

apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

5 | 2020

Außenseiterdiskurse – interdisziplinäre Perspektiven auf ein
anhaltend aktuelles Phänomen

Diventare estranea e marginale

Rappresentazioni e autorappresentazioni del soggetto migrante in
Fra-intendimenti (2010) di Kaha Mohamed Aden

Hanna Nohe

apropos [Perspektiven auf die Romania]

hosted by Hamburg University Press

2020, 5

pp. 88-105

ISSN: 2627-3446



Online

<https://journals.sub.uni-hamburg.de/apropos/article/view/1598>

Zitierweise

Nohe, Hanna. 2020. „Diventare estranea e marginale. Rappresentazioni e autorappresentazioni del soggetto migrante in *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden“, *apropos [Perspektiven auf die Romania]* 5, 88-105. doi: 10.15460/apropos.5.1598

Except where otherwise noted, this article is licensed under a Creative Commons

Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)



Indexed in
DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

Hanna Nohe

Diventare estranea e marginale

Rappresentazioni e autorappresentazioni del soggetto migrante
in *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden

Hanna Nohe

è ricercatrice e insegnante di
letterature francese e spagnola
all'Università di Bonn
hnohe@uni-bonn.de

Parole chiave

Migrazione – Italia – postcoloniale – stereotipi – Terzo Spazio

Introduzione

Attualmente, il discorso politico, sociale e mediatico rappresenta il tema della migrazione e della fuga, in particolare di coloro che provengono dall'Africa, come un tema socialmente esplosivo e controverso. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, si parla dei soggetti migranti dall'esterno, presentandoli come outsider; sono rare le strutture istituzionali che permettono loro di prendere l'iniziativa e la parola e di essere anche ascoltati. Come sperimentano le reazioni della società in cui si trovano a vivere? Come le reazioni degli altri influiscono sulla loro percezione di sé, e come, loro stessi, si percepiscono? La raccolta di racconti *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden costituisce un caso di studio ideale per poter rispondere a queste domande,¹ rappresentando in particolare problematiche di genere e l'intersezione tra *race* e *gender*: il soggetto femminile, che è migrato dalla Somalia in Italia, descrive episodi delle sue esperienze d'incontro con nativi della società di arrivo. Si tratta di racconti narrati da una narratrice autodiegetica,² che però non è la stessa in tutti i testi.³ Mentre in «Eddo Maryan» la protagonista porta lo stesso nome dell'autrice – Kaha –, in «Che ore sono?» è indicata con l'iniziale «N.» (FI: 72), ed è dunque presentata come un personaggio fittizio, che non vuole evocare direttamente l'autrice, magari attraverso l'iniziale del nome – K(aha), M(ohamed)

¹ Anche Dagmar Reichardt descrive la «letteratura italoфона di migrazione come nuova corrente creativa prodotta da soggetti emarginati» (Reichardt 2013, 17).

² In solo due racconti la narratrice autodiegetica non appare in modo esplicito: «Xuseyn, Suleyman e Loro» (FI: 75–77) e «Nadia» (FI: 117–119). Per ragioni di semplicità, da qui in poi l'opera *Fra-intendimenti* sarà citata con le iniziali FI, seguite dal numero di pagina.

³ L'identità della narratrice, sottesa alla maggior parte dei racconti, emerge ad esempio nel fatto che la nonna della protagonista si chiama Xaliima sia nel racconto «Autoritratto» (FI: 7–9), sia in «Nonno Y. e il colore degli alleati» (FI: 11ss.), sia in «Un tè serio bollente» (FI: 89–101).

o A(den). Tuttavia, come ha mostrato Simone Brioni, la narratrice autodiegetica integra quasi sempre ricordi o storie della Somalia, incrociando in questo modo i due luoghi culturali dell'autrice.⁴

