro il tuo nome c'è una battaglia, la mia...” (49).

L'io-protagonista, *Adua*, racconta la sua vita e quella del padre all'elefantino di Bernini in piazza Santa Maria sopra Minerva, a Roma: “Lo sai, io ho bisogno di te [...] Sai ascoltare. Ho bisogno di essere ascoltata, altrimenti le parole si sciolgono e si perdono” (11).

Adua è la voce della prima generazione di migranti africani – ossia delle persone che vivono in Italia dagli anni '70. Tramite *Adua*, Scego chiede al lettore di ascoltare la voce di una donna nata e cresciuta in Somalia, ma diventata adulta a Roma, dove vive da quasi 40 anni: “ “Guarda la negra, parla da sola” dicono i passanti e ci indicano” (11).

Ora che ha ritrovato l'atto di proprietà della casa paterna, nella città somala Magalo, *Adua* riflette se tornare a vivere in Somalia o meno, come Lul, la sua carissima amica. Per chi si è estraniata dal paese d'origine e ha imparato a apprezzare il paese d'accoglienza, anche se continua a essere percepita e a percepirsi come una straniera, non è facile decidere dove sentirsi a casa.

E se la raggiungessi davvero? La valigia è pronta, non l'ho mai disfatta.

È pronta dal 1976. Dovrei prenderla e poi caricare il mio stanco corpo su un aereo per Ankara e da lì volare dritta dritta verso Mogadiscio.

Ma sto sognando a occhi aperti.

Ieri ho incontrato sul tram una ragazza. Era nera, rasata e con le cosce grosse [...] Mi fissava fin dalla stazione Termini. Ero infastidita dal suo sguardo puntuto. Avrei voluto voltarmi e dirle “Basta”.

Mischiare la lingua madre all'italiano di Dante e fare una di quelle belle scenate che vivacizzano il viaggiare sui mezzi pubblici a Roma [...] Ma poi la ragazza è stata furba. Mi si è avvicinata lentamente e [...] mi ha sparato la sua domanda: “Sei Adua, vero? L'attrice? Io l'ho visto il tuo film [...] Lo sai che fai impressione?”

Ero sgomenta.

Il mio film? C'era davvero qualcuno che si ricordava ancora di quel film (12)?

Adua? Chi è questa donna? Qual è la sua storia?

Orfana di madre, Adua è cresciuta con il padre. Un giorno, quando Adua è ancora ragazza si presentano due italiani, una coppia, che le promettono un ruolo in un film. Lei desidera una vita migliore e acconsente, ma la realtà a cui sarà presto sottoposta è tutt'altra di quella che sognava.

“Mi hanno tolto da quel buco di Magalo, mi fanno fare un film come Marilyn, mi vogliono bene.”

Pensavo allora.

E più avevo voglia di dire di no, più tracannavo quei bibitoni osceni perché la mia testa si rifiutava di mollare quella Elo che mi avrebbe reso famosa come Marilyn.

“Se te ne vai, la parte la daranno a un'altra” mi diceva la mia testa che calcolava ogni sacrificio tollerabile per essere Marilyn.

Sapevo che miravano al mio corpo.

Non ero così ingenua.

Sapevo che prima o poi avrei dovuto pagare quella tassa.

Un'amica mi aveva preavvertito.

“Ti chiederanno il tuo corpo. Gli italiani con mia nonna hanno fatto così. Non credo che questi siano così diversi, sai? Devi solo capire se vuoi pagare questo prezzo o no.”

Per diventare Marilyn avrei pagato qualsiasi prezzo.

O almeno così pensavo allora.

Non sapevo che mi avrebbero preso tutto. Anche la dignità (122).

Non come Marilyn Monroe, ma sotto il nome di Elo, Adua sarà sfruttata; non come diva, ma come attrice pornografica non consenziente. Da una parte, la giovane somala diventa una donna-oggetto che, in quanto proprietà dei suoi padroni, sarà effettivamente brutalizzata, mentre dall'altra parte, tramite la rappresentazione visiva, diviene una donna-immagine che fa resuscitare una figura emblematica dell'epoca coloniale: la Venere Nera. Se Marilyn Monroe può essere

percepita come l'icona della femminilità moderna, Elo lo può essere della femminilità africana nell'immaginario coloniale.

Il nome di Elo non è stato scelto per caso. È il nome della madama del capitano Ettore Andriani, il protagonista del romanzo coloniale *Femina Somala* (1933) di Gino Mitrano Sani. Se la Elo di Mitrano Sani non serve ad altro che a soddisfare le esigenze sessuali dell'ufficiale italiano ed è considerata da lui come un essere incapace di usare la ragione, per converso, l'Adua di Scego, che parla e ragiona in prima persona, mostra l'immaginario coloniale da un'altra prospettiva. In Adua, si ha l'opportunità di guardare dal punto di vista della Venere Nera: non è più la rappresentazione dominante e monologante dell'uomo colonizzatore a rinvigorire gli stereotipi coloniali sul conto della donna nera, bensì è l'accentuazione della sofferenza di lei all'interno del rapporto di dominazione a essere al centro dell'attenzione. La storia di Adua svela "il potere che ha la comunicazione visiva di condizionare e asservire gli uomini" (Acquarelli 208) e mette in evidenza la dicotomia tra la rappresentazione dell'Altro e la realtà intima del soggetto fotografato o filmato.

D'altronde, Adua e Elo sembrano esistere in un universo parallelo: sono ambedue donne sradicate dal loro ambiente sociale originario per essere ridotte al ruolo di serva-concubina, inserite in ciò che si presume essere due epoche distinte: dopotutto però, il clima culturale non è del tutto cambiato data la continuità storica tra il coloniale e il neocoloniale al riguardo della subalternità delle donne originarie delle colonie.

Anche il padre del regista si era comprato una donna nera "durante la campagna d'Africa" (119). La subordinazione di Adua, secondo la logica coloniale, rientra dunque nella normalità. Per converso, la sua resistenza contro questa sua subordinazione è la continuità di una lotta secolare dei colonizzati per sottrarsi al dominio dei bianchi (cfr. Fanon), intesa più specificatamente come lotta contro l'assimilazione culturale.

Con le vicende di Adua, tornano alla superficie le vecchie trame "di quella tradizione, che da Colombo in poi, erotizza lo spazio geografico che il colonizzatore va conquistando" (Poidimani 34) e che hanno favorito "la diffusione di un'idea dell'Africa come di un territorio in cui tutto era lecito". Durante il colonialismo, le rappresentazioni erotiche e pornografiche delle donne africane "hanno veicolato una reificazione della donna africana che dall'invenzione di una sensuale disponibilità porta alla legittimazione dei crimini sessuali" (Poidimani 39). Ancora oggi, persone come Adua ne sono vittime.

Adua-Elo appare come la trasposizione evoluta dell'immaginario coloniale, la versione

contemporanea delle madame rappresentate sulle cartoline coloniali. Indubbiamente, per i pornofili degli anni '70, è “un oggetto raro [...] che sembra emergere da un paradiso terrestre” (Acquarelli 194). Mostrarla virtualmente in possesso all'uomo bianco, rappresenta per lui la realizzazione ultima dell’“*utopia dell'Altro*” (ivi).

Adua all'epoca delle riprese, in perfetta sintonia con la retorica coloniale, è vergine. Per di più, è una vergine infibulata.

Mai nessuno l'ha toccata e ora, in cambio del mito del successo e pagata qualche lira, deve fingere la sua “sensuale disponibilità”. Scego mette in scena il carattere sadico che possono avere i rapporti sessuali coloniali che in Italia sono state raramente contestate, tanto dagli uomini quanto dalle donne.

Il fatto che il regista di Adua sia una donna mette al centro dell'attenzione la posizione delle donne italiane al riguardo di questa vicenda storica: la regista osserva in silenzio il marito far perdere la verginità al loro trofeo e non si oppone. Anzi, la regista, da donna emancipata, agisce volontariamente e partecipa coscientemente alla violazione di Adua. Sia colei che osserva che colui che esegue sembrano essere corresponsabili dello sfruttamento sessuale della ragazza africana. Questo è particolarmente interessante perché mette sotto la lente non solo la prepotenza maschilista nei rapporti di dominazione sessuale coloniali, ma anche il ruolo “passivo” delle donne occidentali.

Questa messa in scena esplicita la diversità tra la regista – donna italiana emancipata – e Adua, ragazza somala indifesa. L'oppressione che subisce la ragazza somala è di tipo (neo)coloniale, mentre la donna italiana si posiziona ideologicamente dalla parte dell'uomo (neo)colonizzatore e virilista. Nella gerarchia sociale, Adua e la regista occupano un posto chiaramente diverso.

In Adua, la questione di genere si complica: mostra che la storia e l'esperienza del sessismo non sono identiche per tutte le donne (Dorlin 84) e che le donne possono essere suddivise in varie categorie sociali. Adua subisce oppressioni e discriminazioni che una donna occidentale e privilegiata non vive. Non subisce soltanto il sessismo, ma da donna nera, povera, socialmente e, all'inizio del suo percorso migratorio, anche linguisticamente isolata, subisce anche il razzismo e il classismo, che sono forme di oppressione intrinsecamente legate tra di loro.

Per concettualizzare l'interazione tra genere, razza e classe, nell'ambito del femminismo afro-americano, Kimberley W. Crenshaw ha proposto nel 1989 il concetto di “intersezionalità” (Dorlin 81). La storia di Adua, come esempio di percorso individuale, mostra appunto l'intersezione tra i vari tipi di oppressione che soffrono coloro che potrebbero costituire in Italia un'entità politica collettiva specifica: le afro-italiane, e apre nuove possibilità di sviluppo per la comprensione delle

forme di dominazione che può vivere in Italia una donna proveniente dalle ex-colonie. Mettendo in scena il classismo tra donne e la discriminazione razziale che le donne nere possono subire, Adua punta l'attenzione su ciò che più generalmente è trascurato nell'ottica del femminismo delle donne bianche (Crenshaw 148, Dorlin 84, cfr. Hooks, Davis, Lord). Tradizionalmente le femministe bianche si concentrano principalmente sulla questione del sessismo che subisce "un certo tipo di donna" in un dato contesto, ma che diventa per loro un modello universale, cioè quello delle donne bianche di classe media (Dorlin 85). Nel contesto (neo)coloniale somalo-italiano, Adua permette di prendere in considerazione anche i criteri del black feminism che in Europa cominciano a diffondersi lentamente nell'ambito accademico dei gender e postcolonial studies e, più generalmente, nel movimento femminista delle donne "razzializzate".

Quando scopre che Adua è infibulata, la regista non prova "nessuna tenerezza", "nessun tenerume molle [...] per la femina sua" (Mitrano Sani 29). Nel brano che segue, echeggiano le voci dei massimi autori della letteratura coloniale degli anni '30, come Gino Mitrano Sani e Vittorio Tedesco Zammarano, che – seguendo le direttive del regime fascista – si distanziavano dall'esotismo e dall'idea di un rapporto coniugale e amoroso con le madame, ancora presente nella letteratura coloniale degli anni Venti :

"Amore?" mi apostrofò lei. "Che parola inutile."

Non serve l'amore, stupida. Bastano un paio di forbici per aprirti. E poi finalmente Arturo ti potrà assaggiare."

[...] E fu così che in quella notte strana di notte di maggio fui sverginata da un paio di forbici (124).

Ma cos'è "la ragazza se non un corpo preso lì da una tribù della sua giurisdizione, per placare l'astinenza [...]. Non [sono] egli il padrone e ella la schiava?" (Mitrano Sani 29). Adua, come Elo, è indifesa di fronte al potere maschile e la sua oppressione "naturalizzata".

Lui mi fa paura. Lui è il regista del mio film, però. È il mio padrone, mi ha comprato per pochi spiccioli ai saldi laggiù in Africa orientale. Non posso contraddirlo. Quindi annuisco, passiva come si addice a quelle senza protezione come me (130).

Adua non rappresenta quindi la Venere Nera-odalisca (cfr. Acquarelli 195), "simbolo di una sessualità incontrollata" (Acquarelli 202) che è stata funzionale "all'immaginario occidentale", da una parte, "per nutrire desideri libidinosi" e dall'altra, "per confermare la corruzione morale

[delle] culture primitive” (202). Adua non ha niente di esotico, né di onirico-erotico: rivela piuttosto la corruzione morale delle culture occidentali, in modo esplicito. Adua, che “[i]n Somalia [era] una ragazzina piena di sogni e voglia di vedere il mondo”, vive una realtà crudele. I registi, vale a dire la coppia di (neo)colonizzatori, per arricchirsi, ne hanno fatto una *shermutta*, una puttana. Adua, per servire e alimentare il mercato che sfrutta il sedimento dell’immaginario coloniale, “[i]n pochi mesi” è stata “manipolata, sevizata, usata, trasformata”. Da sentirsi “tanto vecchia, quasi decrepita” (137). Arrivata all’età matura, è tuttora afflitta da quest’esperienza traumatica.

Il ricordo mi fa urlare.

Ora non sto più zitta. Ieri sera, ho urlato così forte che mio marito, il mio piccolo tenero Titanic, si è spaventato a morte. Ho detto nel sonno: “No, non vale la pena ingoiare lo schifo per una stella”. E poi ho aggiunto: “Non mi potete uccidere senza pensare che io non resista”.

Ho avuto anche delle convulsioni.

Poi le mani grandi, forti, capaci di mio marito mi hanno bloccato.

“Adua, che c’è? Adua, calmati! Sei a casa, con me. Adua...”.

[...] Come dirgli la verità?

Come dirgli che quello purtroppo non era un brutto sogno, ma solo uno sgradevole ricordo che viene a tormentarmi ogni sera?

2.2.2 Una storia d'amore: Adua e Titanic

Adua si è sposata con Titanic, un ragazzo arrivato in Italia di recente. Tra loro è nata una storia d'amore particolare. La loro è un'intesa reciproca tra due individui traumatizzati che si trovano ai margini della società e che hanno semplicemente bisogno l'uno dell'altro. Si sostengono a vicenda.

Sono vecchia, flaccida. Forse ora questa inafferrabile verità me la posso permettere davanti a te.

Con mio marito, il ragazzino che mi sono sposata, non parlo mai. Non so nemmeno perché ci siamo sposati.

Era un Titanic, uno sbarcato a Lampedusa, un balordo. Gli serviva una casa, una tetta, una minestra, un cuscino, un po' di quattrini, una speranza, una parvenza qualsiasi di respiro. Gli serviva una mamma, una *hooyoo*, una puttana, una donna, una *shermutta*, me. E anche se tutta rugosa, gli ho dato quello che cercava. Mi dispiace che un bel ragazzo come lui soffrisse la fame in via Giolitti.

