

Memorie e voci erranti tra colonia e postcolonia

di *Alessandro Triulzi*

Per questa ragione immigrare è immigrare con la propria storia (perché l'immigrazione è essa stessa parte integrante di quella storia), con le proprie tradizioni, i propri modi di vivere, di sentire, di agire e di pensare, con la propria lingua, la propria religione così come con tutte le altre strutture sociali, politiche, mentali della propria società¹.

Da qualche anno lavoro insieme a un gruppo di volontari, ricercatori ed educatori in una rete progettuale tesa a favorire l'ascolto, l'autorappresentazione e la raccolta di memorie, narrazioni e testimonianze di persone migranti in provenienza soprattutto dalla regione del Corno d'Africa². Scopo della rete è favorire e diffondere una maggiore consapevolezza sulle grandi domande che si celano dietro la tortuosa questione migrante in Italia e dare spazio autonomo alle voci narranti dei diretti interessati nella necessaria ricostruzione/ricomposizione delle loro identità in cammino. Seguendo l'indicazione di Abdelmalek Sayad che immigrazione ed emigrazione sono «due facce della stessa medaglia», la ricerca vuole anche cercare di ricostruire la complessità del percorso migratorio nella sua "interezza", e collegare pertanto il *qui* con il *là* del loro peregrinare³.

Non è il primo "sconfinamento" che devo registrare nel mio lavoro di etnostorico a lungo impegnato in ricerche tra popolazioni di frontiera a ridosso del confine meridionale tra Sudan ed Etiopia, e nella necessaria individuazione di fonti capaci di testimoniare la fluidità e gli accavallamenti tipici di ogni zona di frontiera. Chi persegue conoscenze non facilmente accessibili in un paese "altro" deve imparare a "migrare" tra discipline, po-

1. Abdelmalek Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina, Milano 2002, p. 12.

2. Si tratta dei progetti "Confini", Fondazione letteraz7, 2008-11; "Benvenuti in Italia", Open Society Foundations, 2011; "Attraversamenti di confini, di generi, di cittadinanza: il confronto tra ricercatori europei e africani", Fondazione Monte dei Paschi di Siena, 2008-10. Una parziale versione di questa relazione è stata presentata al convegno *Oriente e Occidente. Temi, generi e immagini dentro e fuori l'Europa*, Associazione per gli studi di teoria e storia comparata della letteratura, Napoli, 13-15 novembre 2008.

3. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. 12. Per l'Italia, cfr. in particolare S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ombre corte, Verona 2006, e L. Rastello, *La frontiera addosso. Così si deportano i diritti umani*, Laterza, Roma-Bari 2010.

teri e saperi plurimi, ed è costretto dalla natura stessa delle fonti reperibili sul terreno a costruire di volta in volta insiemi ibridi di conoscenze fatti di materiali spuri (nel mio caso, interviste, racconti, memorie, tradizioni orali e scritti locali), per lo più ignorati o rimossi – come le genti che li producono – dal Grande Racconto della cancellazione e dell'emarginazione perseguito dalla storiografia ufficiale: nel mio caso quella espressa dalle rispettive capitali, Khartoum e Addis Abeba, nei confronti delle loro lontane ed "esotiche" periferie, rispettivamente il Blue Nile sudanese e il Beni Shangul etio-pico⁴.

Non diversa, da un punto di vista metodologico, mi pare la situazione di chi lavora oggi in Italia sulle memorie e voci migranti, quelle provenienti dalle molte genti in cammino, rifugiati, richiedenti asilo, profughi, tutti ugualmente *erranti e arrivanti* di varia natura⁵, da noi significativamente chiamati "clandestini", che ci chiedono ospitalità e riconoscimento. Le loro voci e memorie sono poco richiamate nella narrazione mediatica – il nostro Grande Racconto – sul quotidiano dei migranti, le loro vite essendo "sospese" in attesa di un marchio di legittimità – da noi chiamato "sanatoria" – per uscire dai numeri e diventare persone. In mancanza, e in attesa di questo pubblico riconoscimento, l'unico modo per segnalare la propria condizione, e "dire" i propri diritti, è attraverso forme di autolesionismo o di esasperata protesta come quella dei sei migranti di Brescia rimasti appesi per sedici giorni a una gru di cantiere a 35 metri di altezza in mezzo a una città in movimento⁶. Le indagini condotte all'interno di un progetto di ricerca-azione presso la Scuola di italiano Asinitas a Roma sulla condizione migrante e sui vari *incroci e attraversamenti* cui essa dà luogo nella società contemporanea hanno mostrato come il dare voce e confrontarsi con *memorie, testimonianze e storie migranti* permette allo storico di interagire e colloquiare con le mutate forme di trasmissione della memoria nella società italiana, e con la più vasta rappresentazione mediatica, letteraria, artistica e storiografica dell'alterità nell'Italia multiculturale.

È sempre più evidente a molti di noi, docenti e ricercatori africanisti che hanno iniziato a indagare questo complesso settore di studi, che la rappresentazione mediatico-politica della condizione migrante in Italia esige oggi da parte degli studiosi una precisa presa di distanza – e di dissenso – rispetto alle politiche governative e alle prassi di accoglienza e di riconoscimento fin qui seguite dal paese. Tale consapevolezza si unisce alla necessità di misurarsi con la raccolta e conservazione di memorie "altre" che siano "interne" al fenome-

4. Cfr. D. Donham, W. James, E. Kurimoto, A. Triulzi (eds.), *Remapping Ethiopia: Socialism and After*, James Currey, Oxford 2002, in particolare pp. 259-88.

5. J. Derrida, *Aporie*, Bompiani, Milano 2004, p. 70.

6. "Corriere della Sera", edizione on line, 15 novembre 2010.

no migratorio, e di ricollegare criticamente, e riannodare, tali legami di memoria con le passate epoche migratorie del paese e con la sua tuttora poco esplorata pagina coloniale. Queste voci e memorie sono particolarmente significative per quello che riguarda le comunità migranti dei paesi su cui l'Italia ha esercitato il ruolo di potenza amministratrice. Incrociare la memoria del passato migratorio dell'Italia contemporanea con la memoria coloniale e postcoloniale nei luoghi del passato dominio, e confrontarla con quella veicolata in Italia da gruppi immigrati dalle ex colonie, appare compito non più dilazionabile, anche per riempire di contenuti non solo declamatori l'auspicato spirito di inclusione che dovrebbe improntare il 150° anniversario dell'Unità d'Italia.

Memorie coloniali e voci migranti in realtà non sembrano avere avuto fin qui grande influenza sulla produzione letteraria italiana coloniale e postcoloniale, tranne che nelle scritture italofone di scrittori non italiani e quelli di seconda generazione. Qualcosa su cui occorre riflettere. È come se ci fosse stato uno stacco incolmabile tra passato migratorio e coloniale degli italiani e l'elaborazione successiva della loro memoria, tanto da non riconoscerne oggi le derive e le analogie con i flussi migratori e postcoloniali di oggi, e i loro densi richiami e collegamenti. Uno stesso distacco e una stessa distanza, parrebbe, separano oggi i dati "oggettivi", offerti dalla copiosa produzione scientifica relativa alle "scienze delle migrazioni", improntate per lo più alla sicurezza e all'emergenza umanitaria, dai più prorompenti dati soggettivi che emergono dalle testimonianze, dalle memorie e dalle denunce espresse dal crescente *archivio* di memorie e scritture migranti che si va costituendo attraverso queste indagini⁷.

Per il resto è come se ci fosse ancora una distanza inavvicinabile tra produzione scientifica relativa alle migrazioni e il farsi stesso delle scritture "migranti". Ad esempio, sono pochi gli accademici facenti capo agli *Area Studies* che si sono finora inoltrati nei meandri identitari e nel laborioso vissuto dei soggetti migranti e delle loro peripezie di sopravvivenza derivate dal vivere sulla propria pelle la situazione coloniale e postcoloniale. Eppure queste memorie e questi vissuti stanno dietro, tallonano e per certi versi affiancano sia la produzione storica più avvertita sul passato coloniale del paese⁸, sia la crescente produzione letteraria italoфона cosiddetta di finzione,

7. All'interno dell'associazione Asinitas è stato avviato dal 2008 un progetto di Archivio delle memorie migranti (AMM) per la raccolta di memorie e testimonianze orali e scritte, e la produzione di audiovisivi ideati e prodotti con i migranti stessi. Cfr. anche la collezione di storie della migrazione organizzata da Federica Sossi presso l'Università di Bergamo (<http://www.storiemigranti.org>).

