LA CRITICA POSTCOLONIALE DELLA LIMINALITÀ:
LA SCRITTURA DELLE AUTRICI AFRO-ITALIANE

MOIRA LURASCHI

Riassunto: Le scrittrici italo-africane originarie del Corno d'Africa propongono nei loro testi una visione della condizione esistenziale e psicologica di chi vive a cavallo di due culture che, riprendendo un concetto mutuato dall'antropologia culturale, si può definire liminale. Le diverse modalità espressive elaborate (ibridazione dei generi letterari, plurilinguismo, contaminazione dei registri) divengono potenti significanti della liminalità, la quale viene più evocata che spiegata. Interessante vedere come la liminalità possa mettere in discussione la tradizionale visione dell'identità italiana, secondo i principi della critica postcoloniale.

“Ero solo abissina,
sò franco-eritrea
de Roma e me
chiamo Ribka.
Si nun ve basta,
diteme nera,
perché so bella così.”
(Sibathu, “So bella nera”, 32)

La citazione in calce, a metà tra Trilussa e Cecco Angiolieri, è la parte finale di una poesia dal titolo *Sò bella nera* scritta da una scrittrice franco-eritrea che vive a Roma, Ribka Sibhatu. Ribka è stata una delle prime autrici straniere a scrivere testi letterari in italiano fin dall'inizio degli anni Novanta, antesignana di un fenomeno letterario meglio conosciuto come “letteratura migrante” che si è rafforzato solo nel decennio seguente. Si tratta di opere letterarie prodotte da scrittori provenienti da altre culture che scrivono direttamente in italiano. È questa una produzione decisamente molto lontana dai testi redatti nei primi anni Novanta da persone provenienti da culture diverse da quella occidentale, che avevano per lo più il valore di denuncia sociologica e che spesso erano scritti “a quattro mani”, ovvero in collaborazione con scrittori italiani madrelingua¹. I testi prodotti nell'ultimo decennio manifestano una capacità linguistica e letteraria notevoli e sono assolutamente considerabili opere letterarie.

¹ Esempi di questo tipo di produzione sono le autobiografie, più o meno romanizzate, come “Io, venditore di elefanti” del senegalese Pap Khouma scritto in col-

Anche nei testi letterari più recenti, l'esperienza autobiografica e biografica della migrazione si è posta come tema centrale per la rielaborazione di un discorso sull'identità; da qui, la definizione di "letteratura migrante". Ma, a riprova di quanto questa nuova generazione di scrittori voglia distanziarsi dalla generazione precedente, che era effettivamente costituita da migranti, la definizione stessa di "migrante" è stata messa in discussione da alcuni autori, che migranti non sono mai stati e che rappresentano la seconda generazione di immigrati in Italia, o che, nell'altro caso più comune, appartengono sia alla cultura italiana sia ad un'altra cultura essendo figli di coppie miste. I nuovi autori sono dunque tutti italiani, se non per nascita quanto meno per scolarizzazione². Il dibattito sulla definizione da dare a questo nuovo fenomeno letterario è in corso³. Ad esempio, Igiaba Scego, figlia di genitori somali, nata e cresciuta a Roma dove tuttora risiede, mette in luce anche un'altra critica alla suddetta definizione:

Non mi piacciono le etichettature, perché quando penso alla scrittura migrante io penso a una scrittura che parla di immigrazione, ma io personalmente non vorrei limitarmi a questo. Credo che gli autori cosiddetti migranti, che provengono da altre parti del mondo, non vogliano limitarsi a scrivere soltanto di immigrazione. Trovo che sia una gabbia dover parlare di emigrazione. (In Mauceri)

Non tanto dunque la migrazione in sé per sé quanto piuttosto il contatto con esperienze culturali diverse è ciò che caratterizza questo innovativo filone letterario. La biografia rimane comunque un fondamentale assunto di partenza al punto da essere declinata in una serie di generi letterari, a volte ibridati tra loro, che testimoniano la ricerca estetica a monte di queste produzioni. Si va quindi dall'autobiografia romanziata, al romanzo autobiografico, alla

laborazione con Oreste Pivetta (1990), "La promessa di Hamadi" del senegalese Saidou Moussa Bâ con Alessandro Micheletti (1991), "Con il vento nei capelli" della palestinese Salem Salwa con Laura Maritano e "Princesa" (1994), l'autobiografia del transessuale brasiliano Fernanda Farias scritta con Maurizio Jannelli, che ispirò l'omonima canzone di Fabrizio De André.

² Questo non significa che tutti questi autori abbiano anche la cittadinanza italiana. I figli di immigrati, pur essendo nati e cresciuti in Italia, al compimento della maggiore età devono intraprendere un lungo e niente affatto scontato iter burocratico per ottenere la cittadinanza. La cittadinanza italiana, infatti, viene concessa sulla base dello *ius sanguinis*, cioè per consanguineità, piuttosto che sulla base dello *ius solis*, cioè sulla base del luogo di nascita o di residenza prolungata.

³ Armando Gnisci propone diverse denominazioni: "letteratura italoфона" o "letteratura della migrazione in lingua italiana" o "letteratura italiana della migrazione".

biografia vera e propria, al *mémoire*, alla *pièce* teatrale, alla poesia lirica, al documento storico legato alla raccolta di testimonianze della storia orale.

I generi letterari spesso ibridati tra loro non sono solo espressione formale della ricerca estetica che li ha generati, ma veri e propri significanti del tema centrale di questa letteratura: la presentazione di una condizione esistenziale e psicologica aperta, *in fieri*, o liminale come verrà spiegato più avanti, che si esprime attraverso la lingua italiana e che, attraverso questa, diventa spunto di riflessione su nuovi modi di concepire la stessa identità italiana.

Per approfondire questo tema ho scelto di occuparmi di scrittrici provenienti dalla regione del Corno d'Africa, là dove un tempo vi erano le colonie italiane (Somalia, Etiopia, Eritrea). Il passato coloniale italiano, infatti, costituisce un importante punto di partenza per questa indagine, dal momento che alcune di queste scrittrici sono italiane perché hanno genitori e nonni di origine italiana⁴. La loro cittadinanza è strettamente collegata alla loro autobiografia e alle storie di vita della loro famiglie fatte da colonizzati e da colonizzatori. Inoltre, il fatto che gli scrittori in lingua italiana originari del Corno d'Africa siano per lo più scrittrici non è casuale: le donne sono infatti più consapevoli della coesistenza di più culture nella loro vita e nel loro passato, anche perché principali vittime del colonialismo (Volpato, 2009). L'italo-etiope Gabriella Ghermandi spiega perfettamente in un'intervista le radici storico-sociali di questa consapevolezza femminile, collegandole alla legge sul madamismo⁵:

⁴ Il colonialismo italiano rimane un capitolo della storia italiana oscuro ai più e negletto anche in ambito accademico. Dal 1882 al 1941 l'Italia ebbe il controllo diretto di quella che allora si chiamava l'Africa Orientale Italiana e che comprendeva le attuali Eritrea e Somalia, con la cruenta occupazione dell'Etiopia durante il fascismo (1935-1941). Tuttavia l'Italia continuò anche in seguito ad esercitare la sua influenza politica, economica e culturale in quelle regioni, almeno fino ai primi anni Novanta (si vedano gli studi di Pietro Petrucci e di Giampaolo Calchi Novati). In particolar modo l'influenza italiana fu concentrata sulla Somalia, la cui amministrazione dopo il secondo conflitto mondiale venne affidata ancora per un decennio ai governi italiani. Nonostante il lungo periodo di influenza italiana su queste regioni, sul colonialismo italiano e sulle sue conseguenze si è creata una sorta di amnesia collettiva, basata su un'interpretazione storica unidirezionale e ancora infarcita di propaganda governativa, specialmente di matrice fascista. È questo un punto di vista che ormai accomuna tutti gli studiosi che si sono occupati del tema, come l'antropologo Alessandro Triulzi, l'italianista Sandra Ponzanese e gli storici Matteo Dominioni e Angelo del Boca.