Nelle prossime pagine si analizzerà come in questi racconti la percezione di sé venga formata dalle rappresentazioni dei soggetti della società di arrivo e come, allo stesso tempo, si rappresenti la vera complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante attraverso una doppia referenzialità tra due spazi culturali. Da una parte si ricorrerà alle riflessioni di Edward Said sulla costruzione europea ed egemonica dell'alterità e all'approccio di bell hooks,⁵ che si focalizza sulle intersezioni tra *race* e *gender*, per evidenziare le percezioni stereotipe della società di arrivo; dall'altra, il concetto di «Terzo Spazio» sviluppato da Homi K. Bhabha per segnalare le dinamiche di comunicazione in contesti migratori contribuirà a mostrare la complessità della realtà sperimentata dal soggetto migrante. Si presenteranno inizialmente i concetti teorici, per poi passare ad esaminare i testi. Poiché, nei racconti analizzati, la narrazione è condotta dallo stesso soggetto migrante e marginale, il lettore o la lettrice ha la possibilità di immedesimarsi con la sua prospettiva e cambiare dunque la propria percezione della realtà. Al tempo stesso, da questa prospettiva marginalizzata e per molto tempo ridotta al silenzio, viene riscritta la storia postcoloniale italiana, come constatano sia Sandra Ponzanesi (cf. Ponzanesi 2004, 28) che Cristina Lombardi-Diop e Caterina Romeo (cf. Lombardi-Diop e Romeo 2014, 2), decostruendo così «il binomio *dentro/fuori*» (Scorza 2018, 4).

Approcci teorici: la costruzione europea dell'alterità secondo Said e hooks e il Terzo Spazio di Bhabha

Molti studiosi hanno riflettuto sugli stereotipi reciproci che nascono tra i diversi popoli e, in particolare, nella teoria postcoloniale, tra (antichi) colonizzatori e colonizzati.⁶ Per la presente analisi saranno particolarmente rivelatrici le riflessioni contenute in due testi ormai classici: *Orientalism* (1974) di Edward Said, poiché riflette sulla costruzione di un'alterità collettiva all'interno di una relazione di potere – riflessione che Ponzanesi ritiene ugualmente rilevante per gli studi postcoloniali italiani (cf. Ponzanesi 2004, 25) – e *Ain't I a woman* (1981) di bell hooks, che dimostra come nelle società con una storia coloniale le questioni di *race* e *gender* siano spesso legate. Si presenterà in seguito il concetto di Terzo Spazio di Homi K. Bhabha, utile per analizzare i malintesi nati tra soggetti che si muovono fra culture diverse.

⁴ Brioni individua il cronotopo dei racconti tra un passato in Somalia ed il presente in Italia (cf. Brioni 2015, 75–77).

⁵ La femminista afroamericana scrive il nome che si è scelta lei stessa – il suo nome di nascita è Gloria Jean Watkins – in lettere minuscole.

⁶ Tra questi ricordiamo, specialmente riguardo alla situazione dell'Africa, Frantz Fanon – uno dei primi –, Edouard Glissant e, recentemente, Achille Mbembe. Per la finalità del presente articolo, ovvero analizzare le dinamiche che portano alla creazione di stereotipi e all'auto-percezione di sé da parte di soggetti migranti, le teorie più generali sul postcolonialismo di Said, Bhabha e hooks si riveleranno tuttavia più appropriate.

In *Orientalism*, la tesi principale di Said è che le immagini di ciò che viene denominato «Oriente» e che sono percepite in Europa – ed in particolare, anche se non esclusivamente, in Francia e Gran Bretagna – si basano su una costruzione narrativa coerente creata dagli europei (cf. Said 2003, 4–5).⁷ Più che corrispondere in modo affidabile alla realtà sociale e storica,⁸ esse sono innanzitutto una proiezione degli europei, che costruiscono, in questo modo, un'entità culturale di alterità collettiva e rinforzano così se stessi come identità culturale (cf. Said 2003, 5).⁹ Oltre al fatto che si tratta di una costruzione mentale, questa costruzione è possibile solo grazie a un rapporto di dominazione egemonica dell'Europa (cf. Said 2003, 7). Anche se Said focalizza la sua analisi sull'Oriente, con l'intento di rappresentare le relazioni coloniali di più lunga durata (cf. Said 2003, 1), questo schema proiettivo può essere applicato in generale alle relazioni di potere egemonico e coloniale tra i popoli europei e quelli non-europei (cf. Said 2003, 7). Nei racconti analizzati si tratta, in particolare, delle relazioni tra l'Italia e la Somalia.