Gli ho fatto mollare la bottiglia di gin scadente che comprava dal bangla, quella che lo accompagnava nelle notti fredde di Roma. Gliel'ho fatta mollare e me lo sono portato a casa, qui in via Alberto da Guissano, quartiere Pigneto.

[...] Il matrimonio non ha fatto scandalo fra i somali di Roma.

“Hai fatto bene, sorella” mi hanno detto varie comari.

“Te lo sei scelto bene l'agnellino” hanno commentato le donne strizzando gli occhi (28-29).

Adua ha salvato Titanic dalla disperazione e dall'alcolismo. Prima di incontrarla, viveva “alla stazione Termini in balia delle intemperie e degli skinhead” (89).

Nel modello “geometrico” della subordinazione intersezionale (cfr. Dorlin 81), “gli sbarcati di Lampedusa” sono assegnati a occupare il posto della fascia sociale più povera del proletariato urbano. Le persone come Titanic si confrontano con l'indifferenza. “Il corpo migrante deve affrontare non solo il razzismo e la diffidenza degli autoctoni, ma sempre più spesso anche una presa di distanza (se non addirittura un'aperta ostilità) da parte della stessa “comunità” di appartenenza. Nel rapporto Adua-Titanic, c'è questa forte ambiguità” (Scego 176-177).

Titanic è un subalterno rispetto ai migranti più agiati, ma la superiorità socioeconomica di Adua rispetto a lui rende possibile questa intesa “amorosa” tra il giovane e la “vecchia”. Nel rapporto Adua-Titanic si manifesta una certa ambiguità dei rapporti amorosi tra persone appartenenti a classi sociali diverse, mentre la questione della superiorità razziale è assente e quella di genere meno evidente.

Il rapporto solidale tra Adua e Titanic è innanzitutto salutare e non esclude la soddisfazione dei bisogni elementari, anche di tipo emozionale e fisico; sia per lui, che per lei. Constatiamo l'inversione del rapporto tra colonizzatore e serva-concubina o più generalmente, dei rapporti di genere: la coppia donna agiata-uomo economicamente inferiore si scontra con quella più consueta dell'uomo agiato-donna economicamente inferiore.

Non è dunque presente in Adua l'idea delle donne “come “vittime” passive della loro condizione” e non viene negato alle donne “il potere d'agire” e di essere parte attiva “nella storia della loro propria liberazione” (Hooks in Dorlin 88).

Adua abbatte le barriere del classismo e spinge verso la rottura di una continuità. Il rapporto Adua-Titanic non si carica dell'incanto amoroso sorretto dalla rappresentazione romantica dell'amore che si è affermata nel corso della storia moderna dell'Occidente, ma è piuttosto di

natura pragmatica. La loro unione permette ad ambedue una vita più soddisfacente, mentre il loro matrimonio garantisce a Titanic la libertà e i diritti, ossia l'uguaglianza giuridica. Sposandolo e riconoscendo Titanic come fundamentalmente uguale a lei, Adua apre allo "sbarcato di Lampedusa" la strada all'integrazione nella società italiana.

Se il loro matrimonio può essere percepito come un contratto strettamente sociale tra un individuo forte e uno debole e sembra evocare un modello di matrimonio arcaico, in qualche modo, rivoluziona l'atteggiamento apatico generalmente diffuso nei confronti dei migranti, anche da parte di coloro per i quali, come Adua, il percorso di integrazione è stato dolorosissimo.

Inoltre, il rapporto coniugale tra Adua e Titanic non si basa sul concetto dell'esclusività e dell'amore ideale: un giorno o l'altro, lui si imbarcherà per sposarsi una delle amiche che incontra su Facebook, rifugiate in altri paesi europei. Finché dura, possono godere dei vantaggi della loro convivenza. È dunque assente anche "la logica proprietaria" che riduce "il rapporto amoroso appunto all'esclusività di un potere proprietario sul corpo del coniuge" (Rodotà §2).

Nella cultura occidentale si è affermato il valore dell' "autocontrollo affettivo" ottenuto con la regolamentazione dell'esperienza amorosa all'interno del rapporto coniugale (Elias 404) e dunque con la messa al bando "dei rapporti extraconiugali dalla vita sociale ufficiale" (Elias 408).

Nel rapporto Adua-Titanic si osserva una diversa concezione del rapporto coniugale. Come la struttura economica influisce sulla struttura emozionale, anche "la struttura sociale impone e coltiva una certa forma di repressione affettiva" (Elias 439) o, al contrario, come dice *Adua*, l'ambiente sociale e anche la coppia stessa possono favorire una certa forma di libertà affettiva senza imporre ai suoi membri un atto di dissimulazione della propria condotta amorosa o sessuale. È importante per Adua che il suo rapporto con il giovane sia accettato dalla comunità somala e anche per Titanic è essenziale sapersi libero di costruire un futuro al di fuori del matrimonio con Adua. All'interno del loro rapporto coniugale Adua e Titanic sono due individui relativamente "liberi" e pur sempre interdipendenti, che cercano di farsi del bene, senza ferirsi. Poi, un giorno, Titanic vede il suo film.

Avrei voluto spiegare al mio piccolo dolce Titanic, a quel mio maritino da svezzare, che ero piccola, inesperta, persa nei miei sogni di celluloidi e parecchio sola. Avrei voluto spiegargli com'era la mia vita allora. Che certo la sua era stata dura, e lo capivo che era stato difficile districarsi tra predoni nel deserto e carrette del mare, ma anche la mia, in quanto a durezza, non scherzava.

Avrei voluto raccontargli com'ero. Come mi vedevo nel futuro. Le cose che da giovane desideravo per me stessa.

Ma come al solito non mi ha fatto parlare (90).

Nel rapporto Adua-Titanic, è messa in rilievo la dissonanza tra uomo e donna, tra gli esuli di oggi e quelli di allora, tra gli inclusi e gli esclusi. In questo modo viene quindi evidenziata la dimensione multiforme della percezione dell'Altro: ogni individuo ha la sua storia e ogni individuo ha bisogno di essere riconosciuto dagli altri per esistere.

Tuttavia, persone come Adua non sono ancora incluse nella rappresentazione della realtà "italiana" perché sono soggetti da sempre tenuti a distanza, senza autorità, né voce. Gli ex-colonizzati e la loro storia sono invece da integrare nella coscienza "nazionale", perché sono parte integrante dell'italianità e della stessa realtà contemporanea. Il romanzo di Scego viene incontro a questo vuoto di memoria.

Capitolo 3: Verso una coscienza *postcoloniale*: una lettura critica

3.1 *Il mare davanti*, tra memoria e oblio

Se durante il colonialismo italiano, le autorità si sono impegnate a forgiare una coscienza coloniale, siamo del parere che ora, partendo dal basso, bisogna forgiarne una *postcoloniale* che consiste nella revisione sia della storia che del presente. Con la narrazione delle esperienze traumatiche vissute da un giovane in una delle ex-colonie italiane *Il mare davanti* favorisce una coscienza *postcoloniale* che è incentrata sul presente, mentre poco spazio è dedicato al passato coloniale che lega i due paesi nei quali sia la scrittrice che il suo protagonista sono stati o sono residenti e di cui sono originari: l'Italia e l'Eritrea. Nel periodo a cui l'autrice fa riferimento, il passato coloniale non viene problematizzato. Quali potrebbero essere le cause di questo atteggiamento acritico? In quel che segue, tenteremo di analizzare il rapporto difficoltoso che l'autrice ha con il passato coloniale.

Da una parte, per Ziggy, il passato coloniale è un ricordo lontano: è plausibile che gli avvenimenti più recenti pesino sulla coscienza storica degli eritrei più giovani tanto che Ziggy non risente più dei traumi vissuti sotto il dominio italiano. Nondimeno, l'assenza totale di un atteggiamento critico nei confronti dell'impresa coloniale potrebbe essere attribuita a Dell'Oro in quanto italiana, nata e cresciuta ad Asmara. Talvolta i piani narrativi si confondono o si sovrappongono, soprattutto nei momenti in cui nel mezzo del racconto biografico in terza persona sembrano innestarsi dei commenti della narratrice.

Per esempio, nel Prologo, abbiamo una voce narrante in prima persona che non sembra del tutto estranea alla storia di Ziggy. Questo io narrante evoca in modo diretto la persona reale della Dell'Oro, che, come detto, è nata ad Asmara e sembra partecipe della realtà di cui poi parlerà a proposito di Ziggy. Quando nel romanzo l'io narrante del Prologo diventa un narratore eterodiegetico, possiamo chiederci quanto questo io narrante del Prologo sia coinvolto e presente nel narratore eterodiegetico, soprattutto nei momenti di descrizione dell'ambiente o di fatti esterni al protagonista.

A prima vista, per il modo in cui l'autrice si presenta nel 'Prologo' (8-12), tra lei e Ziggy non c'è molta differenza: né a livello temporale né a livello della loro appartenenza sociale. La scrittrice presenta se stessa e il suo protagonista come se fossero cittadini coetanei di un unico paese,

L'Eritrea. Tuttavia, come ora vorrei mostrare, il quadro storico che l'autrice propone è riduttivo. Scrive infatti la Dell'Oro:

L'Eritrea e l'Etiopia hanno le stesse tradizioni, le stesse usanze, ma sono due diverse realtà, racchiuse ognuno dentro i propri confini. Haile Selassie, l'ultimo imperatore d'Etiopia, dopo la metà del secolo scorso, aveva annesso con la forza l'Eritrea, facendone una regione del suo vasto impero. Era un uomo ambizioso, tenace, astuto, e voleva avere uno sbocco sul mare. Se ne prese due sul Mar Rosso, inviando le sue truppe armate nel nostro paese, per contrastare ogni possibile ribellione. L'Eritrea scomparve dalle carte geografiche e divenne la quattordicesima regione dell'impero etiopico (10).

L'annessione etiope dell'Eritrea e poi “la guerra per il confine” tra l'Eritrea e l'Etiopia sono diretta conseguenza della storia coloniale. Furono anni turbolenti quelli dell'Eritrea liberata dal fascismo e dal dominio italiano (che durò più di mezzo secolo), ma Dell'Oro presenta la situazione come se prima dell'invasione delle truppe di Hailé Selassie, in Eritrea il clima fosse pacifico e l'Eritrea uno Stato autonomo. O meglio, non menziona la reale situazione del paese.

In quelli anni, infatti, in Eritrea è nato un movimento anticoloniale diretto sia contro il dominio britannico che contro quello italiano. La situazione socioeconomica in Eritrea era disastrosa e la tensione politica “premeva in una direzione: verso l'Indipendenza” (Houtart in Davidson, Cliffe & Selassie 90).

Di fronte a questo fermento, la Gran Bretagna comincia a valutare una ripartizione dell'Eritrea “ed è a questo punto che entra in scena Haile Selassie” (Ivi), re dell'Etiopia, diventata già membro delle Nazioni Unite. Dopo un lungo dibattito, la Risoluzione avanzata dalle Nazioni Unite è di integrare l'Eritrea come stato autonomo in una “Federazione” con l'Etiopia (1952-1962) (Selassie in: Davidson, Cliffe & Selassie 34-46). La lotta anticoloniale per l'autonomia e la democrazia degli eritrei viene combattuta con l'annessione a un regime arcaico e imperiale sostenuto dall'Occidente (Houtart in: Davidson, Cliffe & Selassie 90) e nel 1962, l'Eritrea diventa ufficialmente il primo paese africano a essere colonizzato da una excolonia. Ridurre questa situazione politica alla sola volontà di un imperatore “cattivo”, appare qui come inaccurato.

Inoltre, nel paese di quegli anni, il senso di ingiustizia alimenta la volontà di far valere i diritti democratici di chi non è compromesso con il potere coloniale ed è la classe operaia estremamente impoverita a esserne il motore (Selassie in: Davidson, Cliffe & Selassie 34-46). Nasce, all'inizio degli anni '60, l'ELF (Eritrean Liberation Front) e successivamente, negli anni '70 – a partire da

una solida alleanza tra operai e contadini – l'EPLF (Eritrean People's Liberation Front). Per l'EPLF è esclusa ogni possibilità di riconciliazione con le classi sociali superiori e storicamente collaborazioniste. Di conseguenza, le terre e i beni dei più ricchi, anche quelli appartenenti alla Chiesa, vengono confiscati e ridistribuiti (Houtart in: Davidson, Cliffe & Selassie 95-105). Siamo dell'opinione che presentare l'Eritrea come il “nostro paese”, quindi come l'Eritrea degli eritrei e degli italiani, è poco appropriato in questo contesto storico e risente della nostalgia per la colonia, lasciando intuire l'atteggiamento soggettivo dell'autrice.

La domanda che ne segue è: “Can the subaltern speak?” (cfr. Spivak). Benché sia dello “stesso paese” del suo protagonista di cui dice di trascrivere la testimonianza, possiamo mettere in dubbio l'*auctoritas* dell'autrice. Per quanto Dell'Oro, bianca e privilegiata, abbia la buona intenzione di difendere i migranti, non significa che nel farlo non inserisce, anche se involontariamente, la propria prospettiva “neocoloniale”. Come vedremo, *Il mare davanti* si avvicina alla storia coloniale italiana in modo acritico e questo può suscitare nel lettore una certa diffidenza.

3.2. Adua e la questione generazionale

A differenza di *Il mare davanti*, *Adua* non rinnega l'impatto traumatico del colonialismo italiano. Al contrario, il presente ne è ancora pieno: colonizzazione e decolonizzazione sono rappresentate come un lungo processo di cui ancora non si è vista la fine.

Il romanzo raggruppa quattro generazioni – il nonno, il padre, la figlia Adua e Titanic – e il percorso di ognuno riflette epoche diverse: “Nel romanzo si intrecciano tre momenti storici: il colonialismo italiano, la Somalia degli anni '70, e la nostra attualità che vede il Mediterraneo trasformato in una tomba a cielo aperto per i migranti” (Scego 175).

Il padre di Zoppe è un vecchio indovino che impersona la sapienza e la cultura precoloniale. A Zoppe, però, “gli era venuto in mente che lavorare per i nuovi padroni del paese gli avrebbe fruttato un po' di quattrini” (18). Abbandona quindi la sua vocazione tradizionale e si arruola nell'esercito italiano come interprete. È per lui uno strumento di ascesa sociale: potrà costruirsi una bella casa e sposarsi la donna che desidera. Zoppe desidera assimilarsi alla cultura italiana e godere dei privilegi che il potere coloniale comporta. Diventa un nero che si caratterizza per l'imitazione dei bianchi (cfr. Bhabha): “Lui era sempre elegante nella sua divisa color cachi. Mai

una piega molesta a incasinargli la simmetria” (18). Zoppe, travestito da italiano, cerca di affermarsi e aspira a fuoruscire dalla sua condizione di nero che gli è stata imposta dal sistema coloniale. Zoppe è “unico nel suo genere. Persino qualche gerarca si era accorto di lui” (18): “[V]uole *essere*, vuole *apparire*. Ogni [sua] azione [...] passa attraverso l’Altro. Non perché l’Altro rappresenti lo scopo finale del suo agire, [...], ma più semplicemente perché è l’Altro che lo afferma nel suo bisogno di valorizzazione” (Fanon 1952: 191, trad. it. 2015).