⁵ Il Decreto Regio 880 emesso il 19 aprile 1937 durante l'occupazione italiana dell'Etiopia, meglio conosciuto come legge sul madamismo, vietò la pratica detta del "madamismo", ovvero la convivenza *more uxorio* tra coloni italiani e le indi-

Questa legge ha spezzato le gambe a quella generazione di donne, ma anche alla generazione successiva: per i maschi etiopi è stata ovviamente meno violenta, ma tutte le donne di quel periodo hanno avuto in seguito ripercussioni fortissime. Io dico sempre che il colonialismo nella mia famiglia ha creato danni a quattro generazioni di donne, e io sono quella che chiude. (Comberiati, 155)

O, come scrive in una poesia che funge da incipit a una sua novella: “Siamo storie / di storie nella storia” (“all’ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio”). Le donne, dunque, sembrano essere le depositarie storico-culturali di questa molteplicità.

In questo studio, dunque, voglio analizzare alcune forme espressivo-stilistiche di testi letterari delle scrittrici italo-africane per far luce su un concetto tratto dalla riflessione antropologica che ben ne rispecchia la peculiare percezione esistenziale: il concetto di liminalità.

Data l’importanza dell’esperienza biografica, la metodologia di ricerca si è sviluppata non solo sullo studio dei testi letterari, ma anche sulla base dell’osservazione antropologica della vita stessa di alcune autrici, grazie alla collaborazione delle scrittrici di origine somale Kaha Aden e Igiaba Scego, e dell’italo-etiope Maria Viarengo⁶. Le storie della loro vita personale e della loro famiglia sono al contempo il punto di partenza e il punto di arrivo della loro scrittura: ne sono, cioè, la causa scatenante, ma anche l’oggetto di riflessione. Infine, sarebbe poi interessante notare come il concetto di liminalità non sia un mero prodotto della riflessione estetica di queste scrittrici, ma possa trasformarsi in un utile strumento di indagine sulla realtà socio-culturale e sulla percezione identitaria dell’Italia di oggi.

gene, chiamate “madame”. Si trattava di una pratica molto in voga e persino incoraggiata durante la prima fase del colonialismo italiano, verso la fine dell’Ottocento. Tale divieto si basava sull’ideologia razziale fascista che mal tollerava la presenza dei figli meticci.

⁶ Kaha Aden (Mogadiscio, 1966) è emigrata nel 1987 a Pavia, dove tutt’ora risiede, per intraprendere gli studi universitari in Economia e sottrarsi alle persecuzioni di Siad Barre che avevano colpito suo padre, impegnato in politica dai tempi dell’indipendenza del paese.

Igiaba Scego (Roma, 1974) è figlia di due profughi somali. Nata e cresciuta a Roma, ha conseguito il dottorato in Pedagogia Interculturale.

Maria Viarengo (Ghidami, 1947) è nata nel sud dell’Etiopia, figlia di padre piemontese e madre oromo. A causa del lavoro del padre, un commerciante di caffè, ha vissuto a Karthoum in Sudan e ad Asmara in Eritrea. A vent’anni si è trasferita in Italia, a Torino, dove tutt’ora vive.

Nus-nus

Nel suo ultimo romanzo *Oltre Babilonia*, Igiaba Scego dà ad ogni capitolo il nome (o meglio, il soprannome) della voce narrante che lo racconta. Una dei protagonisti è Mar, la giovane figlia lesbica di una poetessa argentina e di un profugo somalo, il cui soprannome è *nus-nus*. È un termine somalo che letteralmente significa “metà metà”, come afferma la stessa Scego in un’intervista. (Vittori, 2008)

Mar, complice una tormentata storia d’amore con un’altra donna e il complicato rapporto con la propria madre, ha un’identità complessa, multiforme, in continua evoluzione, molteplice, complicata, sincretica, unica nel proprio genere. Igiaba Scego la descrive, fisicamente e psicologicamente, in questi termini:

Mar invece si sentiva una zebra. Ma non una di quelle in cui ogni linea era distinta dall’altra con un confine netto di separazione. Non era una zebra tradizionale della savana africana. Mar si sentiva una zebra messa in lavatrice in cui ogni bianco e ogni nero si erano sporcati della nuance dell’altro. Una sfumatura. Una virgola di colore. Non le piaceva molto essere così. Non era nulla. Non era nera. Non era bianca. Solo rossiccia. (*Oltre Babilonia*, 329)

Più avanti, un’altra delle voci narranti del romanzo, Zuhra, la definirà in modo più incisivo e succinto “Mar, la seminegra maschio-lesbica” (*Oltre Babilonia*, 345).

La descrizione fisica di Mar, dunque, richiama profondamente la percezione psicologica di se stessa e la sua condizione esistenziale; Mar non ha solo il colore della pelle incerto, ma anche un’identità di genere incerta (“maschio-lesbica”) e un orientamento sessuale incerto (nel corso del romanzo avrà una relazione anche con un uomo). Nel lessico di Scego il termine *nus-nus*, dunque, esprime la compresenza di molteplici lingue e culture, l’oscillazione continua tra una e l’altra, la confusione di più elementi.

Il personaggio di Mar, dunque, è altamente rappresentativo di un modo di essere che può essere esteso a tutte quelle persone che non hanno un’identità prevalente o predominante, indipendentemente dal fatto di essere stati generati da genitori appartenenti a culture diverse. Una simile definizione richiama il concetto di *halfies*, espresso da Abu-Lughod, cioè “people whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education, or parentage” (138). La definizione di Abu-Lughod, dunque, travalica la prospettiva della ibridazione genetica per mettere in risalto quella culturale, accomunando nella stessa categoria i “meticci”⁷, i

⁷ Nel caso specifico del Corno d’Africa, i discendenti dei coloni italiani vengono

migranti, e le persone che, senza essere né questo né quello, sono state lungamente in contatto con culture diverse dalla propria.

I vari elementi che compongono la complessità esistenziale di queste persone non sono percepiti come alternativi o dicotomici, ma si fondono gli uni con gli altri. Igiaba Scego, l'autrice che più di tutte affronta questo tema, nella novella *Salsicce* prova a mettere in campo una sorta di matematica dell'identità:

Più somala? Più italiana? Forse $\frac{3}{4}$ somala e $\frac{1}{4}$ italiana? O forse è vero tutto il contrario?

Non so rispondere! Non mi sono mai “frazionata” prima d'ora [...]

Credo di essere una donna senza identità. O meglio con più identità. [...]. Io mi sento tutto, ma a volte non mi sento niente. (*Salsicce*, 28).

Tuttavia, la frazionatura aritmetica della propria identità e il seguente duplice elenco in tredici punti sui momenti “in cui mi sento italiana” e poi “somala” (29-30), mostrano ironicamente l'impossibilità di scindere gli elementi che compongono il proprio io⁸.

La compresenza di più culture e il sentimento di dissociazione che a volte essa suscita vengono espressi eleggendo il corpo quale tema privilegiato. Si pensi ancora alla poesia di Ribka *Sò bella nera*, in cui si riafferma con orgoglio la propria diversità culturale attraverso i tratti somatici, ma anche al caso di Mar in *Oltre Babilonia* di Igiaba Scego che, al contrario, trova orribili i propri capelli crespi e se li stira in modo “quasi rituale” (*Oltre Babilonia*, 395).