8. Cfr. per tutti N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna 2002, e il nutrito apparato bibliografico, e P. Jedlowski, *Memorie pubbliche e memoria autocritica. Su alcune recenti rappresentazioni del passato coloniale italiano*, in "Cultura e Comu-

particolarmente femminile, che si richiama espressamente al passato coloniale⁹, sia la crescente memorialistica privata e pubblica di argomento coloniale¹⁰, sia infine il riaffiorare di scritte o riscritture dei "padri coloni" apparse in forma diretta o mediata negli ultimi anni¹¹ o le rievocazioni avventurose di ambienti coloniali come *Volto nascosto* di Gianfranco Manfredi¹².

Questa vasta produzione letteraria non è di poco conto e, da un certo punto di vista, innova vistosamente, al volgere del millennio, per temi e ambientazioni fin qui poco frequentati dalla letteratura italiana (con l'eccezione di Fenoglio ed Emanuelli¹³), ma finisce per riprodurre, per spirito evocativo e, ancora una volta, per eccesso di lirismo, esotismo e "colore", lo "sguardo coloniale" di un tempo¹⁴. Unita al vistoso emergere di una letteratura giornalistica o impegnata di denuncia, e di percorsi al seguito o sulle tracce dei migranti lungo le rotte e gli snodi di transito e di arrivo dell'umanità in eccesso¹⁵, questa ormai corposa letteratura solo oggi inizia a essere esaminata e indagata criticamente come si fa, o si dovrebbe fare, in presenza di un qualsiasi testo letterario¹⁶. Va subito detto tuttavia che essa non sembra avere prodotto a oggi significativi corti circuiti o una maggiore richiesta di domande, chiarimenti o comprensione dei pesanti lasciti o incrostazioni ereditati dalla parabola

nicazione", Newsletter PIC-AIS 2, 2009, <http://www.dsoc.unibo.it/newsletter/newspicaisz/page14/page14.html>.

9. Cfr. D. Comberiat, *La quarta sponda. Scrittrici in viaggio dall'Africa coloniale all'Italia di oggi*, Pigreco, Roma 2007. Cfr. in particolare i romanzi *Regina di fiori e di perle* (Donzelli, Roma 2006) della scrittrice italo-etiope Gabriella Ghermandi; *Oltre Babilonia* (Donzelli, Roma 2008) e *La mia casa è dove sono* (Rizzoli, Milano, 2010) entrambi della scrittrice somala Igiaba Scego; e *Madre piccola* (Frassinelli, Milano 2007) della scrittrice italo-somala Cristina Ali Farah.

10. Cfr. ad esempio S. Luzzatto (a cura di), *La strada per Addis Abeba. Lettere di un camionista dall'Impero (1936-1941)*, Paravia Scriptorium, Torino 2000.

11. Cfr., tra gli altri, A. Guadagni, *L'ultima notte*, Baldini & Castoldi, Milano 1998, e Paola Pastacaldi, *Kbadija*, Pequod, Ancona 2005.

12. *Volto nascosto* (voll. 1-12, Bonelli, Milano ottobre 2007-novembre 2008) è il primo fumetto ambientato in colonia dalla fine dell'Impero. Si tratta di un'ambiziosa ricostruzione del dopo Adua vissuto a Roma e Addis Abeba da eroi alla Tex Willer.

13. Cfr. G. Fenoglio, *Tempo di uccidere* (1947), Rizzoli, Milano 2000; E. Emanuelli, *Settimana nera*, Mondadori, Milano 1961.

14. Cfr. G. Tomasello, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Sellerio, Palermo 2004. Per un commento sulla recente letteratura coloniale di evasione, cfr. A. Triulzi, *Leggende dal Far West italiano*, in "lo straniero", 102-103, 2009, pp. 85-94.

15. Per un esempio della prima, cfr. G. Del Grande, *Mamadou va a morire*, Infinito Edizioni, Roma 2008, e Id., *Il mare di mezzo*, Infinito Edizioni, Roma 2010; per la seconda, F. Gatti, *Bilal. Il mio viaggio da infiltrato nel mercato dei nuovi schiavi*, Rizzoli, Milano 2007; per l'umanità in eccesso, cfr. F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, ombre corte, Verona 2003.

16. A. Gnisci, *Nuovo planetario italiano. Geografia e antologia della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta, Troina (EN) 2006.

migratoria e coloniale della società italiana e dei suoi riflessi sui sudditi coloniali non meno che sui suoi cittadini.

In altri termini, la domanda che occorre porsi oggi è se il crescente *corpus* storico, critico, letterario e di evasione sulla colonia e postcolonia italiana abbia cominciato a fare i conti con la memoria del limite e il vissuto di sofferenza che sono impliciti nella condizione dei migranti¹⁷. A cominciare dalle memorie del viaggio, della perdita, e dello spaesamento che sempre più sembrano caratterizzare le condizioni materiali e psichiche delle "non persone"¹⁸ e dei nuovi "erranti" o "marrani" tra noi¹⁹. Sembra a me in realtà che le voci, le memorie e le testimonianze dell'oggi, e ancora più gli scritti, i ritorni e le riscritture o rievocazioni coloniali, non siano state capaci di invertire o riposizionare gli immaginari dell'Italia postcoloniale, e dunque cambiare alcunché nella memoria collettiva della nazione, pur essendo essa già ibridata e sempre più esposta (ma ancora diffidente) verso le coabitazioni multiculturali, i ritorni di memoria e le richieste di diversa appartenenza che oggi ne pongono in discussione la matrice autocentrata e ne scuotono le fondamenta.

Da questo punto di vista, i migranti sono oggi come sempre *frontier-makers*, creatori di comunità diasporiche di sopravvivenza per i gruppi provenienti dall'esterno, ma anche di forte mediazione e stimolo per le comunità residenti, i cui confini culturali e materiali essi attraversano alla ricerca di una base che gli permetta di reggere all'urto e agli squilibri della mondializzazione²⁰, ma anche di innovare modi e stili di vita e offrire occasioni di scambio e di rinnovamento per sé e per gli altri. Di questo altalenante gioco di specchi, rimandi e collegamenti vorrei dare qui qualche esempio ricostruendo brevemente alcuni percorsi di avvicinamento narrativo tra memorie, testimonianze e racconti che costituiscono l'ossatura del progetto di Archivio delle memorie migranti (AMM) di Asinitas, una piccola onlus romana da anni attestata a difendere gli slabbrati confini dell'accoglienza e della cura dei migranti, non solo africani, in Italia.

17. Come è avvenuto altrove, ad esempio in Francia, dove la riflessione critica improntata all'"antropologia del sottosuolo" ha saputo scavare più in profondità nelle pieghe dolenti della condizione migratoria. Cfr. M. L. Cravetto (éd.), *Migrants et clandestinité*, numero speciale di "Information sur les Sciences Sociales", 47, 4, 2008, pp. 469-729. Per l'Italia, cfr. E. Petricola, A. Tappi (a cura di), *Brava gente. Memoria e rappresentazioni del colonialismo italiano*, in "Zapruder", 23, 2010.

18. A. Dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

19. E. Vitale, *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

20. S. Mezzadra, *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Derive/Approdi, Roma 2004.

L'esperienza testimoniale dell'Archivio delle memorie migranti

Alì dagli Occhi Azzurri
 uno dei tanti figli di figli,
 scenderà da Algeri, su navi
 a vela e a remi. Saranno
 con lui migliaia di uomini
 coi corpicini e gli occhi
 di poveri cani dei padri
 sulle barche varate nei Regni della Fame. Porteranno
 con sé i bambini, e il pane e il formaggio, nelle carte
 gialle del Lunedì di Pasqua. Porteranno le nonne e gli
 asini, sulle triremi rubate ai porti coloniali.
 Sbarcheranno a Crotone o a Palmi,
 a milioni, vestiti di stracci
 asiatici, e di camice americane.
 Subito i Calabresi diranno,
 come malandrini a malandrini:
 «Ecco i vecchi fratelli,
 coi figli e il pane e formaggio!»²¹.

L'Archivio delle memorie migranti (AMM) nasce dalla necessità di raccogliere, condividere e confrontare storie di persone che, per un intreccio di scelte e imposizioni diverse, lasciano i propri paesi e approdano in Italia come prima tappa, più raramente meta, del loro percorso migratorio. Storie di cui a volte sentiamo gli echi, che in questo paese faticano a trovare contesti di ascolto al di là delle attenzioni di un giornalismo spesso superficiale e stereotipato e di una burocrazia inquisitoria. L'AMM mira a riunire ricercatori e testimoni migranti nella raccolta e produzione di narrazioni orali e scritte, documentari audio e video, in modo da far partecipare i migranti in prima persona alla definizione dei criteri di raccolta, archiviazione e diffusione delle loro storie e testimonianze. Questo processo vede coinvolti italiani e stranieri in un unico progetto – educativo, etico e politico – di elaborazione di una memoria culturale capace di tradurre le migrazioni da fatto eccezionale e radicalmente “altro” in patrimonio collettivo, consentendoci di fare i conti non solo con il presente ma anche con il passato e il futuro del nostro paese.