Quando gli avevano comunicato che avrebbe passato qualche mese in Italia, nella città eterna, Zoppe pensò a un miracolo. Un negro a Roma? Proprio lui? Roma era il suo sogno, la conosceva ancor prima di conoscerla.

“Ti daremo da lavorare. Documenti da tradurre per lo più.” Aveva preso quel trasferimento come un premio, un riconoscimento alla sua abnegazione, alla sua fedeltà. Il lavoro era molto, ma molto doloroso. Perché in quelle carte c'era odore di tradimento. La guerra era vicina e qualcuno già si affrettava a mettersi nelle accoglienti braccia dei vincitori. Qualcuno avrebbe potuto dire la stessa cosa di lui, chiamarlo persino collaborazionista. Ma lui non stava tradendo nessuno. Non avrebbe levato mai un'arma contro un suo vicino, un uomo con lo stesso colore suo di pelle. Lui traduceva e basta. Era un ambasciatore della lingua, un mediatore, non portava pena [...] Magari ci poteva scappare una bella ricompensa (19-20).

L'auto-assoluzione di Zoppe è notevole dato che, come traduttore, è una figura chiave nelle trattative per preparare la guerra. Lo riconosce e lo nega simultaneamente. Il discorso ambiguo di Zoppe mette in dubbio il peso della responsabilità di chi si trova inserito nella macchina da guerra ma vuole avere le mani pulite. La rimozione della sua colpa richiama la rimozione della colpa come fenomeno storico. Come tanti altri, Zoppe agisce per puro pragmatismo.

Per il proprio benessere rinnega le sue origini, il padre, le pratiche e i valori del suo popolo e sembra inserirsi in un movimento antitetico alla “negritudine” (cfr. Césaire): “Il padre l'aveva guardato come si guardano gli escrementi. Ma non aveva detto nulla. Ognuno ha il suo cammino da seguire, i baratri dove precipitare” (19).

Presto, per Zoppe, il sogno diventa un incubo. Essere nero, essere il servo dei bianchi, un soggetto coloniale nell'Italia fascista e profondamente razzista, implica essere trattato nel peggiore dei modi: “da negro”. Significa subire la violenza nel quotidiano, sentirla sulla pelle e talvolta rischiare la morte. Purtroppo questo spirito razzista è ancora vivo nella nostra società contemporanea: “La storia nella sua crudeltà spesso ha un moto circolare” (Scego in Bianchi&Scego 40).

“Lo sai che fai schifo, negretto?” lo apostrofò Beppe. “È ora vuoi pure che puliamo la tua merda, eh signorino?”

“Leccala” replicò il compare. “Ripulisci questa merda.” [...]

Zoppe vide le punte tonde degli stivali sulla sua testa e chiuse gli occhi.

[...] “Aiuto” aveva sussurrato mentre lo torturavano.

[...] Smettiamo, eh? disse a un certo punto Beppe.

“Sì, se no lo uccidiamo [...] Dopotutto è uno che lavora per noi [...] [I]l mio superiore dice sempre che questi sono da trattare con i guanti, la guerra contro il lurido abissino è vicina, ci serviranno...”

“Ma se è un negro, a chi può servire un negro? Dai su, siamo seri.”

Zoppe quasi non ascoltava le parole [...]. “Gli astri,” avrebbe detto suo padre “non stanno in cielo. Non hai nemmeno provato a cercarli.”

Era vero. C'era tutto quel lavoro che lo assorbiva.

Ogni giorno doveva tradurre, tradurre, tradurre e tradurre [...] Era un interprete, un mago quasi. Un lavoro serio il suo, mica come quegli ascari costretti a suonare la tromba e rantolare nella sabbia, carne da macello per il campo di battaglia (14-18).

Anche se è riuscito a occupare una posizione superiore agli ascari – la “carne da macello” – e dà prova di assimilazione, ciò non toglie che nella cultura dei bianchi si trova nel punto più basso della gerarchia.

Il ruolo assunto da Zoppe mette in rilievo l'impatto del colonialismo sulla cultura indigena. La rottura tra Zoppe e il padre indica la transizione tra il prima e il dopo, a distanza di due generazioni. Indica la frammentazione della cultura precoloniale dal momento in cui il colonialismo vi lascia le proprie impronte. Dinanzi al comparire di un'altra autorità civile, le società colonizzate “patirono rapidi mutamenti sociali [...], trasformando, nel breve volgere di anni, principi e valori millenari” (Peroncini 48).

Negli abissi del suo essere rimane lo “Zoppe visionario” intrinsecamente legato alla sua cultura d'origine, ma di fronte ai suoi padroni invece è ridotto a “uno strumento di produzione” (Césaire trad.it. Di Genio 62-63). Zoppe, in continua contraddizione con se stesso, lotta contro questo assoggettamento che lo lacera. Mettersi al servizio degli italiani vuol dire scontrarsi con il suo *alter ego*, sopportare la denigrazione e lasciarsi sottrarre la propria identità, il valore di sé.

“Siamo noi, dopotutto, che abbiamo dati i natali ad Augusto. Civilizzare i selvaggi toccherebbe a noi, siamo noi che dobbiamo portare sulle spalle questo pesante fardello.” Nonostante la boria imperiale che

lo rendeva a tratti indigesto, il conte Anselmi era il miglior datore di lavoro che Zoppe avrebbe potuto avere in quelle circostanze.

[...] Quel conte dall'aria così bonaria lo aveva comprato. Ormai era roba sua. Se voleva ritornare a Magalo, se voleva rivedere gli occhi belli di Asha la Temeraria, doveva filare dritto. “Mi ascolti, Zoppe, l'ho tirato fuori dai guai perché sono buono e perché lei mi serve. Mi mostri la lingua.”

Zoppe ubbidì. Ormai non sapeva fare altro.

“Che bella lingua rossa, spessa. Mmm... mi piace. Mi sarà utile in Africa e, se sarà all'altezza, sarà ben ricompensato. Il conte Anselmi è generoso (86-87).

In età avanzata, per Zoppe, il ricordo di quel suo passato da schiavo collaborazionista pesa sulla coscienza. Aveva semplicemente eseguito gli ordini e per di più, a malavoglia.

Il tema del collaborazionismo non è semplice da affrontare. Per lui, al fine di evitare l'auto-diffamazione, è meglio occultare o tacere le proprie malefatte. *Adua* affronta il tema della mancata trasmissione di quest'esperienza storica di cui il padre è stato partecipe. Di fronte alla doppiezza del padre, *Adua* punta sull'importanza della verità e della sincerità nei rapporti umani. Soltanto nella *veritas de se ipso*, si nasconde la possibilità di una comunicazione reale e quindi anche la possibilità di conoscere la verità storica. Scego, il cui nonno è stato interprete durante il colonialismo (177), cerca di scavare e di frugare in quei ricordi per ricostruire una memoria verace. *Adua* è infatti curiosa di saperne di più, anche se ciò implica risvegliare l'insofferenza di chi è stato ridotto al ruolo di suddito e svegliare la vergogna di chi ha tradito la propria gente:

Dove hai trovato quella fotografia? Frughi nei miei cassetti adesso, *Adua*? E che cosa vuol dire che vuoi una spiegazione?

Io non ti darò nessuna spiegazione e nemmeno ti dirò chi sono quei bianchi nella foto. Guarda che l'ho capito dove vuoi andare a parare.

L'ho capito che metti in dubbio il mio essere stato un patriota e un nazionalista. Pensi che stia recitando.

Anche tua madre pensava la stessa cosa. Sempre a mettermi in dubbio, a non voler darmi fiducia.

Sembra ancora di sentirla quell'oca di tua madre. “Caro, perché non mi dici la verità? Tanto tutti in quel periodo hanno lavorato con i bianchi.” Credeva che fossi un traditore, un infame [...] Era un'oca, una credulona, una scema. E pure una testarda. Sempre lì a chiedermi del mio passato, dei bianchi, delle guerre che ho attraversato. Era un'impicciona. E ora tu fai la stessa cosa? Voi donne siete impossibili.

Creature dell'inferno siete. Non vi sopporto (125).

Rispetto al passato, *Adua* si trova davanti a un muro. Su quel muro è appeso uno schermo ed è quello del cinema costruito dai fascisti. Nel tempio della propaganda, l'Italia diventa un sogno,

un'immagine glorificata.

Il cinemino di Magalo si chiamava Faro, *munar* come si dice in lingua somala. [...] “Per perpetua gloria di Roma” era stato scritto sul basamento.

[...] A me, a furia di leggere quella scritta, era venuta una voglia pazza di quella Roma lontana, piena di dolce vita e cabaret.

Il fascismo non lo capivo all'epoca.

La memoria era già persa. E trovavi sempre qualche Idris Shangani felice di raccontarti che sotto gli italiani non si era vissuti poi così male. Di solito erano ex-ascari o ex-madame. Ma poteva uno scricciolo come me capire quelle sfumature? Un padrone vale l'altro, questo era il succo. Magalo poi non era Mogadiscio, la storia a Magalo ci passava di sbieco. Non c'era nessun Abdullah Ciise, anima dell'indipendenza somala, a indottrinarci. A spiegare al popolino di Magalo che il valore della nostra terra eravamo noi, cittadini africani, artefici del nostro destino. Nessuno ci aveva mai raccontato che il colonialismo era il male. Anche chi conosceva la verità ha taciuto. Mio padre, per esempio, ha taciuto. Biascicava frasi, parole così vaghe che non spiegavano, non raccontavano. Ero una ragazzina, non pensavo alle faccende della politica.

Io volevo essere come Norma Jean e basta. Del resto me ne fregavo. Volevo le luci, il trucco, i premi, i tappeti rossi, i baci appassionati.

Volevo sognare, ballare, volare.

Volevo scappare.

L'Italia era ovunque nella mia vita.

L'Italia erano i baci sulla bocca, la mano nella mano, l'abbraccio appassionato. L'Italia era la libertà. E io speravo tanto che potesse diventare il mio futuro (72-74).

Una città non vale l'altra. A Magalo, le dinamiche culturali non sono quelle della capitale e di conseguenza, ci si costruisce la propria coscienza e identità in base alle informazioni disponibili. Per Adua- da ragazza, oltre al cinema, sono gli italiani residenti a Magalo a completare lo spettacolo:

A Magalo, prima di Siad Barre, molti italiani risiedevano in città. Li vedevi passeggiare al tramonto nei loro abiti eleganti per il corso principale. Le cravatte a posto e i gemelli ai polsini. Le donne spesso sfoggiavano cappellini deliziosi che trasformavano le loro figure minute in altere e bellissime Grace Kelly. Gli italiani aprivano ristoranti e gelaterie. E i più ricchi avevano piantagioni di banane appena fuori città. A scuola, tra noi ragazze, ci raccontavamo delle loro belle case e delle schiere di domestici ad accudirle. Li invidiavamo, lo ammetto. E più di una sognava di sposare un italiano, da grande (74).

Diversamente da Dell'Oro, la Scego accentua la distanza socioeconomica insormontabile tra i bianchi e i neri in quel periodo. Anche se bianchi e neri sono completamente estranei l'uno per l'altro, da ragazzina Adua esalta la cultura borghese degli italiani e ne sogna l'accesso. Tuttavia, questo incantesimo è di poca durata.

Adua subirà le conseguenze di questa trasmissione fallita della memoria del padre. Come il padre, anche la figlia cade nei tranelli delle promesse fatte dai padroni italiani.

In quel che segue, cercheremo di rilevare ulteriormente le differenze essenziali tra *Adua* e *Il mare davanti* nel modo di approcciarsi al tema del collaborazionismo e dell'esperienza coloniale in generale. Ma prima passeremo brevemente all'analisi del racconto dell'ascaro Tuquabo nel romanzo di Gebreyesus Hailu e poi vedremo il confronto con Brahane, il vecchio ascaro di *Il mare davanti*.

3.3 *The Conscript*, la storia di un ascaro

They looked at their son's uniform,
which they had never seen before, with eyes filled
with admiration and shock [...]
Tuquabo was their only son (3).

The Conscript racconta la storia traumatica di un giovane ascaro, Tuquabo, che lascia la sua famiglia per andare a combattere in Libia sotto la bandiera italiana. Tuquabo è di famiglia benestante, non gli manca niente. Non si arruola dunque nell'esercito italiano per motivi economici, ma segue la sua vocazione di *Habesha*, uomo d'armi che, seguendo la tradizione eritrea, si forma nell'arte militare. Quella di Tuquabo è un'epoca in cui viene condotta una forte propaganda, che passa soprattutto tramite il sistema educativo. "I giovani cantavano: "è una donna colui che rifiuta di andare in Libia," e i bambini più piccoli rispondevano in coro: "Torna poi da noi, Tribuli... dacci il tempo di crescere" (7). Se per Tuquabo queste parole sembrano inizialmente "velenose" (7), "dopo un po' di tempo, per qualcuno nato in questo lasso di tempo, gradualmente tutte queste canzoni e tutta questa informazione venivano incise nel suo cuore" (7). D'altronde anche i capi dei *Habesha*, incitavano alla guerra (7).

La testimonianza di Gebreyesus è particolarmente interessante perché conferma che il sistema

educativo nelle colonie ha effettivamente raggiunto lo scopo che la politica coloniale italiana si era proposto.

Nel 1934, Andrea Festa, il Superintendente delle Scuole, afferma che l'educazione dei giovani nativi è importante soltanto per consolidare il dominio coloniale, che il nativo deve conoscere dell'Italia soltanto le glorie e la storia antica, in modo da diventare “un militante cosciente dietro l'ombra della nostra bandiera” (Festa in Negash T. : 111).

La scuola è stata dunque essenziale nella formazione di una coscienza coloniale e per la “mobilitazione psicologica” anche dei più giovani, in Italia (Poidimani 79) come in Eritrea. In quegli anni, i bambini e le bambine hanno subito “l'influenza diretta, non più mediata dalla famiglia, dell'identificazione coi miti e i simboli del partito fascista” (Mignemi 40 in Ivi). *The Conscript* conferma come il sistema coloniale italiano, sottraendo i figli ai genitori, ha un impatto enorme sulla società eritrea: “Uoldelul Chelati Drar scrive [che] possono essere stimati intorno ai 130.000 gli Eritrei che hanno servito l'esercito italiano tra 1890 e 1935” (Drar 549 in Negash XI). Nessuno si è sentito però in grado di opporsi alle forze occupanti: “people back home were thinking about them, and cried, “Our priests, why don't you speak out? Not even one young man can be found; all have gone to Tripoli” ” (26).