Il corpo, dunque, diventa mezzo di espressione della propria molteplicità culturale più che la parola o le classificazioni burocratiche. Infatti la

comunemente chiamati con il termine italiano “meticci”. Nell'italiano standard questo termine è solitamente riferito agli animali, quindi, quando viene riferito a persone, ha un'accezione negativa, almeno secondo la sensibilità comune. Tuttavia, secondo la spiegazione fornitami da Maria Viarengo, nell'italiano delle colonie non era una parola percepita come offensiva e si è imposta come un termine che indicava una classe sociale ben precisa: quella dei discendenti (legittimi o meno) dei coloni italiani. Ancora oggi è un termine comunemente usato nelle ex-colonie in questa accezione sociologica più che razziale.

⁸ Sia Christina Siggers Manson che Monica Hanna evidenziano come l'utilizzo della matematica da parte di Scego sia una risposta polemica nei confronti della legge sull'immigrazione vigente in Italia, la legge Bossi-Fini, espressamente citata nella novella, che prevede la schedatura degli immigrati tramite le impronte digitali. La conta matematica (che non torna) è una canzonatura della burocrazia insulsa a cui sono sottoposti gli immigrati.

parola con valore euristico, il *logos* insomma, mostra sempre più i propri limiti di fronte a una simile condizione esistenziale (Luraschi, 2009). È il caso di Maria Viarengo, figlia di padre piemontese e di madre oromo, nata e cresciuta in Africa ed emigrata in Italia all'età di vent'anni; Maria ha scritto la sua autobiografia, che per una spiacevole vicenda editoriale non è stata ancora pubblicata⁹. Durante diversi colloqui ha ammesso più volte di rifiutarsi di dare una definizione alla propria condizione esistenziale: "Non c'è definizione. Io non mi definisco; di solito lo fanno gli altri e io sto ad ascoltare"¹⁰. O ancora: "Sono stanca di dovermi giustificare per quello che sono. Decidano gli altri cosa vogliono che io sia. Io so chi sono"¹¹. E non a caso, più che alla parola, Maria preferisce ricorrere al proprio corpo per spiegarsi agli altri. Così fece anche con me, durante uno dei primi colloqui: mi porse la mano e disse: "Guarda la mia mano. Io sono come la mia mano: metà bianca, metà nera". Raccontava anche che, nel suo lavoro di mediatrice culturale per la scuola elementare e media, per prima cosa chiedeva ai ragazzi di indovinare da dove venisse guardando i suoi tratti somatici e mostrando la mano¹².

Attraverso il corpo Maria mette in relazione se stessa con il resto del mondo, cosa che comunque non le ha impedito di utilizzare anche il *logos* scrivendo la propria autobiografia. Il *logos* stesso viene piegato in ogni modo, così da renderlo uno strumento duttile per l'espressione della propria complessa identità. Il suo scritto, che è di base italofono, mischia arabo, oromo, inglese, piemontese senza soluzione di continuità, senza troppe traduzioni, note a piè di pagina, glossari. Attraverso questo particolare uso della lingua, o meglio delle lingue, Maria Viarengo cerca di creare l'empatia tra la propria peculiare condizione e il lettore, di modo da renderlo partecipe in prima persona di questa molteplicità di lingue e di culture che la pervade. La condizione di *nus-nus* non è facilmente comprensibile per chi non la vive; un punto di vista testimoniato anche Nuruddin Farah, il più grande scrittore somalo della diaspora:

⁹ Di questa vicenda si è occupata nel dettaglio Sandra Ponzanesi in diversi scritti.

¹⁰ Colloquio avuto durante un incontro all'interno di un gruppo femminista di studi postcoloniali chiamato "Il Cerchio degli Sguardi" presso l'Istituto Storico della Resistenza "Antonio Gramsci" a Torino il 25 novembre 2008.

¹¹ Intervista privata concessa il 13 gennaio 2009 nell'abitazione di Maria Viarengo a Torino.

¹² Dichiarazione effettuata il primo giorno in cui la incontrai, verso fine maggio 2008, durante un'incontro del succitato gruppo di studio "Il Cerchio degli Sguardi".

[...] non posso fare a meno di pensare che sarebbe un miracolo riuscire ad esprimere i meccanismi mentali di questo insolito cittadino [*n.d.a.*: un profugo della diaspora somala] in una lingua comprensibile agli altri, soprattutto ai molti che hanno vissuto sempre in uno stesso luogo, in un paese con un'esistenza fisica precisa, definita tanto quanto le linee di frontiera che insegnano i confini internazionali in una mappa geografica. (*Rifugiati*, 81).

Le lingue madri

L'autobiografia di Maria Viarengo mostra in modo evidente come l'uso della lingua diventi elemento centrale per una riflessione sulla pluralità delle culture che costituiscono la soggettività delle scrittrici afro-italiane e dei loro personaggi. Il punto è che una lingua non esclude l'altra, né si giustappone semplicemente, ma si fonde con essa, generando un'ibridazione linguistica quale significante di questa peculiare condizione esistenziale.

L'importanza di impadronirsi perfettamente dell'italiano, comprese le sue sfumature dialettali, è fortemente sentita da molti scrittori stranieri. La già citata Ribka Sibhatu padroneggia il romanesco, così come il togolese Kossi Komla-Ebri usa spesso il dialetto lombardo nei suoi aforismi e Jadelin Mabiala Gangbo, di origine congolese, infarcisce i suoi romanzi con espressioni in bolognese. Questa scelta stilistica non è solo una strategia comunicativa per farsi capire, ma soprattutto per dimostrare di essere parte di una comunità. Tuttavia, la lingua madre di appartenenza non scompare mai, rimane come un sottofondo costante in un certo tipo di espressioni, nell'uso di alcune metafore, in alcune forme espressive mutate dall'oralità.

Le autrici del Corno, però, accostano ad una strepitosa padronanza della lingua italiana anche la scelta di non celare la propria lingua d'origine, lasciando così che le lingue madri si moltiplichino. Cristina Ali Farah, che inizia il suo romanzo italiano utilizzando la lingua somala, si sofferma sui problemi che l'ibridazione linguistica può portare ad un livello identitario, come mostra attraverso le vicende della protagonista Domenica Axad, costretta a fare da traduttrice alla madre italiana quando la famiglia viveva a Mogadiscio:

Parlo difficile, uso costruzioni contorte. Lo faccio soprattutto in principio di discorso, perché voglio dimostrare fino a che punto riesco ad arrivare con la lingua, voglio che tutti sappiano senza ombra di dubbio che questa lingua mi appartiene. È il mio balbettio, è il soggetto plurale che mi ha cresciuto, è il nome della mia essenza, è mia madre. (*Madre piccola*, 253-254).

Del resto, il tema delle difficoltà date dal plurilinguismo non è esattamente fiction letteraria. Maria Viarengo mi disse che, a seguito di un tra-

sferimento della famiglia in Sudan in età scolare dove imparò anche l'arabo e il francese, sua sorella ad un certo punto smise del tutto di parlare, con grande preoccupazione dei suoi genitori. A proposito di quel periodo, di se stessa, invece, dice di essere riuscita ad usare una sola lingua per volta: "In una sola frase usavo tutte le lingue. E ancora adesso dico di me che conosco tante lingue, ma non ne so nessuna"¹³.

I problemi concreti legati al plurilinguismo sono però al contempo anche la potente espressione di una soggettività cosmopolita. In *Oltre Babilonia* Igiaba Scego crea il personaggio di Zuhra, suo alter ego letterario¹⁴, la quale parla un idioletto creato apposta per lei dall'autrice. Le lingue si mescolano (italiano, somalo, arabo e romanesco), ma anche i registri all'interno di una stessa lingua: "l'italiano aceto dei mercati rionali, l'italiano dolce degli speaker radiofonici, l'italiano serio delle lectiones magistrales" per usare le parole di Zuhra-Scego stessa (*Oltre Babilonia*, 444).