L'idea di iniziare a comporre un archivio delle memorie migranti basato sulle attività didattiche e di cura della persona presso la Scuola di italiano per rifugiati e richiedenti asilo di viale Ostiense a Roma è nata dall'incontro tra alcuni studiosi africanisti con esperienze di terreno in Etiopia ed Eritrea, un gruppo di rifugiati in gran parte provenienti dai paesi del Corno e gli operatori didattici dell'associazione Asinitas di Roma. Insieme, nel lavoro quotidiano di accoglienza dei migranti, e nella scelta didattica di usare materiali e narrazioni basate sul loro vissuto, abbiamo gradualmente individuato le

21. P. P. Pasolini, *Alì dagli occhi azzurri*, Garzanti, Milano 1965, p. 491.

chiavi di lettura e di collegamento tra le pratiche attive di insegnamento della lingua italiana e le modalità partecipative di ricerca intorno a un progetto di recupero della memoria e della dignità del percorso migratorio in Italia.

Alle spalle avevamo da un lato l'esperienza di ricerca sulle identità di confine registrate ai margini delle frontiere etiopica ed eritrea, dall'altro il tentativo avviato presso la sede di Medici contro la tortura di via Catania a Roma di registrare storie di vita di migranti e richiedenti asilo provenienti dal Corno d'Africa per mettere insieme un *corpus* di materiali di viaggio e di vita quotidiana in modo da capire meglio e riorientare le scelte di vita e i condizionamenti dei migranti nelle società di accoglienza. Lo scopo era quello di contrastare lo spaesamento dei migranti nei nuovi luoghi di residenza rispetto alla lingua, alla cultura e alla capacità di comunicazione, facilitando il collegamento con entrambe le comunità di riferimento nel tentativo di colmare la “doppia assenza” tipica dell'emigrato-immigrato nella società contemporanea. Attraverso la parola e la partecipazione attiva dei migranti nella produzione narrativa e nella creazione di contesti di ascolto partecipato, si voleva facilitare l'emersione di esperienze traumatiche, in qualche modo “indicibili”, e trasformarle in materiali di ascolto e di riflessione. Tramite fondi ministeriali e privati, e il confluire di interessi di studio con esigenze testimoniali, è iniziato così un progetto di ricerca-azione che ha visto in pochi anni la produzione di audio e video “partecipati” con gli stessi migranti (a partire da *Come un uomo sulla terra*, del 2008²²), laboratori manuali collegati a mappature di memoria²³, cerchi narrativi intrecciati a percorsi professionali²⁴. Questo insieme di iniziative ha permesso di mettere gradualmente a fuoco modalità di condivisione e di diffusione di storie e voci migranti e la produzione audio, video e a stampa di memorie e testimonianze di vita e di viaggio.

L'AMM risponde alla volontà di lasciare traccia nella coscienza e nella con-

22. Il film *Come un uomo sulla terra* (di Andrea Segre e Dagnawi Yimer, con la collaborazione di Riccardo Biadene, Asinitas, ZaLab, 2008, colore, 61') è stato il primo esperimento in Italia di un film con la partecipazione diretta di un migrante diventato film-maker. Il film ha ottenuto vari premi in Italia e all'estero diventando presto un'icona del viaggio dei migranti del Corno attraverso la Libia. Il film è distribuito in Italia insieme a un libretto che ne narra la storia e le diramazioni. Cfr. M. Carsetti, A. Triulzi, *Come un uomo sulla terra*, volume e DVD del film omonimo, Infinito Edizioni, Roma 2009.

23. Nel mese di giugno 2010 è stata organizzata a Roma presso la Città dell'altra economia a Roma la mostra-installazione *Geografi Extravaganti* sulla base di un laboratorio manuale-narrativo cui hanno partecipato 70 studenti della Scuola di italiano Asinitas di viale Ostiense a Roma. Per una panoramica video dell'iniziativa, cfr. <http://www.asinitas.org> e <http://www.albori.it>.

24. Cfr. la produzione serigrafica a mano di *Radici*, un libro composto, scritto, disegnato e stampato a mano da una cooperativa di edizioni migranti messa insieme da Asinitas, dalla casa editrice Orecchio acerbo e dal CEMEA del Mezzogiorno-Centri di esercitazione ai metodi dell'educazione attiva nell'inverno 2010. Il volume e la casa editrice ELSE (Edizioni libri serigrafici e altro) sono stati presentati con grande successo alla Fiera della Piccola editoria a Roma e a quella del libro di Bologna nel 2011.

sapevolezza della società italiana del vissuto collettivo di alterità in cammino e di imprenditorialità umana che esprime il fenomeno migratorio, colpito oggi in Italia da una legislazione discriminatoria e dal rifiuto di estendere ai migranti, anche se di seconda generazione, i diritti civili e politici. Il lavoro intorno all'archivio e ai materiali che raccoglie mira a far sì che la condizione migrante possa essere delineata in tutta la sua umana e diversificata capacità di azione (*agency*) e di autorappresentazione. Di questa, insieme ai racconti autobiografici, alle memorie, alle narrazioni e alle testimonianze nella loro molteplicità e nel rispetto delle differenze di generi e opinioni, l'AMM vuole essere dunque garante, tutela, ma anche *dimora e cominciamento* (Derrida), luogo di nascita e insieme spazio d'ascolto per una rivisitazione comune dell'esperienza migratoria nella società contemporanea.

Volevamo anche che questa rivisitazione potesse avvenire invertendo il consueto racconto "nostro" su di "loro" cui ci hanno abituato le testimonianze raccolte e riscritte da autori e giornalisti che impersonavano migranti o riscrivevano in buon italiano le loro parole o testimonianze²⁵. Volevamo che l'opera di testimonianza, e la stessa raccolta di memorie, fosse parte di una scelta, politica e culturale a un tempo, di autorappresentazione, fosse fatta cioè dai migranti stessi in prima persona, che fossero loro, più che noi, a riprendere voce, libertà e diritto di parola, a costruire discorsi e scegliere il linguaggio di espressione in una scelta di emersione e di presa di coscienza che venisse innanzitutto al loro interno. L'AMM è stato una prima risposta partecipata e condivisa, insieme agli stessi migranti, clandestini, rifugiati e richiedenti asilo, per cercare di far esprimere e ridare voce a chi non la ha o è troppo debole o marginale per essere ascoltato, e permetterà così che la condizione migrante in Italia potesse esprimersi adeguatamente.

Costruire insieme ai soggetti e agli attori della migrazione, nonché agli operatori, ricercatori e volontari di Asinitas, è stata così prassi educativa e insieme strumento di accoglienza; ascoltare la voce dei senza voce aveva il senso di costruire insieme le condizioni di un loro riconoscimento, perché riconoscere era anche cercare di lasciare traccia di quel *noi* transnazionale che, faticosamente e malgrado tutto, si andava formando in Italia. Ritenevamo anche che la stessa difficoltà di parlare del sé migrante, l'impossibilità a volte di dire "io" nel "dopo" di un viaggio fortemente traumatico e di un approdo non meno spaesante potevano sciogliersi in presenza di un ascolto condiviso. L'esperienza si esplicita quando la si condivide e diviene racconto: per questo l'AMM, che rende possibile i racconti, è stato una vera e propria azione sulla memoria, uno spazio in cui memorie narrate e condivise diventano a loro volta recipro-

25. Cfr., ad esempio, la scrittura di Pap Khouma "facilitata" da Oreste Pivetta: P. Khouma, *Io venditore di elefanti. Una vita per forza fra Parigi, Dakar e Milano*, a cura di O. Pivetta, Garzanti, Milano 1990, e il commento di C. Lombardi-Diop, *Selling/Storytelling: African Autobiographies in Italy*, in J. Andall, D. Duncan (eds.), *Italian Colonialism: Legacy and Memory*, Peter Lang, Oxford-Bern 2005, pp. 217-38.

che e fondative. E dove forse quella rigida separatezza tra *noi* e *loro* comincia a vacillare. Come è successo nel giugno 2010 quando, insieme a un gruppo di migranti, architetti e operatori sociali, è stato dato vita al percorso didattico che ha condotto alla mostra *Geografi Extravaganti. Luoghi e percorsi della migrazione* sui diversi luoghi (di origine, di transito e di arrivo) della "memoria narrata".