Per Tuquabo la disillusione arriva in fretta e diventa presto un incubo. Gli italiani trattano gli ascari come degli animali e, una volta sbarcati in Libia, si trovano a dover camminare, la maggior parte scalzi, in pieno deserto, sotto un sole infernale: “The sand was like a glowing fire, with craters of hot ash everywhere [...] It was trough this hellhole that our countrymen were going, not for one day, but to live there for two years” (24).

Nessuno però osa ribellarsi alla tirannia degli ufficiali italiani. Tra gli ascari regna uno strano servilismo nei confronti degli italiani. Chi ha il privilegio di preparare il cavallo o il letto dell'ufficiale, di servirgli il pasto o accendergli la sigaretta, pensa di essere privilegiato (26). *The Conscript* non dipinge gli ascari come eroi, né come vittime del sistema coloniale. Muoiono di fame e di sete e combattono una guerra che non è la loro, mentre spargono effettivamente sangue di altri colonizzati, in nome della razza bianca. Anche se non fanno altro che eseguire gli ordini degli ufficiali italiani, gli ascari si rendono protagonisti di massacri e saccheggi.

La servitù di questi colonizzati che si mettono al servizio del colonizzatore per sottomettere altri popoli africani al potere coloniale (29) è un paradosso storico:

Their italian commander, sitting on a horse in their midst, spoke to them with a loud voice: “O black Eritrean *ascari*! Those whom you are now going to fight against are but a bunch of shepherds. You may

perhaps be frightened because they are whites. However, they are not like us. They do not possess guns, nor do they have ample bullets. They do not have binoculars like us, nor do they have mortars as we do. We alone are the brave whites ; we, italians, your masters” (27).

Di fronte ai beduini, i *Habesha* si vergognano (29):

Everywhere you go is filled with sand, day or night, endless sand [...] The Arabs fight for this barren land. And us? A curse be upon us! We didn't do anything when the Italians came to take our fertile land. Not only that, we led the Italians like the blind and carried them like children [...] and now we are supporting them to conquer this land (41-42).

Gli ufficiali italiani sembrano aver raggiunto uno stato di assoluta supremazia sugli ascari e per colui che detiene questo potere assoluto, “ne potenzia l'onore e ne esalta la fierezza”, mentre “la presunzione di dividere a priori gli esseri umani in categorie gerarchiche autorizza di riflesso atteggiamenti e comportamenti dispotici degli uni nei confronti degli altri” (Caserta 243).

The Conscript “fornisce un contrappunto alle percezioni degli eritrei che generalmente ritraggono gli ascari o come eroi o come vittime” (Negash XII). Tuquabo non è descritto come una mera vittima del sistema coloniale perché è stata una sua scelta arruolarsi nell'esercito indigeno italiano e tantomeno come un eroe. Prevalde la vergogna di aver tradito un altro popolo africano nella loro lotta contro l'invasore. Da questo sentimento scaturisce un senso di solidarietà panafricana. D'altronde, la vergogna di aver tradito i propri genitori è come un richiamo a consolidare i legami intergenerazionali di fronte alla forza persuasiva della propaganda che impregnava il clima politico e culturale in quegli anni.. *The Conscript* mostra come la propaganda era operativa nelle scuole, ma addita anche il ruolo dei *Habesha* più anziani nell'istigare i giovani alla guerra.

Una volta partito per la Libia, il giovane e ingenuo Tuquabo è stato costretto a combattere, ma – come Zoppe in *Adua* – non è mai stato convinto del progetto coloniale. Al contrario, il Tuquabo di Hailu si rivela esserne un fervente oppositore, cosciente però, dei danni che ha causato, sia ai beduini che ai suoi genitori. Questo racconto è un richiamo per gli eritrei a desistere dalla follia coloniale e deplora la sorte tragica a cui il sistema coloniale italiano ha destinato gli eritrei.

3.4 *Il mare davanti* e Brahane, il vecchio ascario

A raccontare “che sotto gli italiani non si era vissuti poi così male”[, di] solito erano ex-ascari o ex-madame” (Scego 73).

“Si va avanti e basta”, ripeteva il vecchio Brahane.

Lui aveva attraversato quasi un secolo di storia. Durante la Seconda guerra mondiale aveva combattuto a fianco degli italiani in un'epica battaglia intorno alla cittadina di Keren, e aveva perso due dita della mano destra, ma si era sempre arrangiato, perché “per fortuna” diceva “soltanto due dita”. Aveva svolto lavori sotto varie dominazioni, era rotolato con una bicicletta in un burrone ed era rimasto illeso. Non gli era mancato un soggiorno in carcere per aver protestato contro i militari etiopici, ma la disgrazia più grande era quella di perdere un figlio in guerriglia [...]

Insomma la sua vita ci sembrava straordinaria tante ne aveva passate. Noi ragazzini stavamo ad ascoltarlo, affascinati dalle sue storie.

Le invasioni delle locuste che si posavano come un esercito alato sulla città e sui paesi, divorando i raccolti, la grandinata che aveva sfondato i tetti, le iene cacciate da lui con una vecchia sciabola, e soprattutto le sue vicende nella battaglia persa dagli italiani contro gli inglesi, in cui erano morti tre suoi amici, anche loro ascari. Non sapevamo nulla di quella guerra, ma ascoltavamo attenti i racconti della sua vita (55-56).

Il modo in cui viene messo nei ricordi d'infanzia del giovane migrante la figura dell'ascario si può ascrivere all'ingenuità e all'innocenza del fanciullo. Nei ricordi del giovane, il vecchio Brahane appare come un cantastorie autorevole e allegro, capace d'incantare il suo pubblico, d'insegnargli la propria storia e di divertirli nel raccontare le sue avventure. Portaparola di “quasi un secolo di storia”, il vecchio Brahane è l'unico rappresentante della sua generazione tramite il quale viene direttamente raccontato del periodo coloniale italiano.

In *Il mare davanti*, per raccontarci del passato coloniale è presente soltanto l'ascario-eroe, che già nella propaganda coloniale era una figura “di certo rilievo, che si distingu[e] in qualche modo dalla massa altrimenti anonima degli autoctoni” (Caserta 247). Mancano all'appello la vittima e il dissidente che, come abbiamo visto nell'analisi di *The Conscript*, fanno parte anche loro della memoria collettiva eritrea. Allora, come spiegare questo fatto e a chi attribuire questo fraintendimento della storia degli ascari? Al vecchio, come narratore inattendibile della sua propria storia? Al protagonista da giovane? Al lettore che non si riconosce nei valori e nell'ideologia veicolati dal racconto? All'autrice?

Osserviamo che, in *Il mare davanti*, Dell'Oro fa riferimento al colonialismo soltanto in modo implicito. È dall'uso del termine *ascaro* (dall'arabo *askaro*, “soldato”) che si intende che “aveva combattuto a fianco degli italiani” in quanto militare delle truppe coloniali indigene. Con coloro a fianco dei quali ha combattuto, l'ascaro sembra aver un rapporto di fratellanza, una storia in comune. Non sembra aver nulla in contrario alla guerra combattuta sotto il dominio coloniale italiano, anzi, sono in primo piano le sue vicende belliche che sembrano costituire la parte più positivamente memorabile della sua vita. Forse l'ascaro non è mai stato deluso dagli italiani, né traumatizzato dalle atrocità commesse dagli italiani e dagli ascari durante la guerra in Etiopia. Forse è stato, per Ziggy – universitario e poi insegnante dissidente contro il regime totalitario – l'unica fonte di informazione e non ha mai dubitato della sua parola.

Abbellire la battaglia di Cheren di un'aura epica è, secondo noi, più che scorretto dal punto di vista storico e morale perché in questo modo il racconto, come strumento di propaganda, partecipa alla “costruzione ideologica della guerra”, cioè alla riproduzione di vecchi e consunti stereotipi coloniali, e cementa consenso intorno alle imprese belliche (Caserta 234-235). Sottolineamo però che solo tra ascari e italiani ci furono 12.437 morti e 21.700 feriti, più 536 morti e 3.229 feriti nelle truppe britanniche e tra i 4.000 e 5.000 morti tra le truppe indiane (Ghergo 36-48). Nel racconto di Brahane è assente ogni riferimento alla drammaticità reale dell'eccidio.

Peraltro, bisogna ricordarsi che in quel periodo gli eritrei combattevano ugualmente dalla parte degli inglesi, che avevano promesso di liberare l'Eritrea dall'occupazione italiana e di riconoscere agli eritrei il diritto all'autodeterminazione (Selassie in Davidson, Cliffe & Selassie 35). Il senso di “a fianco degli Italiani” si amplifica in questo senso. Brahane è un “fedele” rispetto a quegli Eritrei che si sono opposti – o che erano perlomeno ostili – al regime fascista in quel frangente.

Il vecchio ascario nel racconto ha combattuto “a fianco degli italiani”, ma nessun riferimento allo straordinario fatto che gli ascari – soldati neri – combattevano per il Duce e la nazione fascista le cui pratiche segregazioniste e belliche nell'A.O.I. erano di una violenza estrema.

Il vecchio si è ricordato di essere finito in prigione sotto il dominio etiopico, mentre nulla si dice degli aspetti riprovevoli della repressione sotto il dominio fascista italiano. Si nota dunque un certo oscurantismo al riguardo della storia fascista e coloniale italiana. Per quanto Dell'Oro possa pretendere di essere oggettiva nel scrivere l'autobiografia di Ziggy, non escludiamo la possibilità di attribuire l'inaffidabilità di questo racconto all'autrice.

Siamo convinti che riferirsi a un evento storico del genere, richiede il rispetto della realtà storica perché si tratta di una materia e di un periodo particolarmente sensibile della storia nazionale italiana, cioè il periodo fascista e coloniale.

Depuis le temps que les Occidentaux se mettent à la place des Noirs, pour juger ce qui est bon pour eux, il est urgent qu'ils soient remis à leur place à eux et qu'on leur conseille de s'occuper de leurs oignons. J'ai peur que si l'auteur de ces lignes arrivait à se placer, un seul moment, du point de vue du colonisé, comme [elle] le prétend, [elle] s'enfuirait, épouvanté[e] par les perspectives qu'[elle] découvrirait sur elle-même (Tobner in cit. 59).



Fig. 2: s.a., s.t., s.e., s.l., 1937: “un'immagine della repressione italiana in Etiopia”.

In *Il mare davanti*, il racconto della battaglia di Cheren prende l'aria di una digressione. In questo modo, come è avvenuto anche nella letteratura coloniale, viene “notevolmente ridimensionato lo spazio per il dolore e amplificato, di contro, il senso di eroismo” (Caserta 255). Saremmo corretti, in quanto lettori, ad accettare il racconto dell'ascaro e il modo in cui lo ricorda il protagonista

come veritiero, ma a noi appare inverosimile. Sia l'omissione di determinati eventi storici che l'alterazione dei fatti storici sono per noi indizi sufficienti per dubitare dell'attendibilità del narratore o perlomeno di dubitare dell'affidabilità della narrazione.

In prima istanza, quindi, potremmo affermare che *Il mare davanti* – in quanto letteratura postcoloniale – non corrisponde alle aspettative del suo lettore medio per quanto riguarda la riflessione sul proprio passato coloniale e ancora meno sul ricordo del proprio passato fascista. Ci aspetteremmo dal lettore medio italiano non-neofascista, interessato nella storia di un migrante, che non si identifichi con l'ideologia e i valori difesi in quella battaglia “epica”, raccontata così superficialmente dal vecchio Brahane.

Evitare di ricordare il passato fascista e coloniale significa coprirlo di un velo mistificatore, mentre l'auto-assoluzione degli italiani e dei loro ascari lascia di loro un'immagine pulita.

In questo procedimento Dell'Oro non è però da considerare un'eccezione. Il suo romanzo rende piuttosto tangibili alcuni elementi presenti nella costruzione storica della memoria collettiva italiana e che negli anni novanta – “gli anni del berlusconismo rampante, gli anni di una sinistra confusa e irritante, gli anni di un'assenza di pensiero critico” (Scego in Bianchi&Scego 108) – sono risorti nella retorica nazionalista tramite “una rivisitazione del periodo coloniale in chiave celebrativa e nostalgica” (ivi). Non solo sono “riapparse [...] le canzoni e le marce che avevano funzionato da colonna sonora delle conquiste africane del regime[...], ma soprattutto sono rifioriti alcuni miti che quell'avventura avevano accompagnato e sostenuto, il più rivisitato dei quali è stato quello degli ascari”⁹ (Palma in Bianchi&Scego 108-109). La *forma mentis* presente nel romanzo di Dell'Oro potrebbe dunque essere collocata in questo contesto e può inoltre essere spiegata con il fatto che “[...] la ricostruzione dell'identità collettiva, dopo la sconfitta bellica e l'onta dell'alleanza con il nazismo, si è imperniata sul mito auto-assolutorio [...] che, enfatizzando l'immagine degli italiani come colonizzatori dal volto umano, ha ostacolato la riflessione sugli

⁹ “E proprio agli ascari fu dedicata, nel 2004, una mostra al Vittoriano dal titolo: *L'epopea degli Ascari Eritrei, Volontari Eritrei nelle forze armate italiane 1889-1941*. La mostra era stata fortemente voluta da Luigi Ramponi all'epoca presidente della Commissione difesa della Camera dei deputati [...] Ramponi era figlio di un'ufficiale coloniale e trascorse gran parte della sua infanzia in Eritrea. Per questo lontano “affetto” cercò numerose convergenze per la “sua” mostra [che] naturalmente riproponeva tutti gli stereotipi sugli ascari. Non persone, ma feticci. Quindi insensibili al dolore, guerrieri, stoici, ma incredibilmente infantili fuori dai campi di battaglia [...] Naturalmente la figura dell'ascaro non fu problematizzata, contestualizzata, analizzata dalla mostra. Anzi, ne usciva rafforzata la retorica” (Scego in Bianchi&Scego 111).

errori commessi” (Volpato, Durante, Cantone 2007 in: Volpato 116).

A questo punto, potremmo concludere che non è escluso – anzi, che è molto probabile – che il contenuto del racconto di Brahane corrisponda alle aspettative del lettore medio italiano di “una consapevole distorsione della memoria” (Caserta 255) e per questo usa stereotipi coloniali.