Un esempio della lingua di Zuhra si ha fin da subito nel prologo del romanzo attraverso l'uso di una formula di giuramento in somalo: "*wallahi billahi*, lo giuro. E se dico *wallahi billahi* mi dovete credere" (*Oltre Babilonia*, 7). La formula non viene mai tradotta e va avanti per tutto il lungo monologo fino alla fine del prologo, richiamando chiaramente le modalità espressive del racconto orale, come da tradizione somala. Nel testo, però, si riscontra anche un altro tipo di oralità nella lingua di Zuhra, ovvero molte espressioni in romanesco.

Un registro basso, caratterizzato da scivoloni nella lingua parlata, italiana o somala che sia, non è però la sola caratteristica linguistica di questo personaggio. Nell'epilogo infatti, la cui narrazione è affidata di nuovo alla voce di Zuhra, si vede come utilizzi il registro aulico-letterario dell'italiano, senza interferenze con altri registri o con altre lingue, nonostante si affermi il contrario:

A mamma piace il mio misto di somalo e italiano, dice che è la mia lingua. Io ancora me ne vergogno, però. Vorrei essere perfetta in ognuna delle due, senza sbavature. Ma quando ne parlo una, l'altra spunta sfacciata senza essere invitata. In testa, cortocircuiti perenni. Io non parlo, mischio. (*Oltre Babilonia*, 445)

¹³ Colloquio del 13 gennaio 2009.

¹⁴ Il personaggio di Zuhra ha molti tratti in comune con la biografia di Igiaba Scego. Zuhra, come Igiaba, è figlia di genitori somali, vive a Roma da quando era piccolissima nel quartiere di Primavalle (lo stesso quartiere di residenza dell'autrice), parla romanesco, è nata addirittura nello stesso mese in cui è nata l'autrice, ha avuto esperienza della bulimia, tema che Scego ha affrontato pubblicamente nel suo *mémoire* *La mia casa è dove sono*.

E poco prima:

Mi chiedo se la lingua madre di mia madre possa farmi da madre. Se nelle nostre bocche il somalo suoni uguale. Come la parlo io questa nostra lingua madre? [...]. Incespico nel mio alfabeto confuso. Le parole sono tutte attorcigliate. [...]. Ogni suono di fatto è contaminato. Ma io mi sforzo lo stesso di parlare con lei quella lingua che ci unisce. [...]. Ma poi, ogni volta, in ogni discorso, parola, sospiro, fa capolino l'altra madre. Quella che ha allattato Dante, Boccaccio, Da Andrè e Alda Merini. L'italiano con cui sono cresciuta e che a tratti ho anche odiato perché mi faceva sentire straniera. [...]. Non saprei scegliere nessun'altra lingua per scrivere, per tirare fuori l'anima. Il somalo scritto non è la stessa cosa.
(*Oltre Babilonia*, 443-444)

La padronanza di più lingue permette di scegliere le forme espressive migliori per esprimere i significati. Nel caso di Scego, questo si manifesta anche nella scelta tra lingua scritta e lingua orale, una scelta che, come si è visto, non è affatto dicotomica, ma che piuttosto fonde le due diverse modalità espressive¹⁵.

Il legame tra lingua scritta e lingua orale si trova anche in altre autrici. Cristina Farah, in un'intervista afferma di "scrivere in italiano storie che ascolta in somalo" (Comberiati, 56), mentre Kaha Aden dice di aver imparato l'arte di narrare le storie che scrive dalla zia paterna, la quale amava intrattenere i bambini raccontando loro storie affascinanti¹⁶.

L'uso di più lingue da parte delle scrittrici afro-italiane e la scelta stilistica di mischiare diversi registri linguistici sono dunque una forma espressivo-simbolica per l'evocazione di una molteplicità culturale. La lingua in sé e per sé, dunque, sembra aver perso il suo valore euristico, ma grazie ad una forte sperimentazione stilistico-espressiva diventa la migliore strategia evocativa per narrare la complessa identità di queste autrici e dei loro personaggi.

Liminalità

Un concetto che può essere facilmente associato alla pluralità di queste con-

¹⁵ Il somalo divenne lingua scritta solo nel 1972 e conserva ancora molti aspetti legati all'oralità. In una comunicazione personale dell'autrice (Milano, 18 novembre 2010), Igiaba Scego ha spiegato che, pur sapendolo leggere, non conosce il somalo scritto, avendo frequentato le scuole in Italia. A proposito di *La nomade cha amava Alfred Hitchcock*, un testo bilingue per la scuola media in cui narrava la storia della propria madre, Igiaba ha spiegato di aver scritto effettivamente la parte in italiano, mentre la parte in somalo venne tradotta e scritta da una sua cugina.

¹⁶ Colloquio del 25 gennaio 2009 a Pavia.

dizioni esistenziali, e che ho spesso richiamato nelle righe precedenti a proposito dello stile letterario di queste autrici, è quello di ibrido (Wright, 2004). Tuttavia, mentre parlare di lingua ibrida o di ibridazione dei generi letterari non crea nessun problema concettuale, legare il concetto di ibridazione a quello di identità può sollevare alcune questioni. Infatti, se da un lato il concetto di ibrido ha il vantaggio di evidenziare la mescola degli elementi culturali che compongono un'identità complessa e multiforme quali sono le identità a cui fino ad ora abbiamo fatto riferimento, dall'altro mette poco in evidenza la dinamicità e la continuità del processo della loro costituzione. Parlando di un'identità ibrida, si sottintende l'idea che sia il prodotto di elementi eterogenei che si fondono insieme costituendo un nuovo tipo di identità, ma non il continuo lavoro poetico che l'ha costituita, per usare termini remottiani. Gli studi di Francesco Remotti sull'identità evidenziano, infatti, come vi sia un continuo lavoro di costruzione di questa, ma come, di fatto, esso sia negato attraverso un processo chiamato "reificazione", il quale immobilizza i tratti di un'identità come se fossero stati così quali sono da sempre e per sempre, uguali a se stessi, come sospesi in una dimensione storica, caparbiamente chiusi nei propri confini culturali. La reificazione è "il processo mediante cui non soltanto l'unità o l'identità viene costruita, ma si conferisce alla "cosa" costruita un carattere di autonomia ontologica" (*Luoghi e corpi*, 110)¹⁷. Dunque, se già il concetto di identità nasconde in sé il presupposto che si tratti di qualcosa di pretestuosamente statico e indiscutibile, il concetto di ibrido associato all'identità ne evidenzia ancora di più il carattere di acritica inamovibilità e storicità.

Un concetto che invece comprende il carattere dinamico della pluralità culturale dei soggetti è quello di liminalità, teorizzato in ambito antropologico da Van Gennep e ripreso in seguito, in modo più approfondito, da Victor Turner. Attraverso lo studio di quei rituali¹⁸ che segnano il cambiamento di stato¹⁹ di una persona per mezzo di un percorso rituale vennero evidenziate tre fasi attraverso le quali si struttura il passaggio sociale

¹⁷ È proprio per questo carattere solido e statico che viene comunemente e acriticamente associato al concetto di identità, che Remotti definisce il termine "identità" una parola "avvelenata". Il concetto di identità, infatti, implica l'isolamento e la non mutualità tra le entità che si arroccano dentro i suoi confini e può produrre pericolose conseguenze sociali, "perché promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione". (*L'ossessione identitaria*, 4)

¹⁸ I più conosciuti sono quei rituali iniziatici che segnano il passaggio dall'infanzia all'età adulta e dopo i quali un individuo può sposarsi e avere figli, come la pratica della circoncisione collettiva di un gruppo di giovani.

dell'individuo: 1) la separazione; 2) la fase liminale propriamente detta; 3) l'aggregazione.