La mostra, nelle intenzioni del gruppo proponente, si proponeva un graduale lavoro di ricostruzione da parte dei migranti di alcuni luoghi della propria vita mediante la realizzazione di modelli tridimensionali, «mini-paesaggi, micro-ambienti, miniature di luoghi, frammenti mondo»²⁶. Questi erano costruiti con materiali poveri e molta inventiva: cartone, legno, sassi, colori, materiali di scarto, trovati in giro, per strada, oggetti senza valore. L'idea era di «far confluire nella costruzione di un manufatto piccolo ma concreto molti aspetti diversi: lavoro manuale, riflessione, progetto, memoria». L'ipotesi era che la costruzione di questi manufatti, ognuno corrispondente a una tappa del percorso di migrazione, potesse essere un veicolo per l'apprendimento della nuova lingua e un contributo per la progressiva elaborazione e presa di coscienza delle esperienze dolorose legate alla migrazione stessa. Allo stesso tempo potesse avere, in sé, un valore di "testimonianza". I micropaesaggi tridimensionali, ricostruiti a mano e a memoria con materiali poveri dagli studenti della Scuola, avevano lo scopo di essere «strumenti flessibili, capaci di compiere azioni di segno opposto: riavvicinare luoghi *buoni*, ora lontani, irraggiungibili o cancellati», e distanziare «luoghi troppo dolorosi e indicibili, prigionie, deserti e mari attraversati, ri-orientare i luoghi dell'esilio e dello spaesamento».

In questo sovvertimento dei canoni della narrazione e del ricordo, i luoghi vissuti dai migranti in cammino e le città di (momentanea) residenza riacquisivano senso e dimensione d'uomo, nel senso di "primo uomo" (e donna) indicati da Albert Camus nelle persone dei suoi avi emigrati dall'Alsazia non più francese e dalla Spagna povera e contadina nella Kabylie algerina di metà XIX secolo: gente marchiata dal «mistero della povertà che crea le persone senza nome e senza passato», costretti a camminare «nella notte degli anni sulla terra dell'oblio, dove ognuno era il primo uomo [...] e aveva dovuto imparare tutto da solo, in forza e in potenza, trovare da solo la sua morale e la sua verità, sino a nascere come uomo per poi nascere di nuovo di una nascita più dura»²⁷.

Così anche i nomi dei luoghi vissuti dai migranti nella città di Roma non erano più quelli tradizionali visitati dai turisti, ma nomi di riferimento per chi non ha casa e dimora fissa, nomi di mense, centri, stabili occupati, luoghi di ritrovo investiti di volta in volta di un senso di ritrovamento identitario:

26. Le frasi citate sotto sono riprese dal catalogo della mostra: AA.VV., *Geografi Extravaganti. Luoghi e percorsi della migrazione*, Asinitas, Roma 2010, pp. 1-2.

27. A. Camus, *Il primo uomo*, Bompiani, Milano 1994, p. 162.

La nostra Roma è costellata di nomi geografici: tiburtina, collatina, anagnina, ponte mammolo, casilina, casalotti, termini, porta portese, battistini, manzoni, portuense, finocchio, astalli, zoccolette, castel nuovo di porto, forlanini, ostiense, piramide, buca. Eccetto "buca" che è il nome con cui viene identificato lo scavo di un cantiere edile vicino Piramide che gli afgani in arrivo o transito a Roma utilizzano da tempo come luogo "rifugio" dove costruire le proprie baracche, tutti gli altri sono nomi geografici della città che sottintendono centri di accoglienza, occupazioni, baraccolpi, mercati, stazioni, luoghi di ritrovo, servizi, mense, scuole di italiano. [...] I nomi ci identificano e la geografia serve per orientarci e così questi nomi della costellazione romana sono forme di orientamento nello spazio cittadino, fari o obelischi per orientarsi nello spaesamento dell'arrivo²⁸.

La memoria narrata: dal racconto di viaggio al ricordo di Mogadiscio

Così, la narrazione di sé appare l'unica "dimora" possibile in cui poter abitare, un modo di riappropriarsi della propria vita, che può essere riconquistata solo attraverso la riconciliazione con il sé e la propria comunità di appartenenza²⁹. Perché il racconto è non solo la capacità di "pensare all'indietro" la propria esperienza, ma in qualche modo di oggettivarla e restituirle un ordine, di renderla comunicabile all'esterno. Perché ciò accada, occorre che il racconto incontri un suo destinatario, sia cioè incoraggiato da un contesto di ascolto che renda "dicibile", perché udibile e condivisibile, la narrazione. Anzi, in qualche modo la solleciti, per trasformare la comunità di ascolto in comunità narrante.

È stato questo il percorso di ricerca fin qui intrapreso attraverso la raccolta di memorie e di testimonianze attivata intorno all'AMM e alla Scuola di italiano di Asinitas. Questo percorso si è reso necessario per cercare di "pensare all'indietro" e ricollegare, e forse riordinare e lenire, i luoghi della memoria dei migranti e il loro vivere e abitare oggi tra noi come ieri nei molti "altrove" in cui si sono fermati o identificati per giungere fino a qui. I migranti che vi partecipano condividendo con noi i loro racconti e la loro creatività hanno non solo trovato il necessario destinatario, ma hanno contribuito a porlo in essere dando vita a una comunità narrante, quella della scuola e dei suoi utenti e collaboratori. Ed è sempre, come ogni volta, un ritrovarsi insieme e riconoscersi in quella sintesi di tensione creativa e di temperie interne che prelude all'anamnesi, al ritrovamento, e poi all'enunciazione del ricordo. È qui che ha inizio la "narrazione", un racconto costruito non sempre e non solo con le parole, continuamente riconfigurato nelle sue molteplici forme ed espressioni (audio, video, artistiche, manuali), che costituiscono quel complesso aggregato di ricordi, desideri e speranze narrate che confluiscono nell'AMM. Un archi-

28. AA.VV., *Geografi Extravaganti*, cit., p. 2.

29. P. Jedlowski, *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 13-23.

vio fatto di voci e di testimonianze, di corpi segnati e di incrinature dell'essere, tracce e percorsi di memoria in un vivere mobile spesso piegato dagli eventi, che ogni volta ricuce, rimette in piedi, ricostruisce identità e appartenenze condivise.

È così che nascono le varie comunità narranti dei migranti di cui l'AMM vuole essere elemento fondante (*arché*) e custode di appartenenza. I racconti, sia quelli orali che le loro espressioni simboliche e manuali, sono un lungo e ininterrotto racconto corale, un fitto intreccio di più mani e più voci da cui sgorgano vicissitudini complesse ma anche complicità e vicinanze che si trasformano in parole, canti, preghiere, creatività, desideri. È così che la memoria "ritorna", riportando alla mente situazioni, ricordi e modi di sentire che rendono significativi i luoghi, li fanno esprimibili e trasmissibili anche con le poche parole di italiano conosciute, i supporti poveri e gli oggetti semplici ma ricchi di memorie ritrovate o rapprese intorno a vissuti condivisi.

Perché i luoghi della memoria sono particolarmente importanti per chi non ha più luoghi stabili se non quelli del ricordo, ed è spesso solo il ricordo all'indietro quello che rende vivibile il tormentato presente del migrante. Come racconta S. B., un lavoratore algerino emigrato in Francia, ad Abdelmalek Sayad:

Thamourth! Thamourth! [il paese]. [...] È grazie a questo che [l'emigrato] resiste, ciascuno pensa alla patria e a quello che è venuto a fare qui [...]. Il paese, la casa sono sempre là, davanti ai nostri occhi: non scompaiono mai, anche nel sonno, quando si è svegli come quando si dorme. La loro ombra è sempre là, davanti a noi, è quello che non smettono di raccontare di sé stessi, gli uomini [emigrati] di cuore³⁰.

Dunque gli «uomini di cuore» quando sono tra loro «raccontano di sé stessi», cosa che non fanno quando sono con altri che nemmeno gli parlano («Non parlo con nessuno, nessuno mi parla, di tanto in tanto un buongiorno, buona sera, ciao di qua o ciao di là, a questo o a quello che mi passa accanto»³¹). Ma niente più. Finché, come per incanto, si ritrova e si ricostituisce una comunità di valori condivisi, e si presentano o si determinano le situazioni perché nasca un nuovo racconto, espressione di un cerchio narrativo che ora include parlanti e udenti in un'unica comunità di narrazione e di ascolto capace di trasmettere esperienze "comunicabili" proprio perché condivise nella vita e nei sentimenti.

L'idea di conservare e raccogliere memorie migranti in un archivio che sfuggisse alle regole della pura conservazione del passato ufficiale o del pote-

30. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. 55.