Gli stereotipi hanno [...] una forte impregnanza comunicativa: essi sono infatti utili per veicolare [...] idee e concetti attraverso una schematicà semplicità; la loro forza sta nella capacità di generalizzare particolarismi e sintetizzare i punti chiave di ciò che il soggetto creatore degli stessi vuole trasmettere al suo ipotetico pubblico, ossia ad altri soggetti a lui affini e ritenuti facenti parte del suo medesimo gruppo di appartenenza. Queste immagini rigide sono, inoltre, difficilmente trasformabili: [...] una volta plasmate, si consolidano e, pur evolvendosi nel tempo, mantengono parte delle loro caratteristiche, assicurando così al gruppo che li ha generati la possibilità di assecondare la sua esigenza di un mondo stabile, ordinato e percepibile (Manfren 3).

L’attribuzione al vecchio Brahane, rappresentante effettivo dell’esercito indigeno – con la sua “naturale ignoranza” (256) – “di un’interpretazione del tutto mistificante e riduttiva della battaglia [e del passato coloniale], contribuisce senza dubbio a renderl[i] più efficac[i] agli occhi del potenziale lettore italiano” (ivi). “Filtra. E attraverso il filtro passa unicamente ciò che può nutrire la scorza della buona coscienza borghese” (Césaire trad.it. Di Genio 73).

3.5 *Adua* e le atrocità commesse durante il colonialismo italiano

“Che ne sai tu? Eh? Tu che scuoti la testa così per gioco. Non sai cosa ho visto ieri sera. Ero sveglio e non sognavo. Se avessi visto quello che ho visto io daresti fine al tuo riso e piangeresti con me.”

E Zoppe cominciò a vomitare parole e visioni.

“Intorno a me ieri notte c'era solo la morte. Ho visto corpi neri maciullati. Impiccati, case incendiate, mani tagliate, teste decapitate infilzate sulle lance, donne pugnalate, cadaveri oltraggiati, ragazzini legati e trascinati ancora vivi, diaconi fucilati, bambine stuprate. Ho visto sangue, pus, materia cerebrale. E ho visto teste staccate dai loro corpi, poggiate su vassoi d'argento attorniate da gente che rideva. Le teste erano etiopi e le fauci sorridenti erano degli italiani. Li ho visti prendersi gioco dei cadaveri e fotografarli. Poi li ho visti impacchettare le foto dell'orrore e mandarle in dono alle loro fidanzate in Italia.”

Zoppe si prese il viso tra le mani e pianse come un bambino.

“Mi sono venduto come il Giuda dei cristiani per trenta denari. Se quella gente morirà sarà anche per colpa mia [...] Era meglio se non fossi mai nato e il seme di mio padre si fosse inaridito” (150-151).

Zoppe è un pentito, sofferente e pienamente cosciente delle conseguenze disastrose dei suoi atti. In *Adua* la guerra è la guerra di Etiopia, durante la quale gli italiani hanno compiuto l'inimmaginabile. Nelle visioni di Zoppe si concentrano le immagini di una lunga serie di atrocità commesse durante il periodo coloniale, ma più specificatamente di quelle commesse durante il fascismo. Le visioni di Zoppe fanno appello alla memoria fotografica, ovvero all'esistenza e alla diffusione di materiale fotografico dell'epoca, che costituiscono delle prove tangibili del carattere sadico del sistema coloniale.



Fig. 3: s.a., s.t., s.e., s.l., ca. 1936

La realtà storica, però, non si riduce a mere immagini o fatti storici. Zoppe vive in prima persona la mostruosità del momento ed è per lui la rivelazione del non-detto, di un incubo realmente accaduto. “Nelle visioni di Zoppe si fa accenno [...] ad alcuni eventi successivi, come l'uso di gas velenosi (proibiti dal Protocollo di Ginevra del 1925) durante la guerra etiopica e le rappresaglie seguite al fallito attentato a Rodolfo Graziani (1937). Dopo questo episodio, Addis Abeba fu messa a ferro e fuoco, e, con l'accusa di aver aizzato la popolazione contro i colonizzatori italiani, indovini e cantastorie furono vittime di persecuzione. Tra queste rappresaglie si registra anche la sanguinosa carneficina dei diaconi di Debra Libanos¹⁰” (Scego 176). Le memorie di Zoppe fanno riferimento a questo periodo, che ora trova un pubblico interessato nel mondo del documentarismo. Ad esempio si vede il caso del documentario *Fascist Legacy*. Questo

¹⁰ Antonello Carvignani ha ricostruito in un documentario (2016) la vicenda del massacro di Debra Libanos del 1937.

documentario merita la nostra attenzione perché, grazie alle ricerche e alla raccolta di testimonianze dello storico americano Michael Palumbo e alla collaborazione di Angelo Del Boca e di Giorgio Rochat, rende accessibile al grande pubblico la verità sui crimini di guerra compiuti dagli italiani in Africa come in Jugoslavia e in Grecia, un passato “che per tanto tempo è stato nascosto sotto il tappeto di omertà” (Scego 175).

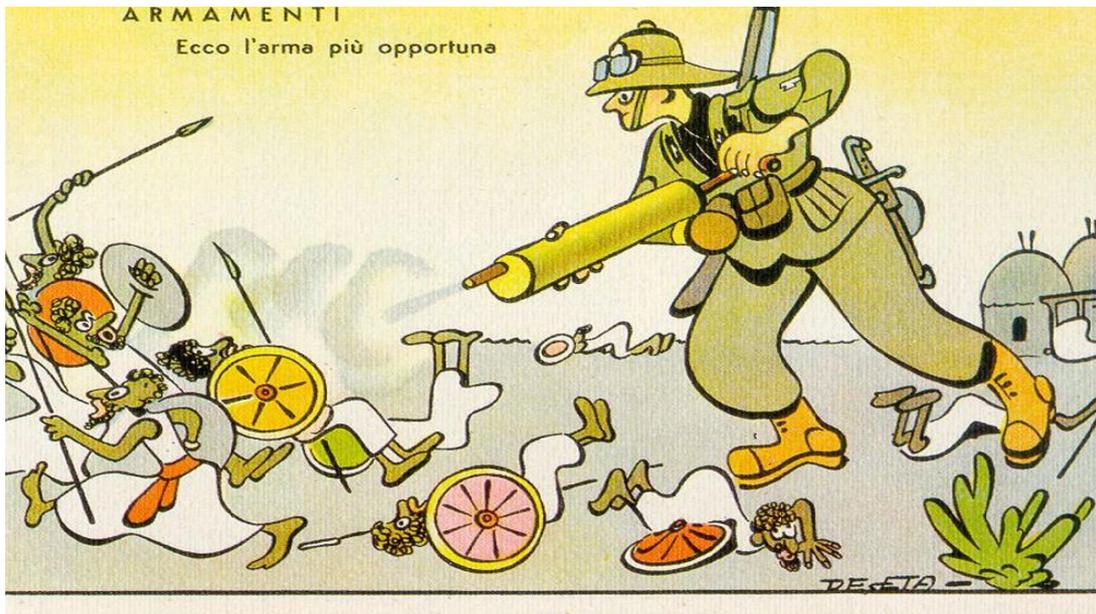


Fig. 4: De Seta, Enrico. *Armamenti*, 1930 circa. (Archivio Ufficio Storico Stato Maggiore dell'Esercito)

Oltre alle atrocità commesse dagli italiani *Adua* racconta una realtà altrettanto trascurata: quelle delle “piccole” resistenze, di quello spirito anticoloniale presente nelle colonie italiane e così poco conosciuto. Il personaggio Dagmawi, ad esempio, amico di Zoppe, è un oppositore convinto del sistema coloniale ed è pronto a combattere l’invasore. Emerge così un’altra figura della storia, opposta agli ascari: il partigiano africano.

Parlava con il suo cedro, lo blandiva [...] Poi lo strinse con fare deciso e lo lanciò lontano. “Bella curva” gridò Zoppe. Ma Dagmawi non sentiva, Dagmawi sparava.

Un silenzio asfissiante foderava i timpani come seta. C'erano solo i cedri e la loro implacabile sete di vendetta [...] (112-113).

Il rapporto Zoppe-Dagmawi mette in risalto la distanza tra il collaborazionismo e il suo opposto, e, evoca la loro esistenza simultanea. La realtà coloniale appare come una realtà complessa. Non esclude che i servi e gli stessi ascari potessero anche loro nutrire sentimenti avversi nei confronti dei loro padroni, come abbiamo visto in *The Conscript*.

Come Zoppe anche l'Italia deve fare il *mea culpa*, anche a rischio di una condanna morale e di perdere la propria "innocenza" storica. Andare verso una coscienza postcoloniale significa anche non distogliere lo sguardo dalla verità storica, opponendosi a coloro che continuano a sostenere che in Italia non è mai esistita una cultura coloniale: "la memoria è anche questo, ovvero avere a che fare con le tracce di un passato che non ci piace. La memoria non è negare quello che è stato, ma rielaborare quella vita passata, contestualizzarla e soprattutto non dimenticarla" (Scego in Bianchi&Scego 101). "Girando per la rete purtroppo si scoprono numerosi siti di estrema destra o di nostalgici vari di fascismo e nazismo che fanno propria la storia coloniale. Ed è tutto un pullulare di: "i nostri bersaglieri neri", "i nostri prodi ascari", "la nostra Africa orientale". Siti che incensano Rodolfo Graziani o Benito Mussolini in veste di fondatore dell'impero. Siti che insistono sul ruolo "civilizzatore" degli "italiani brava gente" " (105).

3.6 La Litoranea libica e i campi di concentramento italiani: *Le livre du camp d'Aguila*

Nel 1929, il generale Rodolfo Graziani era stato incaricato da Mussolini di porre fine alla strenua resistenza contro la dominazione italiana nella Libia orientale. Con la sconfitta dell'Impero Ottomano nel 1911, si era impossessata della Tripolitania e della Cirenaica, ma le tribù della Cirenaica, sotto la guida del capo ribelle Omar Al-Mukhtar meglio conosciuto come "il Leone del deserto", impedivano il controllo delle terre estese all'est del paese, mentre l'Italia considerava legittimo l'esercizio del potere su quei territori appartenuti in un passato remoto all'Impero Romano (Ben Hameda 14-15).

Verso la fine degli anni Venti, lo Stato fascista cerca allora di "pacificare" la zona ribelle della Libia, sradicando la popolazione dalle loro terre, deportandola in campi di concentramento in pieno deserto per il suo presunto sostegno ai partigiani libici (Ben Hameda 15).

Come sottolinea Labanca, la deportazione di sudditi sconvenienti "non solo è da considerare parte integrante della politica coloniale italiana, ma anche in rapporto diretto con la storia politica, penale, istituzionale e legale della metropoli" (Labanca in Ben Ghiat&Fuller 28). A partire dal 1911, la deportazione oltremare di oppositori anticoloniali divenne sistematica e "migliaia di libici¹¹, somali, eritrei¹² ed etiopi sono stati internati nelle colonie penali instaurate soprattutto nel

¹¹ "Nel 1913, data la mancanza di strutture penitenziarie adatte, è stata approvata la legge che prevedeva che i libici condannati a più di sei mesi di carcere" venissero mandati in Italia (Di Pasquale 6).

Sud dell'Italia" (Di Pasquale 1-2), "dove venivano impiegati – insieme agli "indesiderati" italiani" (12) – nell'agricoltura per risolvere il problema della mancanza di forza lavoro causata dalla mobilitazione degli uomini per la guerra, prima in Libia e poi in Europa (7-10). Per la "pacificazione" della Libia orientale invece i governatori Badoglio e Graziani decidono di confinare l'intera popolazione della Cirenaica in venti campi di concentramento nella regione di Sirtica (Di Pasquale 9).

Rajab Būḥuwaysh Mnaḥ – in italiano Rajab Abuhweish al-Manifi – autore del *Poema d'Aquila* è stato imprigionato nel campo di concentramento d'El-Agheila, nel quale "la probabilità di sopravvivere – a causa del calore estenuante del deserto, della carenza d'acqua potabile, della brutalità, delle corvée e di maltrattamenti da parte dei carcerieri – era pressoché nulla" (Ben Hamed 16): secondo un testimone¹³, "dei 125.00 detenuti (Ben Hamed 54), solo due terzi sono sopravvissuti" (Al Saadi in Ben Hamed 73). Abuhweish si è salvato da questo inferno e il suo poema, che egli tramanda oralmente, è stato trascritto da Ibrahim al-Ghomary (Ben Hamed 16). Il poema è divenuto uno delle opere più importanti della cultura popolare libica.

"Il poema si iscrive nella tradizione poetica preislamica": è una poesia orale popolare, l'espressione immediata delle esperienze traumatizzanti e persistenti vissute dall'autore (ivi). Il testo, registrato negli anni Trenta, "preannuncia il terrore che si abatterà in breve tempo sull'Europa" (12) e alimenta la memoria collettiva (16). Come il dizionario di Anna Frank e autobiografie di altre vittime dell'Olocausto, diffusi in tutto il mondo, anche il poema di Abuhweish, insieme a tutte le vittime della "pacificazione" della Libia, meritano "il diritto di essere ricordati" (Adorno in Neocleous 9) e di integrare la coscienza storica collettiva e internazionale, mediante la "solidarietà anamnesica" (Lenhardt 133-154 in Neocleous 76). Riportiamo qui di seguito alcuni passaggi del *Poème d'Aquila*:

¹² Gli eritrei erano incarcerati principalmente sull'isola di Nocra.

¹³ All'ora dell'intervista Hadj Abdelnelbi Abd Elshafi, un sopravvissuto di El-Agheila, è nonagenario.