Una caratteristica di una simile egemonia culturale è il fatto che l'immagine dell'altro viene non solo naturalizzata dagli europei – grazie alla propria coerenza interna –, ma adottata anche dagli stessi popoli subordinati.¹⁰ Simili dinamiche di adeguamento del proprio sé all'immagine esterna dell'altro si ritroveranno nell'analisi di *Fra-intendimenti*, testo in cui le immagini collettive si riflettono nella vita di singoli personaggi.

Alla superiorità stabilita in base alla provenienza geografica – che rispecchia la costruzione dell'alterità descritta da Said –, bell hooks, osservando la società statunitense, aggiunge un'altra gerarchizzazione che si sviluppa in modo simile: quella di genere. hooks osserva che, nel movimento di emancipazione femminile negli Stati Uniti, le donne militanti – nella maggioranza bianche ed appartenenti agli strati sociali alti e medio alti – erano talmente focalizzate sulla disparità economica tra donne e uomini bianchi che non si accorsero degli abusi subiti anche da donne appartenenti agli strati inferiori – rappresentati specialmente dalla popolazione afroamericana (cf. hooks 1981, 87). hooks spiega questa disuguaglianza tra uomini e donne, in relazione sia ai bianchi che ai neri, attraverso le strutture e le idee patriarcali che esistevano in entrambe le culture (cf. hooks 1981, 87–88). Da questa riflessione si arriva ad una gerarchia incrociata tra *race* e *gender*: sul gradino

⁷ Said parla di «internal consistency of Orientalism» (Said 2003, 5).

⁸ Ciò nonostante, Said nell'introduzione chiarisce che la sua tesi non esclude una realtà storica, ma che sottolinea l'aspetto costruttivista delle entità ed alterità culturali: «Disraeli [...] should not be interpreted as saying that the East was *only* a career for Westerners. There were – and are – cultures and nations whose location is in the East, and their lives, histories, and customs have a brute reality obviously greater than anything that could be said about them in the West. About that fact this study of Orientalism has very little to contribute, except to acknowledge it tacitly. But the phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally [...] with the internal consistency of Orientalism and its ideas about the Orient [...]» (Said 2003, 5). In questo modo Said anticipa una delle critiche più importanti che verranno fatte alla sua opera, tra gli altri da Robert J. C. Young, secondo la quale l'idea che l'Oriente sia innanzitutto, una costruzione discorsiva non tiene conto in modo sufficiente della specificità storica (cf. Young 1995, 160).

⁹ In effetti, l'analisi di romanzi epistolari di viaggiatori orientali fittizi nel Settecento conferma che la creazione di un «altro» orientale favorisce la costruzione di un'identità culturale europea (cf. Nohe 2018).

¹⁰ Questa dinamica di naturalizzazione dell'immagine dell'altro è parallela all'affermazione dell'Europa come potere egemonico (cf. Said 2003, 7).

superiore si situano gli uomini bianchi, seguiti dalle donne dello stesso colore; al terzo posto si trovano gli uomini neri e all'ultimo, infine, le donne nere. Oltre ad essere considerate inferiori socialmente, nella società statunitense le donne nere hanno sofferto una situazione di sfruttamento sessuale. Ciò è legato alla loro condizione di schiave impiegate all'interno delle abitazioni e dunque a stretto contatto con i padroni, che in alcuni casi le pagavano per poterle trattare come prostitute (cf. hooks 1981, 25).