31. Così dice ad Abdelmalek Sayad un addetto algerino della pulizia a Parigi che ha scelto di parlare solo alla sua scopa («Nel mio lavoro ho la fortuna di avere come unico collega la mia scopa. Noi due siamo inseparabili: io e la mia scopa. Adesso ci conosciamo bene, ci parliamo, la mia scopa è testimone di tutto quello che mi capita, di tutto quello che faccio, di quello che penso. È un altro me stesso», pp. 195-6). Ivi, pp. 196-7.

re ci era venuta dall'esperienza di District Six, il quartiere al centro di Cape Town, che negli anni Ottanta fu raso al suolo dal regime razzista allora al potere in Sudafrica proprio perché contravveniva alle regole dello "sviluppo separato" di razze, classi e culture prescritte dal sistema di *apartheid*. District Six era il quartiere per definizione dei meticci, dove gli studenti si mischiavano agli intellettuali, e famiglie nere povere coabitavano con asiatici e rappresentanti del ceto medio. E quando, vent'anni dopo, si cominciò a discutere di che cosa fare di quel buco nero nel centro urbano e nel passato della città, piano piano emersero dal nulla prima le targhe delle strade distrutte dalle ruspe (che un meccanico nero con la passione del collezionismo aveva conservato di nascosto), poi la raccolta di testimonianze sulla vita del quartiere, e infine la ricostruzione dal vivo di enormi mappe disegnate sul terreno con il vecchio ordito urbano e su questo, come in un maxi-ipertesto, l'elencazione di tutti gli edifici corrispondenti ai vecchi numeri civici, la raccolta su nastro di memorie dei loro abitanti o discendenti, il racconto dei suoi abitanti, piano per piano, porta per porta, famiglia per famiglia. L'archivio del District Six Museum di Cape Town conserva oggi la memoria del luogo non solo per testimoniare la violenza del passato ma per indirizzare, non senza contrasti, le scelte di attribuzione (e in una certa misura anche di riparazione) rispetto ai nuovi residenti del quartiere³².

Se a Cape Town la memoria dei vecchi abitanti del distretto raso al suolo dalle ruspe dell'*apartheid* è servita a ristabilire nuove forme di appartenenza e riappropriazione, nella Mogadiscio di oggi, distrutta da ininterrotti conflitti di potere tra i vari signori della guerra e dagli interventi improvvisi o inefficaci della comunità internazionale, nessuna mappa oltre quella dei sentimenti è più capace di essere interattiva o vincolante nella rappresentazione del passato o nella prefigurazione della città futura. Così, nel racconto di finzione *Il disegno* della scrittrice somala Igiaba Scego, ripreso nel recente *La mia casa è dove sono*, la raffigurazione su carta di Mogadiscio si sostituisce alla struttura abitata dell'antica capitale, e la memoria individuale e familiare è chiamata a soccorrere l'esile trama del ricordo.

Nel racconto, la rivisitazione delle strade e degli edifici di Mogadiscio parte da una domanda che il personaggio narrante, una giovane donna somala che vive in Italia con la madre, fa quasi a sé stessa: «Come si chiama il cimitero dov'è sepolta nonna Auralla?». Da questa semplice domanda, che coinvolge tutta la famiglia, parte un percorso di memoria che ha inizio con il tratteggiare l'arteria principale della vecchia capitale intitolata a Mecca: «Mio fratello cominciò a tracciare una linea blu sul foglio immacolato. La via, la colonna, Makka al Mukarama. Poi il cugino O cominciò a gettare nomi alla rin-

32. G. Minkley, C. Rassool, *Orality, Memory, and Social History in South Africa*, in S. Nuttall, C. Coetzec, *Negotiating the Past: The Making of Memory in South Africa*, Oxford University Press, Cape Town 1998, pp. 89-99. Sull'esperienza del District Six Museum, cfr. <http://www.districtsix.co.za>.

fusa. Nomi, nomi, nomi. Indicava gli spazi bianchi della carta da disegno e li amalgamava ai suoi ricordi, come le uova in un impasto». Così, nell'euforia dell'improvvisa anamnesi di famiglia, gli spazi bianchi piano piano si riempiono di vita vissuta, e affiorano improvvisi i ricordi dell'infanzia e dell'occupazione coloniale: «La statua di Xawo taaqo, il teatro, uhhhhhh guarda l'ex parlamento, lì vedete... ecco lì, lì c'è il mio cinema preferito, cinema Xamar... mai più visto un cinema così. Durante il colonialismo gli italiani non facevano entrare noi somali. Ah ce l'avevano con noi perché ci rifiutavamo di fare il saluto fascista. Siamo stati gli unici nell'Africa orientale. Persone inutili, i fascisti. Però quel cinema era bello, due piani, poltrone rosso sangue, velluto. Era tutto morbido, esattamente come il corpo di una donna»³³.

«Durante il colonialismo gli italiani non facevano entrare noi somali». Dal disegno della città alla mappa delle incrinature. Man mano che la cartina si riempie di nomi e di ricordi, la madre di Andrea, figlia di esuli politici venuti in Italia al tempo del dittatore Siyaad Barre, e poi tornata brevemente in Somalia dopo la sua caduta, capisce che «in quella cartina c'era una parte delle mie radici. Mi dovevo sforzare a ricordare quelle strade, viste con gli occhi di bambina. Mi dovevo sforzare per quel figlio che un giorno sognavo di avere». E così continua:

Mi ricordavo all'improvviso del vento leggero di Mogadiscio. Mi piaceva via Roma con i suoi negozietti, mi piaceva il mercato del bestiame a Wardhigleey e mi piaceva quella sorta di girone dantesco che era Buur Karoole [...]. L'Italia stava dappertutto nei nomi delle vie, nei volti di meticci non accettati. E l'Italia non ne sapeva niente, non sapeva delle nostre vie con i suoi nomi, dei nostri meticci con il suo sangue. In Italia alcune vie hanno i nomi dell'Africa. A Roma addirittura c'è il quartiere africano [...]. Vanno in Viale Libia a comprarsi un maglione. Vivono in Via Migiurtinia o si baciano in Viale Somalia. Però ignorano la storia coloniale. Non è colpa loro: a scuola mica le impari queste cose. Siamo stati bravi, ti dicono, abbiamo fatto i ponti o le fontane. Il resto lo si ignora, perché non lo si insegna³⁴.

E così via via la stanza si affolla sempre più di gente e di ricordi fino a che, improvvisamente, nel crescendo di voci e di emozioni sollevate dalla cartina disegnata, si leva la voce del nipote Deq che prima guarda la cartina, poi sua madre, ed esclama incerto: «Esiste questa città mamma?». La domanda di Deq, come quelle dei tanti migranti e rifugiati che popolano oggi le nostre città e vengono, nella nostra collusione o indifferenza, da paesi natali distrutti o abbandonati, richiede una risposta che non sia solo di circostanza o di fede. La memoria narrata, ricomposta, incrinata più volte e più volte ricucita dei migranti, nel graduale riappropriarsi dei loro luoghi di memoria e di appartenenza, può servire a disegnare, tracciare e raccontare la "mappa" della nostalgia e delle incrinatu-

33. Scego, *La mia casa è dove sono*, cit., pp. 18-23.

34. Ivi, p. 27.

re, e può servire a ricostruire, come fa la famiglia di Deq intorno a quel disegno tratteggiato della città perduta, la comunità narrante che accoglie e sollecita e ricomponi i ricordi dei presenti e dà risposta alle loro domande:

«Esiste questa città?». Mia madre, giunta dalla stanza accanto, mi guardò. Poi guardò nostro nipote. Guardò mio fratello, sua moglie. Poi sorrise come solo lei sa fare. Ha i denti bianchissimi.

«Esiste», dice mamma, semplicemente, «si chiama Mogadiscio»³⁵.

L'arrivo in Italia: il paese del "buon appetito!"

Se il disegno narrato di Mogadiscio prima della "caduta" contribuisce a restituire alla famiglia di Andrea, emigrata a Roma negli anni Settanta, l'originaria identità di appartenenza, le testimonianze sull'accoglienza raccolte in Italia dai rifugiati del Corno d'Africa arrivati negli ultimi anni ripropongono l'immagine di un paese sostanzialmente impreparato (per mentalità, pregiudizi e ottusità burocratiche prima ancora che per inefficienza e disorganizzazione) al nuovo interfaccia con i discendenti degli ex sudditi coloniali, riservando loro un analogo sguardo di dominio, di prevenzione e di arroganza di un tempo. Questa analogia è presto percepita dai migranti, per lo più giovani senza ricordi o avversioni nei confronti dell'Italia, a seguito dell'incuria, incapacità, o insensibilità ai loro bisogni non meno che per l'inefficiente o mancata accoglienza da parte delle strutture e autorità a ciò preposte. Così racconta al regista-migrante etiopico Dagmawi Yimer il giovane somalo A., parlando della guerra che ha accompagnato tutta la sua breve esistenza a Mogadiscio: «Io sono cresciuto durante la guerra civile. Non ho mai visto il paese in pace. Sono cresciuto in un paese *qasan* (confuso, aggrovigliato), in cui ognuno aveva il suo fucile». E ancora:

È per questo motivo che abbiamo deciso di lasciare il nostro paese. Siamo passati per l'Etiopia, il Sudan, il Sahara e siamo arrivati in Italia. La nostra idea era che siccome nel nostro paese c'era la guerra civile e noi eravamo persone che amavano lo studio, così avremmo raggiunto il nostro obiettivo. Ci hanno portati a Roma in un grande centro di accoglienza dove c'erano somali e rifugiati di altre provenienze. Pensavamo che nel campo ci fosse una scuola in cui avremo imparato la lingua mentre aspettavamo i documenti e poi avremo potuto continuare a studiare. Il campo si è rivelato come una prigione. Noi non siamo arrivati qui per mangiare dormire e andare in giro come degli animali, io voglio studiare e lavorare per migliorare la condizione mia e del mio paese³⁶.