1 Mon seul tourment
le camp d'Aguila
l'emprisonnement de ma tribu
l'éloignement de mon pays

20 J'ai l'âme en peine
pour Akrama et Al-Sarati
ils sont mon ultime désir
je voudrais vivre assez longtemps
pour les revoir

25 je songe à ces lieux
j'oublie ma présente misère
et c'est un ruisseau de larmes qui coule
le long de ma barbe blanche

Mon seul tourment

30 le souvenir des gens d'Al-Harabi
mes meilleurs compagnons
sur leur monture
ils se battent
se soutiennent bravement

35 sous des pluies de balles

Mon seul tourment

la perte de nos hommes
de nos biens
nos femmes, nos enfants captifs
40 et nos vaillants cavaliers
ils s'inclinent à présent
devant les fascistes
comme des femmes soumises

Je leur obéis comme un esclave
auparavant

j'étais digne et respecté
55 mon séjour dans ce camp
m'a dérobé la vie

si faméliques
nous tenons à peine debout
pourtant nous devons
60 soulever des charges si lourdes
comme bagnards forts et agiles

Mon seul tourment
70 perdre ma dignité
à un âge avancé et
devoir se séparer
de nos meilleurs hommes
notre bien le plus précieux
75 des gens comme Younes
l'égal d'Abou Zayd Al-Hilali
à la tête de sa tribu
comme Imhémid, Abdelkareem, Alazaila et Buhussin
généreux et honnêtes compagnons
80 des gens comme Al-Aoud et ses semblables
tous tombés ici
inutilement
loin du champ d'honneur

Mon seul tourment
85 la perte de nos jeunes
les fascistes les ont cueillis
comme des dattes mûres
nos jeunes sans cesse se soulevaient
et contre tout criminel faisaient front
90 eux la fleur de nos familles
qu'ils les traitent à présent de lâches
n'entache en rien leur vraie valeur

Mon seul tourment
les routes à ouvrir dans le désert
95 corps exténués
nous rentrons de nos corvées
l'estomac vide

flagellés en public
devant nos femmes

100 si misérables

nous n'avons même pas de quoi faire du feu

Mon seul tourment
le supplice infligé à nos filles
leur corps exposé nu

105 jeunes infortunées

pour elles pas un jour de répit
les fascistes insultent ces pures jeunes dames
les traitent comme femmes perdues
honte et déshonneur pour les familles

110 Mon seul tourment

le vide
esprit en déroute
l'absence de mes cousins
Moussa et Jibril

115 frères de ma chère Matari

bons compagnons
valeureux dresseurs de bétail
juste est leur parole

Mon seul tourment

120 l'impuissance

le châtement
de subir sa vie
et non de la mener
les meilleurs hommes de la tribù

125 sont à présent considérés comme

misérables dégénérés

Mon seul tourment

le camp abject
et personne pour entendre nos plaintes

130 rares sont les justes et les honnêtes gens

absente est la justice
le mal chose banale

Mon seul tourment
mes filles contraintes à des travaux avilissants

135 humiliation pour moi
les disparus me manquent
je pleure sur mon beau cheval
ils me l'ont pris
j'ai besoin de mes proches

140 si loin de moi
pour soulager mon cœur
solitaire et meurtri

Mon seul tourment
la perte de nos villages

145 jamais nous les reverrons
d'infinies stations en rang à attendre à la file
d'éternelles humiliations
peines et châtements pour lot
à s'en étrangler

150 Mon seul tourment
le manque de soutiens et d'alliés
ma parole se fait servile
nos valeureux hommes
méprisés

155 ma jument
belle comme une gazelle
égarée
son corps finement sculpté
comme une pièce d'or bien ciselée

160 Mon seul tourment
l'asservissement à toutes ces paroles
dégradantes et infâmes
nos aspirations sont niées

nos hommes les plus nobles
165 les plus dignes
sont morts
pour le moindre écart
nos femmes sont dévêtues
enchaînées au poteau
170 contre nos épouses
les fascistes ont perpétré
des crimes indicibles

Mon seul tourment
les gardiens noirs
les fils barbelés fixés
225 aux poteaux de bois
et nous impuissants
devant les travaux forcés
si la mort paraît
de la vie
230 nous nous séparerons sans regret

Mon seul tourment
260 la perte des contrées de mon enfance
de tous ceux qui me sont chers
voir ainsi ces colons se pavanant
dans les Terres d'Al-Saadi
je prie notre Seigneur mon seul refuge
265 d'alléger bientôt notre souffrance
dans moins de trente nuits

Omar Al-Mokhtar est parti
Dieu seul est éternel
une lumière
270 s'est éteinte
ce héros
obstiné
s'il n'y avait pas de péril
nous le célébrerions en plein jour

La voce di Abuhweish è quella di un poeta e combattente¹⁴, membro di un popolo sopraffatto. Il poeta parla in prima persona, nessuna barriera ostacola le sue parole. “Mâ bî maradh ghère”, che significa letteralmente “pas de mal en moi que” e che è stato tradotto come “il mio solo tormento” (Ben Hamed 75), è ripetuto 26 volte nelle 30 strofe che costituiscono il poema. È l’anafora che prepara il flusso delle emozioni che sgorga dalla sua anima dolente e che conduce gli ascoltatori all’assoluta partecipazione alla sua intensa e continua sofferenza spirituale. Tuttavia il vecchio non si dà per vinto, anche se ormai vivere o morire per lui non fa differenza, nella penultima strofa invoca il Signore, implorandolo di farla finita entro trenta notti: per il poeta combattente è meglio soccombere che rinnegare i propri ideali. A el-Agheila lotta contro l’alienazione – l’unico modo per non arrendersi al dolore e alla paura – e trova nel linguaggio il suo unico rifugio. L’intessitura delle strofe che insieme illuminano ogni aspetto della sua sofferenza fornisce una visione della situazione storica dei beduini della Cirenaica in quel frangente e della natura funesta della politica coloniale italiana in Libia.

Il poeta comincia il poema in *medias res*, presentando il contesto spazio-temporale, per poi lasciarsi trasportare sulla scia dei ricordi. Il poema mette in rilievo la tragedia di un popolo nomade che abita le vaste terre della Libia orientale e per il quale, precisa Aoude, il cavallo significa la dignità, la libertà e l’onore, la mobilità e l’indipendenza (7). Per loro, la lotta contro l’oppressore è l’unica via possibile e pensabile. Abuhweish ricorda e elogia il coraggio di quei guerriglieri abilissimi che hanno affrontato un esercito dotato di aviazione militare, carri armati e artiglieria pesante e che adesso si trovano a costruire le strade per il nemico, come dei morti viventi. Paradossalmente la costruzione della “Litoranea libica”, la strada costiera che collega la Tunisia con l’Egitto e inaugurata nel 1937 da Mussolini in persona, è stata anche l’opera dei prigionieri beduini, abituati a muoversi lungo le vie nascoste del deserto. Quello che per l’uno è il simbolo del progresso e la vittoria della modernità, per l’altro significa la rovina e la morte esistenziale.

¹⁴ Abuhweish “apparteneva al clan al-Manifi – come lo stesso eroe popolare Omar al-Mukhtar, impiccato dagli italiani il 16 settembre 1931” – e dopo un periodo di assenza era tornato dal Chad nel 1911, dove era stato attivo nella lotta anticoloniale contro i francesi, per combattere in Cirenaica “a fianco del famoso capo dei Senussi Ahmed Ash-Sharif” nella guerra contro gli italiani (Aoude 4).



Fig. 5: ACS, F. Cartes Graziani Archives Photographiques, b-I (“Vue aérienne du camp de concentration pendant que la population est obligée d’assister à une pendaison”).

Abuhweish avverte che con la pacificazione italiana il popolo beduino ha subito conseguenze irreparabili e che lo spirito beduino rischia di modificarsi irrimediabilmente. Con l’assassinio di al-Muhktar e dei “uomini migliori”, con la sottomissione dei giovani e il martirio delle donne ogni speranza sembra vana. In quelle condizioni, solo tramite la rievocazione degli esseri e dei luoghi amati l’anima può rigenerarsi.

Nel 1930, durante suo viaggio in Africa, il giornalista danese Knud Holmboe è stato testimone della vita nei campi di concentramento. La sua descrizione rammenta quelle immagini dell’Olocausto che fanno parte della nostra memoria collettiva:

Never have I seen such poverty. The women had only torn rags wrapped round them, and the men looked just as bad. Starved children came running up, begging for coins...the ragged women, their faces sharpened by hunger like birds of prey, stirring the embers. The children were not like real children; they were so horribly emaciated that you could plainly see their ribs, and their stomachs were distended (Holmboe 1936: 42 in Aoude 1).

In Libia, lo Stato italiano si è servito di campi di concentramento ancora prima della Seconda Guerra mondiale e non sono quindi da ritenere ideazione dei nazisti, mentre, considerando

insieme il periodo liberale e fascista, “il colonialismo italiano illumina determinati aspetti di continuità e di rottura tra democrazia e dittatura” (Ben Ghiat&Fuller 5).

All’infuori di qualche studioso d’eccezione come Nicola Labanca, un silenzio assoluto incombe sull’intera vicenda storica dei campi di concentramento italiani. Nel caso italiano, non possiamo neanche parlare di negazionismo, semplicemente perché il negazionismo necessita un rapporto di opposizione dialettica e quindi un gruppo autorevole che riconosce che lo sterminio sia realmente esistito. Di conseguenza, la narrazione popolare e ufficiale dell’esperienza libica rimane fortemente impregnata dalla retorica dell’epoca.

Un esempio che chiarisce la ricezione dell’esperienza coloniale in Libia è il modo in cui il Touring Club Italiano (2003) ha cercato di promuovere il turismo automobilistico sulla costa libica all’ora in cui, “da qualche tempo, ‘la Repubblica Araba Socialista’ dopo trent’anni di isolamento, mette a disposizione – agevolata, nel caso degli italiani, dalla distanza relativamente breve – un mondo sorprendentemente ricco di importanti vestigi di ogni tempo e di ogni genere” (Ruozi, “Premessa”):

L’itinerario ripercorre il primo tratto della Tripoli-Bengasi, litoranea inaugurata nel 1937 e nella memoria degli sportivi di quelli anni nota gara automobilistica [...] Il percorso si inoltra nella Jifarah orientale [...] e percorre, nella parte finale, la zona paludosa della Sirtica. Lungo il percorso, diversi siti archeologici e le rovine di antiche ville ricordano quanto consistente fu in questa zona, più che in altre del Nordafrica, la presenza romana [...] (Gianni 102).

Dalla presentazione del Touring Club Italiano, il lettore potrebbe dedurre che, dopo un lungo periodo di inaccessibilità alle terre libiche, il turista italiano può ritornarci per usufruire della Litoranea e riscoprire l’antica gloria di Roma. Inoltre, la vicinanza geografica della Libia e il rinnovato interesse dello Stato italiano nello sviluppo del turismo sulla “Quarta Sponda” determinano una nuova logica del mercato delle vacanze “avventurose”, che potremmo definire neocoloniale.

La guida ricorda anche che nella capitale si può ammirare “il vecchio quartiere coloniale, con le architetture coloniali italiani, del tempo in cui Tripoli era “il bel suol d’amore” di una ormai dimenticata canzone” (Ruozi, *Premessa*).

Noi sappiamo però che la storia coloniale italiana non si riduce a una storia d’amore, che nella Sirtica non si nascondono solo i vestigi della cultura greco-romana e che la Litoranea non rappresenta un’opera di grande merito. Da una prospettiva postcoloniale e dopo aver letto *Le livre*

du camp d'Aguila, non è più possibile pensare alla Sirtica o alla Litoranea senza rivolgere la nostra attenzione agli ergastolani dei campi di concentramento e al genocidio che in Italia nessuno ricorda.

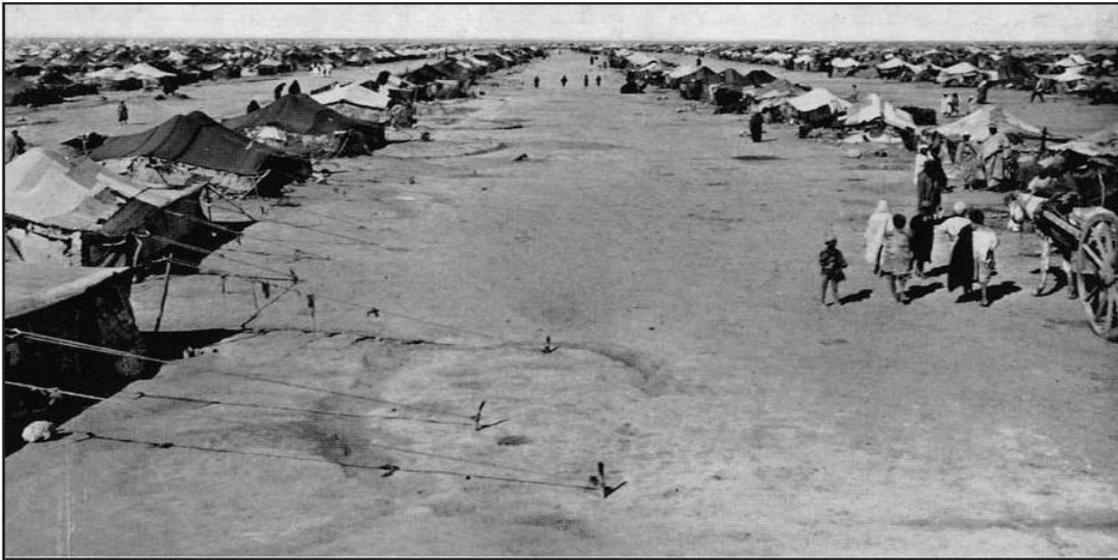


Fig. 6: in: Rodolfo Graziani, *Cirenaica Pacificata* (77)

3.7 *Il mare davanti e il trenino*

Gli piaceva veder passare il trenino: arrivavano correndo i bambini, lo salutavano, ridevano e gridavano inseguendolo sui binari, finché il treno spariva, fischiando e lasciando sospese nuvole di vapore.

Un treno costruito dagli italiani e dagli eritrei prima della Seconda guerra mondiale. Dopo la liberazione dell'Eritrea erano stati gli ex-ascari ad aggiustarlo e a rimmetterlo sui binari. Uomini anziani, resistenti a tutto, si occupavano del trenino come se fosse una loro creatura, e lo guidavano attraverso i noti percorsi (135).

Il protagonista di questo brano è un treno, “simbolo evidente del progresso apportato in colonia dalle innovazioni tecniche provenienti dalla madrepatria e, più in generale, dal [...] dominio italiano” (Caserta 262). L'immagine del treno “costruito dagli italiani e dagli eritrei” ripropone la rappresentazione degli “italiani, brava gente” e del loro sistema coloniale in quanto cooperazione egualitaria tra due popoli: lascia intendere che la costruzione delle linee ferroviarie nelle colonie o meglio, di questo specifico treno, è stata realizzata di comune accordo. È però facile immaginarsi le condizioni deprecabili in cui hanno lavorato coloro che hanno costruito le linee ferroviarie nelle colonie e che erano paragonati a “piccole [...] bestie da soma” (Dei Gaslini 21).

Dal punto di vista della voce narrante, gli ascari – “resistenti a tutto” – svolgono un ruolo di particolare rilievo. Da una parte, l'atteggiamento degli ascari appare qui come il “segno tangibile di un'etica del lavoro” propria dell' “immagine dell'italianità in colonia come sacrificio dei singoli a beneficio di tutti” (Caserta 243) e, dall'altra parte, si concorda con la retorica della “missione civilizzatrice”, in cui “l'unica forma possibile di riconoscimento dell'altro deve passare attraverso la sua assimilazione” (Caserta 245). L'immagine degli ascari-macchinisti corrisponde a quella dell' “ascaro della propaganda”, ovvero “quello che sapeva stare al posto suo, il tuttofare, l'esempio verso il quale tutti i nativi dovevano tendere”: il “perfetto colonizzato” (Scego in Bianchi&Scego 110).