Le riflessioni di hooks, nonostante si basino sulla società statunitense, che ha vissuto vari secoli di schiavismo, possono essere applicate, entro certi limiti, anche alla situazione in Italia.¹¹ Negli Stati Uniti, pur essendo stato ufficialmente abolito lo schiavismo – in momenti diversi, a seconda degli stati, ma al massimo nel 1865 –, continuò una tradizione di segregazione che durò un altro secolo, fino al 1968, e che, oltre a creare una forte disuguaglianza sociale, si impresso nella mentalità sia dei bianchi che dei neri (cf. hooks 1981, 53). È possibile stabilire un parallelismo tra gli Stati Uniti e l'Europa: nella storia coloniale i poteri imperiali europei hanno sottomesso le popolazioni africane, creando così condizioni simili a quelle degli Stati Uniti. Non si tratta solo di una popolazione sottomessa a un'altra – il che porta alla disuguaglianza sociale –, ma anche del fatto che il colore della pelle insieme al genere sia associato a questa sottomissione e implichi una discriminazione secondo l'aspetto esterno e il *gender* di una persona. Oltre a questo, la supremazia mediatica che gli Stati Uniti hanno esercitato durante gli ultimi decenni ha trasmesso certe immagini anche al di là della società statunitense. Per queste ragioni la teoria di hooks è applicabile anche alle nazioni europee che avevano colonie in Africa. L'Italia – rappresentata in *Fra-intendimenti* – figura certamente tra queste nazioni europee coloniali, pur essendo una delle potenze europee con meno colonie, e una delle prime a dover rinunciare al sogno di un impero coloniale.¹²

Le due teorie esposte finora interessano, ai fini della nostra analisi, non solo gli stereotipi che gli europei hanno dei non-europei, e, in particolare – in relazione alle riflessioni di hooks –, delle africane subsahariane da un punto di vista di *gender*, ma anche le strutture di pensiero le cui radici affondano almeno nel periodo coloniale. Come vivono al giorno d'oggi i soggetti migranti la loro situazione in un contesto postcoloniale? In *The location of culture* (1994), Homi K. Bhabha riflette proprio sulle diverse posizioni dei soggetti costretti a spostarsi dal loro ambito socioculturale ad un altro, citando le categorie di *race*, *class* e *gender*. Secondo Bhabha, per questi soggetti viene a crearsi una situazione di spazi inter-medi (*in-between*), ovvero uno spazio personale – intendendo per «spazio» la posizione del soggetto secondo i parametri menzionati – che si situa tra quello del collettivo di partenza e quello del collettivo di arrivo (cf. Bhabha 1994, 2). In realtà, la differenza

¹¹ Gli Stati Uniti accettarono lo schiavismo nelle loro leggi fin dalla loro indipendenza, nel 1776. Già prima, l'America Britannica lo praticava sin dalle prime colonie, nel 1600.

¹² Le colonie italiane in Africa comprendevano alcune parti della Libia, l'Eritrea, una parte della Somalia e parti dell'Impero d'Etiopia. Nel complesso, l'impero coloniale italiano durò dal 1882 fino al 1960 (cf. Calchi Novati 2011, 385–417). Per quanto riguarda la Somalia, anche se l'occupazione italiana finisce ufficialmente nel 1949, «l'Italia poté esercitare una specie di supplemento coloniale con l'amministrazione fiduciaria per conto delle Nazioni Unite (AFIS) e così la Cronologia si spinge fino al 1960» (Calchi Novati 2011, 385).

binaria presentata da Bhabha – uno spazio di partenza ed uno di arrivo – può anche essere molteplice. Un soggetto può, ad esempio, provenire da una famiglia biculturale e poi migrare in un terzo spazio culturale.¹³ Mentre il termine «spazio» può far pensare a una caratterizzazione fissa e ben delimitata, Bhabha precisa che, dal punto di vista del soggetto migrante, gli spazi inter-medi implicano una negoziazione continua e la creazione di «ibridità culturali» (*cultural hybridities*, Bhabha 1994, 3). È importante sottolineare questo aspetto dinamico: non solo il processo di negoziazione, evidenziato anche da Cornelia Sieber (cf. Sieber 2012, 97), non è mai concluso, ma, grazie all'interazione sociale, anche la stessa formazione dello spazio personale.