35. Ivi, p. 29.

36. I brani qui riportati sono tratti da: Archivio delle memorie migranti (AMM), Intervista a un gruppo di richiedenti asilo somali. Dai dialoghi di *backstage* del film *C.A.R.A. Italia*, di Dagmawi Yimer, Asinitas, 2010, colore, 40'.

Anche D., un altro rifugiato intervistato da Dagmawi Yimer al Centro accoglienza richiedenti asilo (CARA) di Castelnuovo di Porto vicino Roma, così esordisce recitando un canto di migranti:

Dulaayo soconaayaa / dhuxuntii aan doonaayaa / dalkayga aan ka dhoofaayaa / dirirta aan ka carrarayaa ("volo camminando, cerco una via di uscita, lascio il mio paese, fuggo dalla contesa"). Noi ascoltavamo quelle parole e così dimenticavamo gli scontri, gli stenti, la mancanza di istruzione e di studio. I nostri nonni dicevano che gli italiani erano buoni, che loro li avevano già conosciuti, le nostre orecchie hanno sentito questo e siamo venuti in Italia. Quando siamo arrivati in Italia abbiamo trovato altro.

Che cosa sia questo *altro* è presto detto perché ben noto a tutti noi, in quanto precede e anticipa il razzismo per legge delle istituzioni: l'inefficienza, il presappochismo, il buonismo assistenzialista, la continua distanza tra il dire e il fare uniti all'incuria, alla scarsa attenzione per i bisogni di base, i desideri, i diritti continuamente disattesi dei migranti. Nelle parole di H., un altro giovane somalo allora in attesa del riconoscimento di asilo:

Ho sentito che si può chiedere alloggio al comune [ma] quando hai chiesto l'alloggio devi aspettare per due mesi, dormendo in posti come l'ambasciata o sui muretti; dopo due mesi ti danno una casa, ma una casa di che tipo? una casa in cui entri al tramonto e che devi lasciare la mattina. Ti danno la cena e la colazione. Allora mi stupisce questo: sei un rifugiato, hai aspettato due mesi, ti hanno dato una casa, ma ti dicono che non ci puoi pranzare. E io dove mangio? Sono uscito dal centro d'accoglienza e sono andato al Comune e il Comune dice, andate. La casa è lontana, non hai i soldi per pagarti l'autobus e per mangiare a pranzo bisogna andare alla Caritas. Per mangiare bisogna fare una lunghissima fila. Per tornare a casa ci si mette tantissimo. Quindi l'intera giornata è occupata per cercare quel cibo, ti avanzano pochissime ore. La fila per quel cibo è in mezzo alla strada, rimani in mezzo alla strada per due ore e ti danno pochissimo cibo. Quando esci di lì hai già bisogno di cenare. Il cibo lo danno ma in un modo frustrante. Tutto il tempo prezioso che dovevi impegnare per studiare, per fare altre cose, lo occupi sui mezzi e per fare la fila alle mense.

Nella casa che ti danno non puoi pranzare, ti dicono di andare altrove per pranzare, non puoi farti la doccia, ti dicono di andare altrove per farti la doccia, non puoi lavarti gli abiti, ti dicono di andare altrove per lavarti gli abiti, non riesco a capire perché.

Riprende D.:

Io sono stato in Libia per un anno, per nove mesi sono stato in una prigione vicina a Bengasi. Se confronto i nove mesi in cui sono stato in prigione in Libia a questi otto mesi in cui sono in Italia in cui ho avuto i documenti e hanno accettato la mia domanda di asilo, preferisco quell'anno di prigione in Libia. La vita che facevo in prigione era migliore di quella che faccio oggi qui. Perché quando ero in carcere non avevo speranze, aspettative. Ero chiuso in una cella, mi davano il cibo attraverso quella cella e non potevo fare nulla. Ero un detenuto. Invece adesso nessuno mi detiene, mi hanno promesso che si sarebbero occupati della mia situazione, invece mi hanno detto tieni questi documenti, puoi rimanere qui, se vuoi un lavoro cercalo da qualche parte, *salaam aleykum*.

E di nuovo A.:

L'accoglienza italiana si può riassumere con una formula, Buon appetito. Dopo essere sbarcato mi hanno portato nel luogo in cui sono [ora]. La vita si è rivelata molto difficile. Io mi aspettavo un futuro, delle possibilità, invece, [qui] ti danno un posto dove dormire e mangiare, *buon appetito*, e vai dove vuoi. Ho girato la città per trovare qualcosa da fare. I somali dicono [cita un proverbio] *qooro lusho aa qeyrka ku jira* ("trovano pace solo i testicoli che dondolano"), il significato è che un uomo ha bisogno di muoversi, di darsi da fare. In altri paesi europei ti danno una tessera con la quale girare, invece qui è *buon appetito* e basta.

Così percorsi narrativi della nuova letteratura postcoloniale e memorie *narrate* dei complessi percorsi delle persone migranti convergono in una comune richiesta di attenzione, e di necessaria rivisitazione, delle esperienze "mute" di comunità e gruppi che sono, oggi come ieri, ai margini della nostra società, e della nostra storia. Ci vorrà più di un'esperienza testimoniale come quella qui riportata per "decentrare" la nostra attenzione dall'idea di un'accoglienza puramente assistenzialista, espressa da una società politica che appare chiusa in sé stessa, poco aperta alla sua vera ricchezza di sempre, la diversità umana di chi la abita o la attraversa.

Tornare alla base: ripensare la frontiera

Il vero discorso che può essere fatto su di sé è anche, e necessariamente, un discorso con cui si comunica con sé stessi così come anche (e forse anche più) un discorso con cui si comunica con altri e ci si racconta ad altri³⁷.

Rintracciare il filo rosso che unisce le ricerche di oggi con quelle condotte alle frontiere dell'Etiopia mi sembra importante al termine di questo saggio, che riassume anche una carriera di studio e di progressivo coinvolgimento nelle vicende contemporanee. Al di là della distanza geografica e di contesti dei due tipi di ricerca, mi sembra di poter sostenere che le indagini odierne sui migranti africani siano in qualche modo lo specchio e il naturale proseguimento di quelle passate, e uniscono nella mia vita di ricercatore un collegamento reiterato che si riscontra con particolare evidenza nella regione del Corno d'Africa: il legame esistente tra i movimenti di liberazione del periodo 1970-90 e gli sconfinamenti di frontiera di questa generazione, tra il guerriero patriota o resistente (amarico, *arbegna*) e "chi trasgredisce" o si ribella (*shifita*³⁸), esercitando l'opzione "uscita", tra coloro insomma che combattono

37. Sayad, *La doppia assenza*, cit. p. 218.

38. L'analisi della forte oscillazione tra partecipazione politica e protesta sociale in particolare nel Corno d'Africa è in D. Crumney, *Banditry, Rebellion and Social Protest in Ethiopia*, James Currey, London 1986.

e fanno o difendono le frontiere (tigrino *ye 'k'aalo* "colui che può", applicato ai guerriglieri del fronte³⁹) e coloro che le "bruciano" o oltrepassano (*barig* dall'arabo *barraga*), diventando spesso agli occhi dei governi e delle stesse loro comunità "erratici" (tigrino *kobilom*) o *jayabin* (arabo, coloro che si sono "persi", "smarriti" ma anche "devianti", "individualisti"), termini applicati secondo Abdelmalek Sayad⁴⁰ ai migranti che si isolano dalle loro comunità. Di questi collegamenti tra situazioni e posizionamenti all'apparenza contrastanti vorrei dare qui conto brevemente.

È stato nei lontani anni Settanta che mi sono avvicinato gradualmente alla frontiera etiopico-sudanese nel corso delle ricerche di tesi sul terreno che avevo intrapreso sull'espansione dello Stato etiopico alla fine del XIX secolo. La frontiera dell'Ovest etiopico mi apparve allora distante e inafferrabile, come tutto il *dar ager*, le zone di confine dell'Impero in costante espansione. La frontiera etiopica non l'ho quindi conosciuta subito. Ma le faglie interne e le incrinature di memoria che si andavano profilando con forza nell'ultima fase dell'Etiopia imperiale mi apparvero subito evidenti, insieme alle fratture sociali e all'arroganza delle classi al potere che sarebbero state decapitate dal colpo di Stato militare del Derg del 1974. È qui che cominciai ad apparirmi la frontiera, non quella lontana dei confini ma quella "interna", vissuta nella vita quotidiana, tra gli *have* e gli *have-not*, tra chi parlava qualche parola di inglese, aveva studiato e aveva un lavoro e chi non aveva nulla di tutto questo e, negli ultimi anni della monarchia etiopica, non poteva sperare di averlo per censo, estrazione sociale, origine etnica, e distanza dal centro e dalla cultura politica dominante. In pratica tutti coloro, la maggioranza del paese, che non erano abbastanza "amharizzati" vivevano nei grandi spazi delle periferie dell'Impero, l'aspro Nord tigrino, i bassopiani islamizzati del Sud e delle coste, le foreste e le pianure fertili dell'Ovest, sostanzialmente le aree di espansione dell'imperatore Menelik durante lo *scramble* coloniale della fine del XIX secolo.