Leggendo il brano del trenino, il lettore può fraintendere che, una volta l'Eritrea liberata dal potere nemico, gli ex-ascari siano ritornati a occupare fedelmente il ruolo che gli era stato attribuito durante il sistema coloniale italiano, ossia quello “della manodopera esperta” che tramite “l'istruzione”, volutamente limitata ad un livello “non superiore alla terza elementare” (Negash T. 109-115), “avrebbe lavorato al massimo della propria limitata capacità” (Bottai 3 in Negash T.: 112). In altre parole, gli ex-ascari impersonano la figura dell'operaio, “prototipo della futura dirigenza dell'umanità [e] del *progresso materiale*”¹⁵ (Peroncini 6). In quest'immagine celebrativa della forza operaio-proletaria, nella quale manca la figura dello sfruttatore (Peroncini 6), sembra che gli ex-ascari assicurino la continuità dei meriti coloniali, mentre al mondo indigeno a cui appartengono “ogni forma di evoluzione sembra essere preclusa” (Caserta 254). Senza gli ex-ascari, il treno non sarebbe reso funzionale. Senza gli italiani, non ci sarebbe stato un treno *tout court*.

Italiani brava gente. Molti ancora ci credevano.

“Siamo stati meglio dei francesi con le nostre colonie”, mi ha detto una signora marchigiana alla fermata dell'autobus qualche giorno fa, “vi abbiamo costruito un sacco di cose. Scuole, ponti, ospedali, strade. Siete stati voi, a furia di guerre, a non averle conservate bene le cose che vi abbiamo dato”.

Cosa? Volevo gridare. Ma come osa? Ma la signora aveva un tono pacato. Diceva tutto con leggerezza.

Era convinta di ogni parola pronunciata, convinta e orgogliosa. “Mio padre ha fatto il meccanico ad Asmara e a Mogadiscio. Mi cantava sempre una canzone che riguarda voi donne nere” (Bianchi&Scego

¹⁵ Hosea Jaffe afferma che “[l]'idea che la classe operaia nelle nazioni coloniali-imperialiste “guiderà” i lavoratori del mondo semicoloniale (il cosiddetto “Terzo Mondo”) è [...] un credo e una dottrina fondamentale non soltanto della Seconda Internazionale socialdemocratica, ma anche dei partiti della Terza, stalinista, e della Quarta Internazionale, dopo Trockij” (36). Non è dunque escluso che nel testo la realtà dell'Eritrea contemporanea venga considerata attraverso il filtro ideologico del pensiero politico socialdemocratico o comunista, che potremmo quindi definire una forma di condizionamento storico neocoloniale di sinistra.

19).

Anche dalla gioia che provano i bambini nel vedere passare il treno, risulta “evidente la natura positiva [degli effetti] della dominazione italiana” (Caserta 248). I bambini gridano, ridono, non pronunciano parole udibili: sono inseriti come in un’immagine idilliaca “scattata mentalmente” dal finestrino da un viaggiatore che stabilisce un rapporto di “assoluta bidimensionalità”¹⁶ (Caserta 261) con l’ambiente circostante. Come nei resoconti dei viaggiatori degli anni Venti e Trenta, gli “indigeni”, nel momento in cui “si effondono “spontaneamente” in lodi entusiastiche dei propri padroni-benefattori”, svolgono il ruolo di “diretti testimoni delle migliorie apportate dalla conquista italiana” (Caserta 247).

Focalizzarsi sulla natura positiva del “trenino” implica in qualche modo il ridimensionamento del ruolo del *sistema ferroviario* che è stato funzionale all’espansione ed al più vasto controllo del territorio coloniale¹⁷. All’esaltazione del progresso materiale portato nei cosiddetti paesi “sottosviluppati”, emblematica per la retorica coloniale, Césaire ribatte con le parole seguenti:

Adesso tocca a me fare un'equazione: *colonizzazione = cosificazione*.

Sento già la tempesta che arriva. Mi si parla di progresso, di “realizzazioni”, di malattie debellate, d’innalzamento dei livelli di vita [...]

Mi vengono allora enumerati dei fatti, delle statistiche, i chilometri di strade e di ferrovie che sono stati costruiti.

Io controbatto [...] Io parlo di milioni di persone a cui è stato inculcato con grande accortezza la paura, il complesso di inferiorità, la soggezione, la prostrazione, la disperazione, il servilismo (Césaire 1955 trad. it. Di Genio 63).

Benché il trenino possa apparire in modo idilliaco, è importante, sempre da un punto di vista *postcoloniale*, a essere vigili nel dare il giusto valore all’impatto delle ferrovie nelle ex-colonie, veicolando così una visione in cui il progresso e l’istruzione degli ex-colonizzati vengono presentati come i meriti del colonialismo. Bisognerebbe – giustamente – revisionare il “ruolo generalmente attribuito agli europei come portatori della modernizzazione tra i popoli arretrati” (Peroncini 45).

¹⁶ Caserta si ispira da ciò che Desportes ha definito i “paesaggi della tecnica” .

¹⁷ È proprio la costruzione delle ferrovie nelle colonie – le ferrovie come prodotto tecnologico della Rivoluzione Industriale – ad agevolare l’imperialismo europeo del fine '800 e a permettere lo sfruttamento dell’Africa intera, cioè di sfruttare e “penetrare” anche quelle terre che erano ancora “vergine” (Maggi 2-5).

Conclusione

Se gli stereotipi sugli italiani come “più umani e meno marziali degli altri popoli europei” sono persistenti (Ben Ghat&Fuller 4; cfr. Del Boca, Rochat, Focardi), in questa tesi abbiamo mostrato come invece durante l’epoca coloniale lo Stato italiano ha sempre occupato “una posizione di preminenza nello sperimentare nuove strategie belliche” (Ben Ghat&Fuller 4). Può dunque essere rivalutato il ruolo dell’Italia nella storia delle vicende e dei procedimenti bellici del secolo XX e delle relazioni internazionali (4). Attraverso la riattualizzazione della memoria degli oppressi del regime coloniale italiano e la lettura critica di *Il mare davanti* e *Adua* abbiamo potuto addentrarci in questioni specifiche dell’esperienza e della concezione del mondo (neo)coloniali. La divulgazione di testi come quelli che abbiamo analizzato in questa tesi potrebbe porre sotto una luce diversa la concezione storica dell’Italia e ridefinire l’identità culturale italiana. Ciò non per caricarla di un senso di colpevolezza storica, ma in modo da alimentare un atteggiamento consapevole verso il passato coloniale e da contrastare la ri-fascistizzazione dell’Italia che è in piena fioritura, secondo alcuni. Se gli italiani fossero più coscienti del legame storico che esiste tra il Corno d’Africa, la Libia e l’Italia, potrebbero riconsiderare la responsabilità storica dell’Italia nei confronti degli esuli e tenere presente che i migranti non sono una massa anonima, ma un gruppo sociale costituito da individui con una loro storia personale – spesso dolorosa, se non traumatica.

Dai contadini di Verga, passando per le figure di emarginati del cinema neorealista italiano e della letteratura pasoliniana, arriviamo a una nuova classe subalterna che suscita un certo interesse nel pubblico letterario italiano e che alimenta quello che Juliette Raabe ha definito “le marché du vécu”. Il fatto che ora spetta ai migranti essere esibiti in romanzi (auto)biografici potrebbe essere considerato un passo logico e persino banale nello sviluppo del mercato letterario, ma in un clima politico che alimenta l’odio razziale la letteratura migrante come *Il mare davanti* e *Adua*, che mettono in scena personaggi altrimenti anonimi e bisognosi di essere ascoltati, possono avere degli effetti rilevanti sui lettori. Nondimeno questi racconti possono mancare di esattezza e illudere il lettore sull’autenticità dell’opera, specie quando sono scritti da intellettuali “privilegiati” (Spivak 28). Nella nostra analisi abbiamo anche illustrato che l’inesattezza della voce narrante, come nel caso di Dell’Oro, può rendere l’autore partecipe della persistenza di certi stereotipi e miti coloniali e produrre effetti contrari a ciò che la letteratura postcoloniale si prefigge. Inoltre, siamo riuscito a mettere in rilievo che in opere come *Il mare davanti*, “the notion of what the work *cannot* say becomes important” (Spivak 28). Ne possiamo dunque

concludere che la letteratura migrante non sia sovrapponibile alla letteratura postcoloniale.

Abbiamo visto che la scrittura femminile e transculturale di Scego rinnova il modo di riappropriarsi della storia coloniale e della storia dei migranti, perché rende tangibile le problematiche di genere e di identità e espone le multiforme continuità tra l'epoca coloniale e quella di oggi. Scego libera la donna subalterna dall'oscuro contesto coloniale per farne una persona pensante: trasforma l'oggetto in soggetto e la straniera in cittadina italiana, che però – come abbiamo visto per esempio con la storia d'amore tra Titanic e Adua – ha un retroterra culturale differente da quella nazionale e occidentale.

Con la messa in scena di Zoppe, Scego ha affrontato la questione generazionale e l'importanza della trasmissione orale della memoria, la questione del collaborazionismo e la rimozione della colpa come fenomeno storico. *Adua* è dunque molto ricca per il modo in cui Scego è riuscita a collocare il problema della memoria coloniale nel suo contesto globale. Un tema forte che torna anche in *The Conscript* e nel *Poema d'Aguila* è quello della trasformazione radicale della cultura indigena con l'arrivo degli invasori italiani e l'insieme di queste tre opere contesta la trasfigurazione dell'ascaro nella rappresentazione (neo)coloniale, ma da prospettive diverse. Se nel poema di Abuhweish gli ascari, visti dall'esterno, sono percepiti come oppressori, in *Adua* e *The Conscript* permettono al lettore di guardare dal punto di vista del collaborazionista oppresso. *The Conscript* mostra bene come la forza persuasiva della propaganda coloniale è stata efficace in Eritrea e come il sistema scolastico italiano ha avuto un ruolo di primo ordine per pervenire a questo fine, così come in *Adua* l'attrazione verso la cultura e i privilegi dei dominanti è forte da parte dei colonizzati anche per motivi pragmatici. Infine, come in *Adua*, anche nel racconto di Tuquabo prevalgono la disillusione della sua esperienza nell'esercito italiano e il senso di colpa per aver tradito la causa del proprio popolo contro il potere coloniale. In *Adua*, *The Conscript* e *Le livre du camp d'Aguila* ci troviamo di fronte a un pensiero anticoloniale molto esplicito che in Italia è sempre stato tenuto lontano, insieme alla verità storica sui crimini di guerra e sulle violenze coloniali commessi dall'Italia.

Gebreyesus e Abuhweish sono due autori rimasti nell'ombra della storia, ma se venissero tradotti in italiano potrebbero cominciare a fare parte del canone letterario italiano, così come la versione in tigrigna di *The Conscript* è celebre in Eritrea e il poema di Abuhweish in Libia. In questo modo, certe parole come “ascaro” o “beduino”, certe nozioni come quella del progresso e alcuni nomi di luoghi come Addis Abeba, Cheren e la Sirtica potrebbero caricarsi di nuovi significati.

Fino a quando non riusciremo a far erigere una concezione del passato coloniale che integra la memoria degli oppressi, “i morti non saranno salvi” (Neocleous 78), ma destinati a giacere

nell'oblio e sovrastati dalla storia dei “vincitori”, ovvero dalla storia delle rivincite belliche. Noi, in quanto esponenti di una generazione successiva, ci incarichiamo di svolgere un nuovo ruolo rispetto alla memoria coloniale, perché “nessuna giustizia [...] sembrerebbe possibile o pensabile senza il principio di una qualche *responsabilità*, al di là di ogni *presente vivente*, in ciò che disgiunge il presente vivente, al cospetto dei fantasmi di coloro che non sono ancora nati o che sono già morti, siano vittime delle guerre, delle violenze politiche o di altro tipo, degli stermini nazionalisti, razzisti, colonialisti, sessisti e così via, delle oppressioni dell'imperialismo capitalista o di tutte le forme di totalitarismo” (Derrida in Neocleous 76).

Bibliografia

Bibliografia primaria

fig. 1: Theodore Galle, *Allegoria dell'America*, incisione di Giovanni Stradano, 1575-1580.

Fonte: Wikipedia.

https://it.wikipedia.org/wiki/Theodoor_Galle 20 giugno 2018.

fig. 2 : s.a, s.t., s.e., s.l., 1937.

Fonte: Corriere della Sera

<http://www.corriere.it/la-lettura/cards/80-anni-fa-guerra-detiopiail-breve-impero-mussolini/guerriglia-repressione-senza-pieta.shtml> 10 luglio 2018.

fig. 3 : s.a., s.t., s.e., s.l., ca. 1936.

Fonte: Il Fatto Quotidiano

<https://www.ilfattoquotidiano.it/2013/09/30/colonialismo-in-africa-litalia-non-puo-dimenticare-sua-storia/727890/> 20 giugno 2018.

fig. 4: De Seta, Enrico. *Armamenti*. s.e., s.l., 1930 circa (Archivio Ufficio Storico Stato Maggiore dell'Esercito).

Fonte: Internazionale

<http://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/08/06/faccetta-nera-razzismo> 22 maggio 2017.

fig. 5: s.a, s.t., s.e, s.l. , ACS, F. Cartes Graziani Archives Photographiques, b-I

Fonte : Cairn.info

<https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2008-2-page-465.htm#no1> 20 luglio 2018.

fig. 6: in: Rodolfo Graziani, *Cirenaica Pacificata* (77), cit.

Fonte: Cairn.info

<https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2008-2-p-465.htm> 20 luglio 2018.

Al-Ghomary Al-Maimouni, Ibrahim Larbi. *Souvenirs du camp d'Aguila (Dhekayat mo'takal al'Aguila)*. Tripoli: Centro nazionale di documentazione e di ricerca storica, 2006. In: Ben Hamed, Kamal. *Le livre du camp d'Aguila*. Tunisi: elyzad, 2014. Print.

Al-Saadi, Mohamed Mokhtar. *Interview avec Hadj Abdelnebi Abd Elshafi*. Tripoli: Centro nazionale di documentazione et di ricerca storica, 13 gennaio 2008. In: Ben Hamed, Kamal. cit.

Ben Hamed, Kamal. *Le livre du camp d'Aguila*. Tunisi: elyzad, 2014. Print. Trad. fr. dall'arabo di Al Mnefi, Rajab Bou Houaiche. *Poème d'Aguila*. Aguila, ca. 1934.