Oltre al posizionamento culturale del soggetto, la negoziazione si realizza attraverso un concreto referente mentale, spazio-temporale, in cui si contestualizza non solo la lingua, ma più in generale la performance culturale. Per produrre significato nella comunicazione tra un soggetto parlante e il suo interlocutore le loro posizioni devono incontrarsi in un luogo enunciativo di mediazione che Bhabha designa come «Terzo Spazio» (*Third Space*, Bhabha 1994, 53). Se però i due soggetti che prendono parte alla comunicazione provengono da contesti diversi, possono avere diverse referenze spazio-temporali che producono un'ambivalenza nell'atto di interpretazione (cf. Bhabha 1994, 53). Oltre agli spazi inter-medi, è in particolare questa referenzialità molteplice che porta a ambivalenze e, conseguentemente, alla possibilità di malintesi. Ciò è ben presente nei racconti di Aden analizzati nel prossimo paragrafo.

Analisi testuale: le percezioni stereotipe prodotte dalla società di arrivo contrapposte alla realtà complessa vissuta dal soggetto migrante

Nei prossimi paragrafi si esaminerà come i soggetti postcoloniali, considerati outsider – in concreto migranti somali che si trovano in Italia –, sono rappresentati in *Fra-intendimenti* di Aden. In un primo tempo si osserveranno gli stereotipi che la società di arrivo – rappresentata da alcuni personaggi concreti – produce nei confronti dei soggetti migranti. Per far ciò si utilizzeranno le riflessioni di Said e hooks introdotte nella parte teorica. In seguito si analizzerà la percezione del soggetto migrante stesso, evidenziando la complessità della sua situazione, che si oppone agli stereotipi semplificanti della società di arrivo. Si ricorrerà per questo ai concetti di spazi inter-medi e Terzo Spazio di comunicazione sviluppati da Bhabha, e anch'essi introdotti nel paragrafo precedente.

Le percezioni stereotipe della società di accoglienza e la loro messa in questione narrativa

Come già accennato, quando si parla degli stereotipi che la società di accoglienza produce nei confronti dei soggetti migranti, si tratta chiaramente di generalizzazioni. Né i testi di *Fra-intendimenti* né la presente analisi intendono

¹³ L'obiettivo non è quello di pensare le culture come entità separate e statiche, ma piuttosto di identificare il processo dinamico che porta alla continua differenziazione di identità collettive in base a certi parametri, come *race*, *class* e *gender*.

affermare che queste percezioni generalizzanti riguardino la totalità dei soggetti che compongono la società di arrivo. Ciò nonostante, come afferma Said, la creazione di un'alterità stereotipa serve a rinforzare innanzitutto la percezione della propria identità collettiva. Per questa ragione la circolazione di tali stereotipi è parte integrante del discorso collettivo.

In effetti, in *Fra-intendimenti* si trovano spesso stereotipi che associano le persone di origine subsahariana a pratiche considerate selvagge. In questo modo, le abitudini culturali europee, e nel caso concreto quelle italiane legate all'antico potere coloniale, risaltano contrastivamente come civilizzate. L'alterità si proietta facilmente sui soggetti somali – e più in generale subsahariani –, poiché tramite il loro aspetto fisico sono subito individuati come diversi. Così, nel racconto «Un tè serio bollente», quando la protagonista chiede del cardamomo alla venditrice di spezie al mercato, quest'ultima capisce «carne d'uomo» (FI: 93). Attraverso questo malinteso, emerge l'idea stereotipa della venditrice, secondo cui le persone africane sono cannibali. Brioni sottolinea che il mito del cannibalismo in Africa ha aiutato a giustificare la missione europea 'civilizzatrice' dei popoli africani (cf. Brioni 2015, 75), e dunque il processo di colonizzazione. La protagonista ha ben compreso questo meccanismo e spiega alle sue amiche: «Be'! Che c'è di strano, ha solo detto che sono nera, oppure negra!» (FI: 93), collegando così chiaramente l'equivoco al colore della sua pelle e alla propria alterità fisica. Il sinonimo «negra» accenna alla relazione di dominazione coloniale nella quale, come precisa Said, la società sottomessa è costituita come alterità culturale ed associata a tutto ciò che la potenza coloniale non ammette o non si permette di avere. A parte questo stereotipo che emerge attraverso il malinteso fonico, e che sottintende la sensazione di superiorità collettiva da parte del soggetto parlante, compare anche l'ignoranza di questo stesso soggetto: la venditrice non capisce infatti il termine perché non conosce la spezia. In questo modo la presunta superiorità culturale si converte nel suo contrario.