È qui, nell'Ovest etiopico, tra i berta nilotici e i vari gruppi oromo del Wollega, che ho iniziato la mia ricerca sulle genti del confine etiopico-sudanese, una delle tante regioni del *dar ager* etiopico⁴¹. Qui si delineava una seconda frontiera, più frastagliata e irregolare dello stesso confine, che includeva o escludeva dal territorio etiopico, e dunque dal patto di unione nazionale, le genti intorno al confine a seconda della loro distanza o lealtà, leggi sudditanza, al governo della corona. Appresi presto che l'amarico ha un unico termine (*zega/zegenet*⁴²) per esprimere la condizione sia del cittadino che del

39. Cfr. M. Treiber, *Trapped in Adolescence: The Post-War Urban Generation*, in D. O'Kane, T. Redeker Hepner (eds.), *Biopolitics, Militarism, and the Developmental State: Eritrea in the 21st Century*, Berghahn Books, New York 2009, pp. 92-114.

40. Sayad, *La doppia assenza*, cit., p. 140.

41. A. Triulzi, *La frontiera. Note su alcune recenti pubblicazioni di antropologia e storia etiopica*, in "Rassegna di Studi Etiopici", xxxi, 1988, pp. 15-31.

42. Cfr. Habtamu Mengiste, *Lord, Zèga and Peasant*, FSS Special Monograph Series N. 1, Addis Ababa University Press, Addis Ababa 2004.

suddito, in quanto destinatari dell'azione e delle leggi del governo (*menghisti*). Essere *soggetti* del governo era allora la condizione base delle genti etiopiche, non solo quelle di confine. Fare ricerca in un contesto "di confine" implicava necessariamente una serie di distanze obiettive dai soggetti osservati che aumentavano il già denso scarto, non solo culturale e materiale, tra il ricercatore soggetto osservante, comunque estraneo e lontano dalla cultura del luogo, e il suo "terreno". Essere storico di confine ha voluto dire innanzitutto cercare di colmare questa "distanza" fatta di successive incrinature e diffidenze, e lavorare tra e con i soggetti dell'indagine storica per tentare di ricostruire dall'interno il percorso di crescita della *no man's land* di confine, la cui storia e identità di gruppo venivano negate e represses da entrambe le culture dominanti, arabo-sudanese ed etiopica, che si confrontavano da una parte e dall'altra della frontiera.

Ciò ha comportato una serie di precauzioni e di necessari nascondimenti: ogni volta che partivo per le zone di confine mi dovevo premunire di autorizzazioni e lettere formali da consegnare alle autorità del governo centrale nei luoghi della ricerca, sapendo bene che la loro protezione e il loro "accompagnamento" sul terreno avrebbero reso possibile ma anche minato la mia condizione di ricercatore. Dovevo quindi, nel contempo, munirmi di altre lettere e attestati di persone influenti o autorità riconosciute localmente per venire a mia volta "legittimato" agli occhi della popolazione. Parimenti, mi resi presto conto che dovevo rinunciare a condurre in prima persona una parte delle ricerche sul terreno a favore di collaboratori locali conosciuti, e riconosciuti, dai gruppi stanziali di riferimento, in grado di parlare le molte lingue franche delle zone di confine, e di creare i contesti di ascolto necessari per l'enunciazione delle storie nascoste e represses del *dar ager*.

Se io vi sia riuscito non sta a me valutare; i confini possono separare a volte i ricercatori dal loro oggetto della ricerca, e ogni confine ha per definizione più storie e più memorie che spesso confliggono tra loro e rischiano di invadere la professionalità, la competenza e la buona fede di chi ascolta e di chi parla. Occorrevano mediatori linguistici e culturali provenienti dalle rispettive zone di ricerca. Fui allora aiutato da una norma che obbligava gli studenti della Haile Selassie I University (HSIU) di Addis Abeba, prima di potersi laureare, a trascorrere un anno di "servizio" nelle zone più bisognose del paese, spesso vicino ai propri luoghi di origine. Questa norma – poi reiterata dal Derg sotto il nome di *zemeccia*, una parola curiosa della lingua amarica in quanto usata storicamente sia per diffondere nelle campagne il verbo socialista che per riportarle all'ordine tramite la razzia – ha fornito le mie leve "naturali" di assistenti di ricerca lungo il confine. Nati sul posto, conosciuti alle popolazioni locali, gli studenti dell'Università di Addis Abeba, attraverso le loro testimonianze di vita e le ricerche sulle "loro" genti, sono stati spesso i portatori primi di conoscenze, proteste e rivendicazioni provenienti dalle periferie martoriate dell'Impero.

Mi ricordo le loro assemblee infuocate nelle aule severe di Sidist Kilo

all'università, condotte rigorosamente, e un po' elitariamente, in lingua inglese, per non favorire alcuna delle molte lingue parlate nell'Impero. Saranno quegli stessi studenti che, poco dopo, parteciperanno e guideranno gli sconvolgimenti politici degli anni Settanta e Ottanta, cambiando il corso degli eventi nella regione. Dalle frontiere interne ed esterne dell'Impero etiopico in disfacimento, e dalle sue ferite e incrinature, i giovani idealisti, rivoluzionari e contestatori dell'Etiopia del tempo raggiungeranno a migliaia, come già avevano fatto i loro coetanei in Eritrea fin dalla metà degli anni Sessanta, i vari fronti di guerra che dalla metà degli anni Settanta si apriranno nella regione.

Tra gli anni Sessanta e Settanta – mentre altrove si lottava per l'indipendenza – saranno le periferie e le frontiere interne ed esterne dell'Impero etiopico ad alimentare la cultura della contestazione e della lotta al governo centrale. E saranno le frontiere incrinature della lotta sociale e dell'emarginazione che produrranno le leve principali per i fronti di liberazione e i movimenti armati che sfideranno l'ordine statale, prima quello imperiale di Haile Sellassie (1974), poi l'ordine socialista istaurato dai militari di Mengistu Hailemariam (1991). In quegli anni, grosso modo dal 1970 al 1990, i giovani del Corno d'Africa – prima gli eritrei, poi gli oromo e i tigrini, ma anche i somali e i sudanesi che intraprendevano le loro rispettive lotte antigovernative in difesa dell'autonomia regionale – verranno reclutati in massa dai vari fronti e movimenti di liberazione, che forgeranno nella violenza della guerra i loro corpi e gli ideali collettivi. Trent'anni durerà il conflitto, non ancora del tutto sopito, tra Etiopia ed Eritrea; per diciassette anni i giovani contadini del Tigray combatteranno i soldati di Mengistu e i loro alleati; è dal 1989 che la Somalia già di Siyaad Barre non trova pace; praticamente senza soste nel Sudan già anglo-egiziano si è trascinato fin dalla metà degli anni Sessanta il dissidio tra Nord e Sud del paese.

La cultura di guerra che si è diffusa e radicata in quarant'anni di guerre nella regione del Corno d'Africa è così diventata un'«esperienza culturale generale»⁴³ che ha spazzato via nel tempo strutture tradizionali, governi di liberazione e autocrazie, ma non ha cambiato la natura egemonica e conflittuale dei gruppi dirigenti e la loro scarsa propensione per i processi democratici di ricerca del consenso. Questa cultura del conflitto e della guerra non solo ha prodotto nuovi modi di espressione della soggettività e del cambiamento nella regione, ma ha rovesciato il modo di autorappresentarsi e di diventare adulti per un'intera generazione di africani, non a caso definita la *generazione kalashnikov*⁴⁴.