La prima fase segna la separazione di un individuo da un stato ben definito nella struttura sociale, di solito segnalata anche in modo fisico: infatti, durante molti riti di passaggio, i giovani iniziandi vengono allontanati fisicamente dal villaggio. L'individuo entra così in un periodo liminale, in cui il suo stato è ambiguo, non godendo più degli attributi del suo precedente stato né di quello nuovo. Durante la terza fase, l'individuo invece raggiunge un altro stato ben definito della struttura sociale, diverso da quello di partenza venendo così reintegrato nel villaggio con uno stato tutto nuovo.

Analizzando la fase liminale propriamente detta, Turner ne evidenzia il carattere di "invisibilità": infatti, proprio perché la liminalità di un individuo si situa a cavallo di due stati ben compresi nella struttura sociale, le persone liminali sono strutturalmente invisibili all'interno della società. Questo peculiare posizionamento, permette loro di non godere di particolari attributi sociali o simbolici o, paradossalmente, di goderne in modo duplice e contraddittorio. Ad esempio, un giovane iniziando che nella fase liminale impara a lasciare il mondo dell'infanzia per assumersi le responsabilità dell'età adulta, gode di caratteristiche e di comportamenti ritualizzati che lo identificano al contempo sia come bambino che come adulto. Turner, inoltre, evidenzia il carattere energico e dirompente associato alla liminalità: non si tratta semplicemente di una condizione di transizione in attesa del passaggio definitivo ad uno nuovo status, ma di un momento di rottura con il passato che, alla luce di questo, crea qualcosa di nuovo.

I riti di passaggio hanno dunque un inizio e una fine, in cui il cambiamento di status è completato. I processi migratori invece sono facilmente identificabili non tanto come un passaggio compiuto, ma come un momento liminale²⁰. Adattando lo schema proposto da Van Gennep, in generale il rito di passaggio della migrazione si ferma alle prime due fasi: vi è la separazione dalle proprie origini, seguita dal momento liminale di transizione verso un'altra cultura, in cui i migranti adottano entrambi i caratteri del loro stato culturale precedente ed alcuni di quello nuovo, senza però aver lasciato o aver preso definitivamente nessuno di questi caratteri. Bauman dà una definizione simile in ciò che lui chiama "vita liquida" e che

¹⁹ Turner specifica chiaramente che nei casi di riti di passaggio la transizione non coinvolge solo la dimensione sociale di un individuo, ovvero il suo status, ma implica anche un cambiamento nelle condizioni ecologiche, mentali, fisiche o emotive di un persona. (*Between and Betwixt*, 4)

²⁰ Negli anni Venti già Park, uno dei maggiori esponenti della cosiddetta "scuola di Chicago", associava il concetto di marginalità ai migranti (Hannerz, 1992).

identifica come la cifra costante della contemporaneità. Si tratta di una condizione esistenziale che “ha a che fare [...] con la possibilità di “rinascere”, di smettere di essere ciò che si è per diventare ciò che non si è ancora” (Bauman, XVI). Non sembra esserci dunque una terza fase, quella dell’assunzione di un nuovo status all’interno della comunità, e questo perché cambia la comunità di riferimento. Il rito di passaggio della migrazione si completa solo per quei migranti che ritornano definitivamente nella propria comunità di origine, i quali spesso assumono un nuovo status all’interno delle loro famiglie. Se invece si considera la condizione abituale dei migranti, cioè la permanenza presso la comunità ospitante, ci si rende conto che non viene mai acquisito un nuovo status, se non lo status stesso di essere un migrante. Il nuovo status acquisito dai migranti non sta dunque alla fine del passaggio, ma *nel* passaggio stesso.

Si tratta quindi di un passaggio incompleto. È l’atto del passare da un posto all’altro, da una lingua all’altra, da una cultura all’altra che segna la loro condizione esistenziale. E di fatto la nuova generazione di scrittori della migrazione non si sofferma tanto sull’assunzione definitiva dei caratteri culturali della società ospitante, ma promuove piuttosto una visione di coesistenza di lingue e di aspetti culturali diversi. La propria cultura di origine non viene mai del tutto abbandonata, come del resto la lingua, per assumerne completamente un’altra; parafrasando Bauman, non si diventa mai ciò che non si è ancora. La condizione esistenziale di chi possiede un’identità liminale è *nello spazio tra* le due culture, *betwixt and between*.

La liminalità del Corno d’Africa

Le autrici originarie dal Corno d’Africa hanno uno stretto legame con la liminalità a causa delle tristi vicende storico-politiche, passate e presenti, di quella parte del mondo. Come già accennato, il passato coloniale italiano in quella regione ha gettato le basi per costruire un’intera generazione liminale, quella dei meticci. All’inizio dell’esperienza coloniale italiana, a metà Ottocento, le coppie miste erano ben viste dalle dirigenze della colonia, che consideravano le relazioni stabili con le indigene una forma di prevenzione contro la sifilide. Con la politica di *apartheid* messa in atto durante gli anni del governo fascista, di cui la legge sul madamato è un ottimo esempio, è stata messa in atto una vera e propria delegittimazione esistenziale non solo delle coppie miste, ma soprattutto dei loro frutti, i meticci, considerati un attentato alla politica della purezza della razza. Molti meticci, abbandonati dai padri italiani e non riconosciuti dalle famiglie materne di impianto patrilineare, vennero affidati ai missionari. Ancora oggi nella lingua somala, con il termine italiano *missioni* si indicano i bambini meticci abbandona-

nati. La liminalità della generazione dei meticci non è tanto genetica, quanto storico-culturale: sono quelle persone guardate con sospetto da entrambe le culture delle famiglie da cui provengono.

Il tema del colonialismo italiano e dei suoi effetti viene affrontato in modo più o meno preponderante nei testi delle scrittrici che, dato il notevole ritardo nella revisione critica del colonialismo, si collocano all'avanguardia negli studi postcoloniali italiani. Gabriella Ghermandi ne fa la base di riflessione per il suo romanzo, la cui protagonista, la giovane Mahlet, viene incaricata dagli anziani di casa di diventare la "cantora" del loro passato ai tempi dell'occupazione italiana dell'Etiopia:

Un giorno sarai la nostra voce che racconta. Attraverserai il mare che hanno attraversato Pietro e Paolo e porterai le nostre storie nella terra degli italiani. Sarai la voce della nostra storia che non vuole essere dimenticata. (*Regina di fiori e di perle*, 6)

Igiaba Scego, invece, lo tocca in modo incidentale in una delle voci narranti del suo *Oltre Babilonia*: Elias, l'unica voce narrante maschile, non racconta la propria vicenda, ma quella dei suoi genitori, entrambi vittime di uno stupro da parte di militari italiani. Il personaggio giustifica con le parole di un amico la sua scelta narrativa: "Il nostro inizio è l'inizio di altri prima di noi, ha detto, di altri dopo di noi" (63).

Il passato, dunque, segna il presente. La liminalità di chi proviene dal Corno, però, non soggiace solo nel passato, ma, forse in modo più significativo per il numero di persone coinvolte, comprende anche il presente. La sciagurata dittatura del Derg in Etiopia e in Eritrea dal 1974 al 1991, la conseguente guerriglia tra i due paesi nel 1998, l'instaurazione della dittatura in Eritrea dal 2001 e lo scoppio della guerra civile in Somalia nel 1990 che ancora dura oggi, oltre a creare un esodo di massa da quei paesi, li hanno anche radicalmente trasformati. I profughi stabiliti in Europa hanno la consapevolezza che, anche se le condizioni socio-politiche diventassero più stabili, non troverebbero più l'ambiente che hanno lasciato.