Dei Gaslini, Mario. *Piccolo amore beduino*. Milano: L'Eroica, 1926. Print.

Dell'Oro, Erminia. *Il mare davanti: Storia di Tsegehans Weldeslassie*. Milano: Piemme, 2016.

Hailu, Gebreyesus. *Una Storia. Hade Zanta*, 1950. Trad. ingl. di Negash, Ghirmai. *The Conscript*. Ohio: Ohio University Press, 2013. Print.

Mitrano Sani, Gino. *Femina somala: romanzo coloniale del Benadir*. Napoli: Detken e Rocholl, 1933. Print.

Scego, Igiabia. *Adua*. Milano-Firenze: Giunti, 2015.

Bibliografia secondaria

Acquarelli, Luca et. al. *Tenebre bianche: Immaginari coloniali fin de siècle*. Reggio Emilia: Diabasis, 2008.

Adorno, Théophile W. *Asthetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; cit. da *Aesthetic Theory*. London: Routledge, 1984, p.72; trad. it. *Teoria estetica*. Torino: Einaudi, 1975. Cit. in: Neocleous, cit.

Aoude, Saphia. "A literary analysis of Rajab Abuhweish's Libyan poem « My only illness » in the light of its time". *Bachelor Thesis*. University of Copenhagen: Faculty of Humanities, 2014.

Aime, Marco. *Le verdi tribù del Nord: La Lega vista da un antropologo*. Roma-Bari: Laterza, 2012. Print.

Ben Ghiat, Ruth e Fuller, Mia. *Italian colonialism*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. Print.

Bianchi, Rino, e Igiaba Scego. *Roma negata: percorsi postcoloniali nella città*. Roma: Ediesse, 2014. Print.

Bottai, Giuseppe. "La scuola fascista nell'Africa Italiana". *Etiopia* 3 (3), 1939.

Branchi, Andrea. "Postfazione" in: Bianchi, Rino e Igiaba Scego. cit.

Camilotti, Silvia. *Cartoline d'Africa: Le colonie italiane nelle rappresentazioni letterarie*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 2014. Web. 20 marzo 2015.
edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/book/978-88-97735-59-5/978-88-97735-59-5.pdf

Caserta, Silvia. *Orientalismo e alterità. Percorso attraverso i resoconti di viaggio e la memorialistica coloniale italiana*. Macerata: Dipartimento di ricerca linguistica, letteraria e filologica, 2013.

Cassata, Francesco. *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1950. Trad. di Lanfranco Di Genio e Mellino, Miguel. *Discorso sul colonialismo: seguito da Discorso sulla negritudine*. Verona: ombre corte, 2014. Print.

Citton, Yves. *Renverser l'insoutenable*. Paris: Editions du Seuil, 2012. Print.

Crenshaw, Kimberley W. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*. Chicago: University of Chicago Legal Forum, 4, 1989 (139-167).

Cuzzocrea, Annalisa. “Migranti, Letta: “Per Mare Nostrum anche io fui massacrato, ma fermammo le stragi”. *La Repubblica*, 18 aprile 2017. Web. 18 luglio 2018.

http://www.repubblica.it/politica/2017/04/28/news/migranti_letta_per_mare_nostrum_anche_io_fui_massacrato_ma_fermammo_le_stragi_-164063088/

Davidson, Basile, Cliffe, Lionel & Selassie Bereket Habte. *Behind the war in Eritrea*. Nottingham: Russell Press, 1980. Print.

De Gobineau, Arthur. *Saggio sull'ineguaglianza della razza umana*. Milano, 1965.

De Leo, Francesco. “L'Italia ricostruisca la Somalia come fece sessant'anni fa”. *La Stampa*, 26 settembre 2013. Web. 28 marzo 2018.

<http://www.lastampa.it/2013/09/26/esteri/litalia-ricostruisca-la-somalia-come-fece-sessantanni-fa-Uzl9lsys5Kxqio8VKWxJZK/pagina.html>

Derrida, Jacques. “Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale”. Paris: Galilée, 1993; trad.it. *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Milano: Raffaello Cortina, 1994. Cit. in Neocleous, cit.

Desportes, Marc. *Paesaggi in movimento. Trasporti e percezione dello spazio tra XVIII e XX secolo*. Milano: Libri Scheiwiller, 2008. Cit. in Caserta, cit.

Di Pasquale, Francesca. “The “Other” at Home: Deportation and Transportation of Libyans to Italy During the Colonial Era (1911–1943)”. *The International revue of social history*. Web. 11 giugno 2018.

<https://www.cambridge.org/core/journals/international-review-of-social-history/article/other-at-home-deportation-and-transportation-of-libyans-to-italy-during-the-colonial-era-19111943/FAFA1592C6350550622B210623CF57CE>

Di Sante, Costantino. “La “pacification” italienne de la Cyrénaïque (1929-1933)”. *Revue d'Histoire de la Shoah* 2008/2 (N° 189), p. 465-496. Web. 20 luglio 2018.

<https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2008-2-p-465.htm>

Dorlin, Elsa. *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*. Paris: Presses

universitaires de France, 2008. Print.

Drar, Uoldelol Cherati. "From Warriors to Urban Dwellers: *Ascaris* and the Military Factor in the Urban Development of Colonial *Eritrea*". In: *Cahiers d'études africaines* 175 (2004).

Elias, Norbert. *Prozess der Zivilisation* (1939). Trad. de Pierre Kamnitzer. *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy, 2002. Print.

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952; trad.it Chiletti, Silvia. *Pelle nera, maschere bianche*. Pisa: Edizioni ETS, 2015. Print.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961; trad.it. Carlo, Cignetti (a cura di Liliane, Ellena). *I dannati della terra*. Torino: Einaudi, 1962. Print.

Festa, Andrea. "Le istituzioni educative in Eritrea". *Atti del secondo congresso di studi coloniali* (1934). Firenze: s.e., 1935.

Focardi, Filippo. *Il cattivo tedesco e il bravo italiano: La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*. Roma-Bari: Laterza, 2013. Print.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. Print.

Gianni, Letizia. *Touring Club Italiano. Libia: Tripoli, Bengasi, Ghadames; l'Akasus e il Grande Deserto, Leptis, Sabratah, Cirene*. Milano: Touring Editore, 2003. Web.

Graziani, Rodolfo. *Cirenaica Pacificata*. Milano: Mondadori, 1932. Cit. in Di Sante, cit.

Holmboe, Knud. *Desert Encounter*. London: Harrap, 1936. Cit. in Aoude, cit.

Hooks, Bell. "La sororité ou la solidarité politique entre les femmes", 1986. A cura di Elsa Dorlin. *Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*. Paris: L'Harmattan, 2005. Cit. in Dorlin, cit.

Houtart, François. "The Social Revolution in Eritrea". In: Davidson, Basil, Cliffe, Lionel e Selassie,

Bereket Habte. cit.

Isnenghi, Mario (a cura di). *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*. Roma-Bari: Laterza, 1998. Cit in Pivato, cit.

Jaffe, Hosea. *Engels, Marx and Marxism on Colonialism*. Trad. it. Poalo Degiovanni. *Davanti al colonialismo: Engels, Marx e il Marxismo*. Milano: Jaca Book, 2007. Print.

Labanca, Nicola. "I nostri antenati: Uno sguardo coloniale. Immagini e propaganda nelle fotografie e nelle illustrazioni del primo colonialismo italiano (1882-1896)". *AFT, Rivista di Storia e di Fotografia* 8 (1988). 43-61. Web. 21 aprile 2015.

_____. "L'Africa Italiana". *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita*. A cura di Mario Isnenghi. Roma-Bari: 1996. Cit. in Stefani, cit.

_____. "Italian Colonial Internment". In: Ben Ghiat, Ruth e Fuller, Mia. cit.

Lenhardt, Christian. "Anamnestic solidarity: The Proletariat and its Manes". *Telos*, 1975 (25). Cit. in Neocleous, cit.

Lupo, Salvatore. "Antifascismo, anticomunismo e anti-antifascismo nell'Italia repubblicana". In: De Bernardi, Alberto e Ferrari, Poalo (a cura di). *Antifascismo e identità europea*. Roma: Carocci, 2004. Cit. in Focardi, cit.

Maggi, Stefano. *Intervento* "Le ferrovie nell'Africa italiana: aspetti economici, sociali e strategici". In: *Nineteenth century transport history. Current trends and new problems*, Fiesole: Istituto Universitario Europeo, 20 maggio 1994. Web. 30 aprile 2017. <gips.unisi.it.>

Manfren, Priscilla. *Niger Alter Ego: dagli strascichi dell'esotismo ottocentesco alla dualità del razzismo fascista. Percezione, reinvenzione e diffusione degli stereotipi visivo-letterari sulla popolazione coloniale africana nell'Italia del Ventennio*. Milano: Seminario nazionale dottorandi organizzato dalla SISSCO, 3-5 giugno 2014. Web. 10 giugno 2018.

[http://www.academia.edu/8436649/P. Manfren Niger Alter Ego dagli strascichi dell'esotismo ottocentesco alla dualità del razzismo fascista -](http://www.academia.edu/8436649/P._Manfren_Niger_Alter_Ego_dagli_strascichi_dell_esotismo_ottocentesco_alla_dualità_del_razzismo_fascista_-)

Maiocchi, Roberto. *Scienza italiana e razzismo fascista*. Firenze: La Nuova Italia, 1999. Print.

Mignemi, Adolfo. *Immagine coordinata per un impero. Etiopia 1935-1936*. Torino: Gruppo Editoriale Forma, 1984. Cit. in Poidimani cit.

Negash, Ghirmai. “Prefazione”. In: Id. *The Conscript*. Ohio: Ohio University Press, 2013. Print.

Negash, Tekeste. “The Ideology of Colonialism: Educational Policy and Praxis in Eritrea”. In: Ben Ghiat, Ruth e Fuller, Mia. cit.

Neocleous, Mark. *The monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*. Trad. di Chiara Santini Parducci. *Il mostro e la morte. Funzione politica della mostruosità*. Roma: DeriveApprodi, 2008. Print.

Palma, Silvana. *Il ritorno di miti e memorie coloniali. L'epopea degli ascari eritrei nell'Italia postcoloniale*. In “Afriche e Orienti”, 2007, IX (1). Cit. in Bianchi, Rino e Igiaba, Scego, cit.

Pasolini, Pier Paolo. *Scritti corsari*. Milano: Garzanti, 1975. Print.

Passerini, Luisa. “Prefazione” in Stefani, Giulietta. *Colonia per maschi: Italiani in Africa Orientale, una storia di genere*. Verona: Ombre corte, 2007. Print.

Peroncini, Gianfranco. *Il Bianco e il Nero: colonialismo, neocolonialismo e razzismo*. Rimini: Il Cerchio, 1993. Print.

Pichot, André. *La société pure. De Darwin à Hitler*. Paris: Champs-Flammarion, 2000.

Pivato, Stefano. *Vuoti di memoria: usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*. Bologna: Laterza, 2007. Print.

Poidimani, Nicoletta. *Difendere la razza. Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*. s.l: Edizioni Sensibili alle foglie, 2009.

Poutignat, Philippe & Streiff-Fénart, Jocelyne. “La prova della soglia: migranti africani tra mobilità e immobilizzazione”. *Mondi Migranti* (Rivista di studi e ricerche sulle migrazioni internazionali), 2016. Web. 14 maggio 2018.

< <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01332453/document> >

Raabe Juliette, “Le Marché du vécu”. In: *Individualisme et autobiographie en Occident*. A cura di Claudette Delhez-Arlet e Maurizio Catani. Bruxelles: Presses de l’université de Bruxelles, 1983, pp. 235-248. Print.

Rodotà, Stefano. *Diritto d’amore*. Bari-Roma: Laterza, 2017.

Ruozi, Roberto. “Premessa”. In: Gianni, Letizia. *Touring Club Italiano. Libia: Tripoli, Bengasi, Ghadames; l’Akasus e il Grande Deserto, Leptis, Sabratah, Cirene*. Milano: Touring Editore, 2003. Web.

Sartre, Jean-Paul. “Prefazione”. In: Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961. Trad. di Carlo Cignetti. Milano: Einaudi, 1962 (2007). Print.

Selassie, Bereket Habte. “From British Rule to Federation and Annexation”. In: Davidson, Basel, Cliffe, Lionel e Selassie, B. Habte. cit.

Spivak, Gayatri C. “Can the subaltern speak?”. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Stefani Giulietta. *Colonia per maschi: Italiani in Africa Orientale, una storia di genere*. Verona: Ombre corte, 2007. Print.

Tabboni, Simonetta. *Lo straniero e l'altro*. Napoli: Liguori, 2006. Print.

Tobner, Odile. “Peau noire, discours blanc” in: Diop, B. Boubacar, Tobner, Odile & Verschave, François-Xavier, *Nérophobie*. Paris: Éditions des Arènes, 2005. Print.

Triulzi, Alessandro. “La costruzione dell'immagine dell'Africa e degli africani nell'Italia coloniale”. *Nel nome della razza: Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*. A cura di Alberto Burgio. Bologna: Il Mulino, 2000. 165-181. Print.

Vasoli, Cesare. *Le filosofie del Rinascimento*. Milano: Paravia Bruno Mondadori, 2002. Print.

Veronese, Pietro. “Craxi ha firmato l'accordo 550 miliardi alla Somalia”. *La Repubblica* 24 settembre 1985. Web. 28 marzo 2018.

<<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1985/09/24/craxi-ha-firmato-accordo-550-miliardi.html>>

Volpato, Chiara. “La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psicosociali di analisi”. In: *DEP (Deportate, Esuli, Profughi: rivista telematica di studi sulla memoria femminile)* 10 (2009): 110-131. *Genere, nazione, militarismo. Gli stupri di massa nella storia del Novecento e nella riflessione femminista*. Maggio 2009. Web. 26 giugno 2018.

< http://www.unive.it/media/allegato/dep/n10-2009/Dep_010.pdf>

Sitografia

“Rapporto sui Centri di identificazione ed espulsione – gennaio 2017” in:

http://www.asylumineurope.org/sites/default/files/resources/cie_rapporto_aggiornato_2_gennaio_2017.pdf

http://www.infomercatiesteri.it/paese.php?id_paesi=168

Comunicato Stampa: “Struttura e competitività delle imprese multinazionali” (2015), Istat.it.

<https://www.istat.it/it/archivio/213825>

Video

Kirby, Ken. *Fascist Legacy : Italian War Crimes*. London: BBC Elstree, 1989.

Akkad, Moustapha. *The Lion of the Desert*. Stati Uniti/Libia : Falcon International Productions, 1980.