Il caso eritreo è forse, in eccesso, quello più significativamente paradigmatico sia della forzata mutazione di comportamenti collettivi dovuti alle esigenze e crudeltà della lunga guerra di liberazione, sia anche delle profonde

43. A. Mbembe, *African Modes of Self-Writing*, in "Public Culture", 1, 14, 2002, p. 267.

44. L. Jourdan, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari 2010.

disillusioni nei confronti della leadership del fronte quando, andata al governo, si è trasformata in autocrazia e non ha saputo più galvanizzare una gioventù che per decenni aveva unito e guidato nella lotta per l'indipendenza. Sarà il sostegno a quest'ultima e alle sue idealità quello che forgia il mito militare del "terreno" (*the field*) come luogo di formazione della nazione e dei suoi valori per i giovani combattenti *tegedelti*, "quelli che non mollano", gente che agli inizi e per tutta la durata del conflitto (compresa l'improvvisa e aspra guerra di confine del 1998-2000) si era confrontata quotidianamente con le asprezze, l'austerità e gli ascetismi imposti dal clima infuocato del Sahel assediato dalle truppe di Addis Abeba. La generazione successiva, vanamente chiamata *warsay* (mio "erede" o "seguace"), sarebbe stata assai meno attratta dal *field* e dal suo centro di addestramento, Sawa, un'assolata località del bassopiano eritreo che dal 1994 sarà il luogo di formazione coatta al servizio nazionale dei giovani eritrei fino a quando la vicinanza al confine sudanese ha reso necessario spostare la sede nel bassopiano costiero. Da quel momento Sawa non sarà più quel luogo di guerra e di fama cantato ancora durante il sanguinoso conflitto alla fine degli anni Novanta come «il posto dove si impara a essere uomini», secondo una nota canzone del 1999⁴⁵.

Diversamente dagli anni Sessanta e Settanta, occorre riconoscere che i giovani africani di oggi, specie quelli urbanizzati, più esposti alle lusinghe ma anche alle promesse della modernità e della democrazia, non si identificano più con le strutture di comando e di appartenenza ereditate dall'indipendenza e tenute in piedi malamente, variamente dismesse o logorate dai governi postcoloniali che si sono succeduti da allora al potere. Le nuove ondate di violenza e di conflitti "civili" che si scatenano tra gli anni Ottanta e Novanta nell'Africa subsahariana testimoniano, oltre al crollo delle istituzioni statali, quello più generale delle speranze di rinnovamento soprattutto delle classi giovanili (maggioritarie nel continente) insieme al forte senso di esclusione dalla modernità e dal «capitalismo millenarista»⁴⁶ rappresentato dalla globalizzazione, vista come galoppante e vuota agli occhi dei rifiutati e degli esclusi dallo sviluppo economico e sociale del continente.

Di qui la diminuita tensione per le conquiste democratiche che pure avevano animato la decade degli anni Novanta, e gli impulsi più disparati, e a volte disperati, di molti africani che ricercano nella violenza delle milizie armate, negli spazi ricreativi della trasgressione, o finanche nello zelo religioso o nella militanza fondamentalista nuove forme di aggregazione e nuovi luoghi di espressione della soggettività. Così, il proselitismo religioso si affianca alla contestazione dell'autorità, e le ragioni della sopravvivenza si intersecano a quelle della sopraffazione, riaprendo per certi versi i percorsi e i nascondi-

45. *Pack My Things*, in "Eritrean Profile", August 7, 1999.

46. L'espressione è di Jean e John Comaroff, in Jourdan, *Generazione Kalashnikov*, cit. p. 30. Cfr. anche A. Honwana, F. De Boeck (eds.), *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa*, James Currey, Oxford 2005.

menti propri delle culture di confine e provocando in vasti strati della popolazione giovanile istanze di rinnovamento miste a una nuova voglia di "mollare", ma anche di andare oltre e "bruciare" le frontiere non più sopportabili del proprio gruppo o paese⁴⁷.

Il gioco di specchi tra il fronte e la frontiera si presenta così oggi in tutta la sua drammaticità quando, spinta da motivazioni in parte politiche e in parte economiche, e sorretta da immaginari forgiati dai nuovi circuiti di comunicazione multimediale, riprende forza la Grande Migrazione verso i centri dell'Occidente opulento o verso le zone intermedie o mediate del capitalismo avanzato del continente (Sudafrica, paesi del Maghreb, Egitto). Passare il confine diventa ora la nuova frontiera per decine di migliaia dei nuovi «naufraghi dello sviluppo»⁴⁸ e della mondializzazione mancata. Dopo il modello del "combattente", sia in versione di guerrigliero per la libertà che di miliziano per la sopravvivenza, o quello del «fervente religioso»⁴⁹, si afferma nel continente un altro modello, quello dei "bruciatori di frontiere", i migranti economici, i rifugiati politici e i richiedenti asilo dell'età contemporanea, i vari Mamadou che vanno a morire prima di raggiungere le nostre coste o sopravvivono a stento negli interstizi di compassione o di sfruttamento di Fortress Europe⁵⁰. Anche qui, come per la generazione precedente, c'è un richiamo non solo all'Occidente che si chiude in sé stesso, ma ai padri fondatori che nel loro egbismo hanno sperperato «l'eredità della modernità prodotta nel periodo coloniale» e non hanno saputo assicurare ai giovani di oggi, senza lavoro e senza possibilità di costruirsi una famiglia, «né beni, né infrastrutture, né diritti, non lasciando loro altro mezzo per assicurarsi la sopravvivenza biologica se non il kalashnikov»⁵¹. O la fuga, o meglio l'opzione "uscita".

Perché l'opzione "uscita" non è solo o sempre una "fuga". Anzi. Il ritorno alla "frontiera" di oggi richiama per certi versi il processo stesso di riproduzione della frontiera africana descritto da Kopytoff⁵² come un alternarsi di spazi di vivibilità che si aprono intorno e oltre i confini del proprio gruppo inglobandone altri, o venendo da questi inglobati. In questo senso, i "bruciatori di frontiere" di oggi sono i fondatori di comunità lontane dal proprio gruppo, per il benessere e la sostenibilità del quale combattono con non meno vigore, ascetismo e resilienza umana di quanto hanno fatto i vecchi guerriglieri per la libertà. Se si esaminano gli attraversamenti di frontiere contemporanei come altrettanti "percorsi di guerra" – la definizione è di Michel

47. M. Diouf, *Engaging Postcolonial Cultures. African Youth and Public Space*, in "African Studies Review", 2, 46, 2003, pp. 1-12.

48. S. Latouche, *L'altra Africa tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 26.

49. Jourdan, *Generazione Kalashnikov*, cit., p. 33.

50. Del Grande, *Mamadou va a morire*, cit.

51. L'affermazione è di Bogumil Jewsiewicki in R. Giordano (éd.), *Autour de la mémoire. La Belgique, le Congo et le passé colonial*, L'Harmattan Italia, Torino 2008, p. 40.

52. I. Kopytoff, *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 1987.

Peraldi – lungo confini identitari, culturali e linguistici da difendere e consolidare all'interno di zone di benessere altrui considerate necessarie alla riproduzione del proprio gruppo, le strategie di attraversamento "irregolare" e di mimetizzazione/nascondimento quotidiano dei migranti agli occhi delle autorità, così come le stesse strutture e prassi di illegalità messe in atto per contrastare la discriminazione legalizzata nei loro confronti, non possono che essere viste da coloro che le mettono in atto come strettamente necessarie alla loro sopravvivenza e a quella delle loro comunità, e al lento raggiungimento e consolidamento di più aperti e porosi confini di convivenza.

In questo senso, "bruciare" oggi le frontiere, come già ieri combattere al fronte, è agli occhi dei giovani migranti un modo per affermare, se non raggiungere, l'età adulta ed è intrapreso non perché si ignorano i costi e i rischi del nuovo *middle passage*, ma perché è percepito come l'unico strumento per mantenere viva la speranza di poter onorare la responsabilità, che è onore ma anche l'onere che incombe su ogni essere umano: avere un lavoro, farsi una famiglia, poterne assicurare il mantenimento e la continuità⁵³. Se tutto ciò viene chiamato immigrazione irregolare e clandestina, e si trasforma in atto penalmente rilevante con le conseguenti fratture umane, sociali e istituzionali che feriscono le nostre stesse società non meno che i migranti, credo serenamente di poter affermare che la frontiera, e il suo continuo travalicamento, è solo una tappa reiterata, nostra e loro, della stessa condizione umana, ieri come oggi, in continua espansione.

Recuperare le storie di vita, le memorie e le testimonianze di questa generazione di africani che ha scelto di venire tra noi non mi sembra discostarsi dall'ambizione storica degli studiosi africanisti di voler ampliare e diffondere le conoscenze sui popoli dell'Africa in età contemporanea. Ritengo pertanto doveroso, in quanto studioso, fare tutto ciò che è possibile, al di là e oltre le norme repressive del momento, per riscattare lo straordinario potenziale umano – fatto non solo di sofferenza ma anche di ricchezza, creatività e voglia di trasformazione – che la presenza dei migranti sprigiona all'interno delle nostre società, e di raccogliere insieme a loro i frammenti, le tracce e le testimonianze, e cioè le fonti, di questo percorso tuttora fragile e accidentato per far sì che non se ne perda la memoria, e se ne possano garantire la conservazione e le forme di autorappresentazione. È in questo rinnovato compito dello storico africanista che ritrovo il mio personale percorso iniziato anni fa nel *dar ager* etiopico, e insieme la voglia appresa allora di continuare a esplorare il mondo ai nostri confini, e oltre.

53. J. Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.