La testimonianza di questo cambiamento si trova, ad esempio, nei romanzi di Erminia dell'Oro, nipote di coloni italiani in Eritrea, nata ad Asmara e vissuta lì per i primi vent'anni della sua vita fino all'inizio della dittatura. La stessa percezione è confermata anche da alcune giovani donne somale emigrate, che ho conosciuto nell'ambito di un'inchiesta antropologica legata a questa ricerca. Il trauma della perdita della propria nazione e della propria identità nazionale si esprime nella frase presente sulla bocca di molte: "La Somalia non c'è più". Si noti che il trauma maggiore non è stato tanto il tragico evento della guerra in sé e per sé, quanto la progressiva presa di coscienza del fatto che il mito del ritorno a casa, proprio di tutti

i migranti, sia stato negato. Durante un colloquio Kaha Aden, che emigrò ventenne in Italia poco prima dello scoppio della guerra civile, ha spiegato così il suo stato d'animo in proposito, oscillando tra un noi collettivo e la prima persona singolare: "Abbiamo passato tutti gli anni Novanta con il fiato sospeso, aspettando che la guerra finisse e di poter tornare a casa. Oggi ho capito che anche se la guerra finisse adesso, io non ritroverei più il paese che ho lasciato. La mia Somalia è morta"²¹.

Un altro caso ancora è quello della già citata Shirin Fazel, che giunse in Italia alla fine degli anni Sessanta, ben prima dello scoppio della guerra civile. La sua biografia uscì poco dopo l'inizio della guerra, ma questa autrice comprese subito l'irreversibilità del processo e scrisse:

Più cose nuove vengo a conoscere e più mi rendo conto che porto dentro di me un prezioso patrimonio culturale. Un pezzo di storia del mio paese che non si ripeterà più e che io, come i vecchi cantastorie africani, non mi stancherò mai di raccontare. (Fazel, 34)

La sensazione di perdita irreversibile del proprio paese si incarna in particolare nelle vicissitudini di chi è in possesso di un passaporto somalo: mano a mano che i passaporti somali scadono, le persone non possono più rinnovarli perché le ambasciate somale sono vuote²². Molte di loro hanno fatto richiesta di cittadinanza presso il paese in cui vivono con esiti alterni, a seconda delle legislazioni vigenti nei singoli paesi; moltissimi sono stati dichiarati rifugiati. Igiaba Scego scrive nel suo primo romanzo: "Solo un migrante poteva capire la portata di dolore e di speranza dello *sdiib*. Il dolore di cercare un'altra patria e di essere accolti". (*Rhoda*, 116). *Sdiib* è il termine somalo che indica la richiesta di asilo. Scego considera doloroso richiedere asilo, perché questo stesso fatto presuppone la presa di coscienza che i passaporti somali e l'identità della Somalia intesa come stato nazionale non esistano più.

In molti casi la condizione dei profughi del Corno viene sempre più a coincidere con quella del migrante *tout court*: infatti, vuoi per il fatto di avere la propria famiglia dispersa per tutto il globo, vuoi per la continua

²¹ In seguito a questo colloquio avvenuto il 25 gennaio 2009 nella casa di Pavia di Kaha Aden, scoprii che, in modo del tutto indipendente l'una dall'altra, Kaha Aden e Igiaba Scego avevano lavorato su un possibile tema di ricerca basato sull'idea di un funerale per Mogadiscio. Nel caso di Scego il progetto è stato ufficializzato nello scritto *Requiem per una città africana*, mentre il lavoro di Kaha è ancora in fase progettuale.

²² Vi è una descrizione mirabile dell'abbandono dell'ambasciata somala a Roma in *Madre piccola* di Cristina Ali Farah.

ricerca di una nuova patria in sostituzione della propria ormai annullata, molti sono continuamente in viaggio. I miei informatori prendono un aereo almeno due o tre volte l'anno per andare a trovare parenti da un capo all'altro dell'Europa e, più raramente, per visitare parenti in America.

Il viaggio assume però un significato più profondo, specie quando per molte persone l'intera esistenza si risolve in un viaggio continuo: il viaggio diventa condizione esistenziale, "essere attraverso" gli spazi geografici o, per usare una terminologia heideggeriana, l'"essere gettati nel mondo" come modo attraverso cui si esperisce la propria essenza, il proprio "esserci". Il romanzo *Madre Piccola* dell'italo-somala Cristina Ubax Ali Farah, lei stessa rifugiata in Italia dopo lo scoppio della guerra civile, si basa sul viaggio continuo della protagonista, le cui parole ben descrivono lo stato di migrazione perenne per ritrovare il proprio "esserci": "Era tutto un movimento interno da una casa all'altra. Essere, potevi essere dovunque. Per me, per noi tutti, era indifferente." (112). Da queste parole pare evidente che non è dunque la destinazione che conta, ma il fatto stesso di viaggiare.

Questo modo di sentire e di sentirsi ha un termine corrispondente in somalo: *buufis*, ovvero "l'ossessione del viaggio". Igiaba Scego spiega che *buufis* è un termine somalo che letteralmente significa "gonfiare" e che, prima della guerra si usava per le gomme delle auto o per i palloncini. ("*Buufis*, il sogno che si gonfia"). Dopo la guerra, però, *buufis* esprime il sentimento che spinge ad andare via. Da poco meno di vent'anni i somali, specialmente i giovani, sognano di lasciare la Somalia in preda alla guerra civile; una volta in Europa, però, continuano a sognare e a viaggiare verso un paese in cui poter vivere meglio. Il sentimento del *buufis* colpisce particolarmente i somali residenti in Italia, considerata come una via di passaggio verso paesi più ospitali (Regno Unito e Stati Uniti *in primis*). Per utilizzare le parole di un giovane informatore di Igiaba Scego: "Purtroppo finché ci sarà un disagio — e noi qui in Italia lo proviamo —²³ ci sarà il *buufis*. Infatti, ci siamo chiesti cosa faremo quando avremo i documenti. Dove andremo? Molti vogliono continuare il viaggio" ("*Buufis*, l'ossessione del viaggio"). La mancanza di una meta ultima lo rende però un viaggio che non si chiude, fine a se stesso, in cui la condizione di liminalità diventa la cifra costante del modo di essere di questi viaggiatori del Corno.

Verso una ridefinizione dell'italianità

L'importanza del pensiero postcoloniale delle scrittrici del Corno non sta

²³ Gli intervistati di Igiaba Scego si riferiscono alle difficoltà burocratiche che gli stranieri immigrati in Italia devono affrontare.

semplicemente nel contribuire alla revisione critica delle categorie concettuali coloniali, per quanto innovativo questa possa essere nel panorama italiano. È piuttosto la liminalità proposta dalle autrici del Corno d'Africa, basata sulla coesistenza di più culture, sfidare il concetto di italianità come è comunemente concepita. Infatti cosa significhi essere italiani è ancora fortemente legato al concetto tradizionale di identità, intesa come ancorata ad uno stato-nazione, statica, indeclinabile, monolingua. L'esempio che meglio di tutti può chiarire quale sia ancora oggi la percezione comune a riguardo si rifà al mondo del calcio, la cui importanza nella società e nella cultura italiane è ben nota. La partecipazione alle partite della Nazionale di calcio di giocatori di origine non italiana come Mario Balotelli, di origini ghanesi, o come Cristian Ledesma e Amauri, ambedue di origini sudamericane, viene continuamente messa in dubbio da parte di alcuni gruppi di tifosi che li accolgono in campo con slogan tipo: "Non esistono italiani neri" o "Nell'Italia solo italiani"²⁴. Ciò che maggiormente colpisce è il fatto che non si sia ancora messa in atto alcuna sanzione ufficiale da parte delle dirigenze calcistiche, segno che si tratta di una prospettiva se non condivisa, per lo meno tollerata. A monte di siffatti slogan, infatti, non c'è solo un punto di vista razziale e razzista, ma la percezione dell'identità italiana come chiusa e impermeabile ai cambiamenti.

A fronte di questa concezione sull'italianità, le scrittrici ci rimandano, invece, a una nuova modalità di vivere la propria italianità, quella della liminalità. La quale, abbiamo visto, è esattamente l'opposto della concezione comune di cosa significhi essere italiani, dal momento che è basata sulla pluralità delle componenti e sulla loro reciproca dialogicità. In quanto tale, una prospettiva esistenziale liminale è aperta ai cambiamenti e alla negoziazione continua tra le diverse entità culturali che la compongono.

Ma ciò che costituisce il maggior contributo di queste intellettuali al neonato pensiero postcoloniale italiano è il fatto che questa critica provenga dall'interno della cultura italiana, da parte di persone che ne fanno parte. In quanto donne, nere, ex-colonizzate, sono sì ai margini delle posizioni di potere, ma *sono* pur sempre italiane, se non per nazionalità, quanto meno per cultura. Alcune di loro possono non avere passaporto italiano, ma hanno trascorso gran parte della loro vita in Italia, ne conoscono bene

²⁴ L'ultimo episodio risale alla partita di calcio amichevole contro la nazionale romena giocata a Klagenfurt, in Austria, il 17 novembre 2010. Di fatto la faccenda si ripropone da quando il giovane Mario Balotelli diventò maggiorenne nel 2008, ottenendo la cittadinanza e quindi la possibilità di essere convocato nella Nazionale di calcio. Lungi dall'essere stata risolta, la polemica si è diffusa anche nei confronti di altri giocatori di origini non italiane.

la lingua e la cultura e la vivono nella loro quotidianità. Ed è questa una condizione fundamentalmente diversa da quella delle persone che hanno subito la colonizzazione.

Attraverso il caso del padre di Igiaba Scego, di cui si tratta nel suo ultimo lavoro *La mia casa è dove sono*, si nota chiaramente che questo scarto non è solo generazionale, ma legato alla percezione di sé. Il padre dell'autrice visse direttamente la colonizzazione della Somalia, avendo un'educazione da piccolo balilla, cosa che Igiaba stessa commentò dicendo: "La schizofrenia dei popoli che hanno vissuto la colonizzazione ha fatto sì che mio padre ritenesse l'Italia la sua madrepatria". E, aggiungendo di seguito: "Il mio caso è diverso, un po' più complicato"²⁵. Lo scarto esistenziale tra la generazione del padre di Igiaba e quella di Igiaba stessa sta nel fatto che il padre di Igiaba percepisce le due componenti culturali in cui si è trovato a vivere come identità dicotomiche, non comunicanti, compresenti nella quotidianità, ma sostanzialmente estranee l'una all'altra. Questo perché il contatto con l'altra cultura, quella italiana, è stato imposto dagli eventi storici (prima il colonialismo e poi l'esilio forzato durante la dittatura di Barre) e non metabolizzato. La prospettiva esistenziale liminale di Igiaba la porta invece a mettere in relazione le differenti culture che compongono il suo Sé, in un'opera di rielaborazione e ridiscussione continua di cui lei stessa è attrice o, forse sarebbe meglio dire, autrice. Igiaba Scego è italiana non solo perché ha un passaporto italiano, ma perché la cultura italiana è una parte costituente del suo Sé.

Questo nuovo atteggiamento nei confronti della pluralità di culture che compongono la vita delle persone si concretizza nell'atto di scrivere come forma di riflessione su se stessi e sul proprio posizionamento sociale e culturale. Del resto, già Turner evidenziava che una caratteristica della liminalità è quella di essere uno "stage of reflection" (Turner, 14). Gli studi femministi, con particolare riferimento a bell hooks e a Spivak, hanno espresso l'importanza per i subalterni di dire la loro, diventando soggetti del discorso e non più oggetti. Ri-definirsi secondo i propri parametri, e non secondo quelli imposti dagli altri, e quindi proporre un modello di italianità totalmente differente da quello dominante, è un'azione rivoluzionaria. In questo modo, chi sta ai margini si riporta al centro del discorso, anzi, diventa un interlocutore a tutti gli effetti, un costruttore del *logos*. Nuruddin Farah spiega:

[...] per i soggetti coloniali perdere il diritto di definire se stessi in base alla propria origine è come morire, perché sono costretti a rispondere alle

²⁵ Dichiarazione resa il 18 novembre 2010 da Igiaba Scego durante una conferenza stampa per la presentazione del suo ultimo libro a Milano.

molteplici identità impostegli da altri e, di conseguenza, a considerarsi l'invenzione di qualcun altro. (N. Farah, 85)

Le scrittrici afro-italiane si sono poste non come oggetto, ma come soggetto della narrazione e questo perché non sono più in una prospettiva teorica e psicologica di ex-colonizzate. Esemplare, in questo senso, è la poesia di Ribka Sibathu posta in calce all'articolo. Ancora si risente un eco della posizione intellettuale colonialista nell'espressione "Prima ero solo abissina", ma subito dopo questa prospettiva viene superata con l'orgogliosa affermazione delle proprie identità e del proprio nome "so franco-eritrea e me chiamo Ribka". O ancora, quale esempio di presa di potere nella definizione di se stessi e del mondo, Kaha Aden mi disse: "In italiano dite "il sole" e "la luna". In somalo è l'opposto: sole è femminile e luna è maschile. Io so che le cose possono essere anche così"²⁶.

Prendere la parola, scrivere e descriversi sono azioni fondamentalmente politiche che le scrittrici afro-italiane stanno mettendo in atto. Questo atteggiamento profondamente postcoloniale è ciò che permette una discussione a tutto tondo della formulazione dell'identità italiana, la quale non viene più definita univocamente da un solo soggetto (i colonizzatori), ma può diventare finalmente il prodotto di una elaborazione culturale dialogica tra più soggetti. E, soprattutto, data la nuova modalità di costruzione di questa nuova italianità, ci si allontanerebbe da una prospettiva identitaria tradizionale per abbracciarne una più duttile, come quella liminale.

È proprio attraverso un uso sperimentale della lingua italiana che queste autrici mostrano come il loro linguaggio possa arricchire non solo la lingua italiana in sé, ma la percezione di eventi della quotidianità della vita in Italia. Il punto di vista di queste scrittrici è dunque un punto di vista interno alla cultura italiana. È il caso, ad esempio, di Igiaba Scego, che applica il sopracitato concetto di *buufis* non solo al desiderio di emigrare dei somali in Somalia, ma anche dei giovani italiani ("*Buufis* il sogno che si gonfia").

Prendersi la libertà di mischiare, di modificare o di interpretare una lingua significa agire concretamente la propria azione politica su una lingua e su una cultura; significa essere soggetti del discorso e dettare le regole con le quali descriversi. Queste autrici non solo si scrivono, ma si creano anche gli strumenti più adatti a farlo, oltrepassando i limiti del *logos* attraverso una scrittura creativa e condivisa. La condivisione nella creazione di un discorso sulla propria identità sta proprio nell'uso, anche se personalmente rivisto, della lingua italiana. La riflessione sull'identità che ci

²⁶ Intervista a Kaha Aden avvenuta il 25 gennaio 2009 presso la sua abitazione a Pavia.

propongono le autrici afro-italiane del Corno trascende la dimensione del significato e, attraverso una grande sperimentazione sui significanti, evoca nuove prospettive per la costruzione di un'italianità plurale e dialogica. Per dirla con le parole di Igiaba Scego: "A Roma la gente corre sempre, a Mogadiscio la gente non corre mai. Io sono una via di mezzo tra Roma e Mogadiscio: cammino a passo sostenuto." (*"Dismatria"*, 5)

UNIVERSITÀ DELL'INSUBRIA, COMO

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Lila. "Writing Against Culture" pp. 137-162 *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. Richard Fox. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.
- Aden, Kaha. "1982: fuga da casa". *El-Ghibli*, 1, 5. Web settembre 2004. www.el-ghibli.provincia.bologna.it/id_1-issue_01_05-section_1-index_pos_4.html
- . "Un tè serio bollente". *Lo sguardo dell'altro*. Napoli: Mangrovie, 2008.
- Bâ, Saidou Moussa e Micheletti, Alessandro. *La promessa di Hamadi*. Novara: De Agostini, 1991.
- Bauman, Zigmund. *Vita liquida* (2005). Roma-Bari: Laterza, 2006.
- Calchi Novati, Giampaolo. *Il corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea tra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*. Torino: SEI, 1994.
- Comberiati, Daniele. *La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*. Roma: Edizioni Pigreco, 2007.
- D'Agostino, Gabriella. *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*. Palermo: Supplemento a Archivio Antropologico Mediterraneo, 2008.
- Del Boca, Angelo. *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*. Milano: Mondadori, 2002.
- . *La nostra Africa*. Vicenza: Neri Pozza, 2003.
- Dell'Oro, Erminia. *Asmara addio*. Pordenone: Editore Studio Tesi, 1988.
- Dominioni, Matteo. *Lo sfascio dell'Impero. Gli italiani in Etiopia (1936-1941)*. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Farah, Cristina. *Madre piccola*. Roma: Frassinelli, 2007.
- Farah, Nuruddin. *Rifugiati. Voci della diaspora somala*. Roma: Meltemi, 2003.
- Farias De Albuquerque, Fernanda Jannelli, Maurizio. *Princesa*. Roma: Sensibili alle Foglie, 1994.
- Fazel, Shirin. *Lontano da Mogadiscio*. Roma: Datnews, 1994.
- Gabrielli, Gianluca. "Apartheid coloniale in lingua fascista". *Il Manifesto* (23 aprile 2007).
- Ghermandi, Gabriella. *Regina di fiori e di perle*. Roma: Donzelli, 2007.
- . "All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio". *El Ghibli*, 1,4. Web giugno 2004. http://www.el-ghibli.provincia.bologna.it/id_1-issue_01_04-section_1-index_pos_4.html
- Gangbo, Jadelin Mabiala. *Rometta e Giulio*. Milano: Feltrinelli, 2001.

- Gnisci, Armando. "La letteratura della migrazione in Italia nell'anno 2007". *Kuma* 14 (2007). Web dicembre 2007. <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma>.
- Hanna Monica " "Non siamo gli unici polemici": intersecting difference and the multiplicity of identity in Igiaba Scego's *Salsicce*." *Quaderni del '900* 4 (2004): 67-76.
- hooks, bell. *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- Horst, Christine. *Transnational Nomads. How Somalis Cope with Refugee Line in the Dadaab Camps of Kenya*. Oxford-New York: Berghahn Books, 2006.
- Khouma, Pap (a cura di Oreste Pivetta). *Io venditore di elefanti. Una vita per forza fra Dakar, Parigi e Milano*. Milano: Garzanti, 1990.
- Komla-Ebri, Kossi. *Nuovi imbarazzismi. Quotidiani imbarazzi in bianco e nero... e a colori*. Bologna-Barzago: Edizioni dell'Arco-Marna, 2004.
- Luraschi, Moira. "Beyond Words: Mirroring Identities of Italian Postcolonial Women Writers". *Enquire*, 3. Web 3 luglio 2009. <http://www.nottingham.ac.uk/sociology/enquire/ENQ-Edition-3.php>.
- Mauceri, Maria Cristina. "Igiaba Scego: la seconda generazione di autori transnazionali sta già nascendo". *El-Ghibli*, 1, 4. Web 1 giugno 2004. http://www.el-ghibli.provincia.bologna.it/id_1-issue_01_04-section_6-index_pos_1.html
- Palma, Silvana. *L'Italia coloniale*. Roma: Editori Riuniti, 1999.
- Park, Robert. *Studi sull'ecologia umana*. In Hannerz, Ulf. *Antropologia urbana*. Bologna: Il Mulino, 1992.
- Petrucchi, Pietro – Aden, Mohamed Sheikh. *Arrivederci a Mogadiscio. Somalia: l'indipendenza smarrita*. Roma: Edizioni Associate, 1994.
- Ponzanesi, Sandra. "Scirsir'n demna. Extracts from an autobiography". *Wasafiri. Special Issue in Migrant Writings in Europe* 31 (2000): 20-22.
- . "The Past Holds No Terror? Colonial Memories and Afro-Italian Narratives". *Wasafiri. Special Issue in Migrant Writings in Europe* 31 (2000): 16-19.
- . *Paradoxes of Post-Colonial Culture. Contemporary Women Writers of The Indian and Afro-Italian Diaspora*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Remotti, Francesco. *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri: 1993.
- . "Introduzione. Tesi per una prospettiva antro-poietica" pp. 9-25 in *Le fucine rituali. Temi di antro-poiesi*. A cura di Stefano Allovio e Adriano Favole. Torino: Il Segnalibro, 1996.
- (a cura di). *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*. Torino: Paravia. 1999.
- . *Contro l'identità*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- . *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari: Laterza, 2010.
- Salwa, Salem (a cura di Laura Maritano). *Con il vento tra i capelli. Vita di una donna palestinese*. Firenze: Giunti, 1993.
- Scego, Igiaba. *La nomade che amava Alfred Hitchcock*. Roma: Sinno Editrice, 2003.
- . *Rhoda*. Roma: Sinno Editrice, 2004.
- . "Requiem per una città africana. Mogadiscio tra memoria e realtà". *Trickster. Rivista del master in studi interculturali* (2005): 2. <http://www.trickster.lettere>

- re.unipd.it/archivio/2_citta/numero/rubriche/sguardi/scego_mogadiscio/scego_mogadiscio.html
- . “Dismatria” pp. 5-21 in *Pecore Nere*. Ed. F. Capitani e E. Coen. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- . “Salsicce” pp. 23-36 in *Pecore Nere*. Ed. F. Capitani e E. Coen. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- . *Oltre Babilonia*. Roma: Donzelli Editore, 2008.
- . *La mia casa è dove sono*. Milano: Rizzoli, 2010.
- . “Buufis, l’ossessione del viaggio”. *Nigrizia* 127, 7-8 (2009): 66.
- . “Buufis il sogno che si gonfia”. *Internazionale* (16 gennaio 2010).
- Sibathu, Ribka. *Aulò: canto-poesia dall'Eritrea*. Roma: Sinnos Editrice. 1993.
- . “Sò bella nera”. *Scrittura migrante*. Roma: Sinnos Editrice. 2003.
- Siggers Manson, Christina. “Sausages and Cannons. The Search for an Identity in Igiaba Scego’s Salsicce.” *Quaderni del '900* 4 (2004): 77-86.
- Spivak, Chakravorty Gayatri. “Can the Subaltern Speak?” pp. 271-313 in *Marxism and Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Triulzi, Alessandro. “Displacing the colonial event”. *Interventions* 8,3 (2006): 440-443.
- Triulzi, Alessandro – Iyob, Ruth (a cura di). “Il ritorno della memoria coloniale”. *Afriche e Orienti* (2007): 1.
- Turner Victor “Betwixt and Between: The Liminal Period in the Rites of Passage” pp. 3-20 in *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*. Eds. Louise Carus Mahdi, Steven Foster, and Meredith Little. Chicago: Open Court Publishing Company, 1987.
- Van Gennep, Arnold. *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri, 1985.
- Viarengo, Maria Abbebù. *Scirscir’n demna*. Non pubblicato.
- Vittori, Maria Vittoria. “Il modello è la lingua: contaminare e mescolare per includere. Intervista a Igiaba Scego”. *Liberazione* (16 novembre 2008). <http://www.universitadelledonne.it/vittori-scego.htm>
- Volpato, Chiara. “La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psico-sociali di analisi”. *Deportate, Esuli, Profughe* 10 (2009): 110-131. http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=64385
- Wright, Simona. “Can the Subaltern Speak? The Politics of Identity and Difference in Italian Post-colonial Women’s Writing”. *Italian Culture* 22 (2004): 93-114.