Un esempio simile, anch'esso relativo alla proiezione sul colore della pelle di un'alterità che incarna gli aspetti negativi dell'essere umano, e che li allontana da una presunta identità collettiva culturale, si trova nel racconto «Apriti sesamo». Contrariamente al racconto «Un tè serio bollente», «Apriti sesamo» illustra tuttavia come la percezione che la società di arrivo ha del soggetto migrante si trasmetta anche al soggetto migrante stesso. Il racconto riferisce un sogno che fa la protagonista, nel quale una decina di giovani entra nella sua casa.¹⁴ Non appena la donna chiama i poliziotti, questi ultimi, invece di sostenerla e proteggerla, le chiedono i documenti (cf. FI: 63). Una simile attitudine sospettosa si basa, proprio come nel racconto «Un tè serio bollente», sull'aspetto fisico della protagonista, che ha la pelle nera. Si tratta del diffuso stereotipo che lega il colore di pelle allo status di immigrato clandestino, anche se molte persone di origine africana sono ormai italiani nati in Italia, o sono arrivati ufficialmente. La proiezione sull'altro del concetto di clandestino presuppone un'immagine dell'Europa – ed in questo caso

¹⁴ Il fatto che si tratta di un sogno è soltanto indicato alla fine del racconto. In questo modo, il lettore o la lettrice sperimenta la stessa indignazione e il sollievo stupito che vive la protagonista.

dell'Italia – come luogo desiderabile di residenza, e un deprezzamento del paese e del continente di origine, senza che se ne abbia un'effettiva conoscenza.

La continuazione del sogno dimostra come lo stereotipo degli italiani nei confronti dei subsahariani si trasmetta allo stesso soggetto migrante. Il documento della protagonista è infatti, nel sogno, scaduto da qualche giorno, poiché non è riuscita a ottenere un appuntamento per rinnovarlo. Conseguentemente, i poliziotti le chiedono di andare con loro alla Centrale (cf. *FI*: 63–64). Un simile evento – essere portati in questura a causa di un documento non valido – può significare, nel peggiore dei casi, l'espulsione. Anche se il racconto non rappresenta la realtà, ma un incubo, esprime chiaramente come l'immagine che l'immigrato ha di sé, sia quella di un intruso. Si tratta dunque dell'interiorizzazione dello stereotipo del migrante subsahariano come illegale.

Il racconto raffigura inoltre in modo simbolico il comportamento dei colonizzatori. I giovani che entrano in casa della protagonista, dopo averle chiesto un bicchiere d'acqua, la trattano senza rispetto: «Sono entrati, si sono accomodati sulle sedie. Erano una decina e avevano uno sguardo del tipo: «Allora perché non ti spicci a darci l'acqua?»» (cf. *FI*: 61). Il fatto che i giovani diano del tu alla protagonista – che non conoscono –, e si comportino come a casa loro simboleggia il rapporto di dominazione coloniale: i colonizzatori entrarono, come i giovani, nel territorio – e dunque nella «casa» – di altri e li trattarono da inferiori. In questo modo, il sogno della protagonista rievoca il comportamento egemonico indicato da Said.

L'elemento del colore della pelle come indicatore fisico d'inferiorità, che riafferma la gerarchia coloniale, è unito, nel racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», alla gerarchia patriarcale dei generi ed offre indizi per un'analisi intersezionale che riprende il modello di hooks. Si tratta concretamente del pregiudizio che un uomo bianco esprime vedendo la protagonista, di pelle nera, e presupponendo che lavori come prostituta. Il pregiudizio si manifesta mentre la donna sta pranzando, nella sua pausa, in un bar vicino al posto di lavoro:¹⁵

Mi sto crogiolando in mezzo allo schifo, il buono e il bello quando arriva un signore (giusto?) grande e grosso, forse uno degli operai [...].

Mi chiede: «A che ore *attacchi*?»

Rispondo: «Alle due».

È l'una e quarantacinque: finiti il panino e il cappuccino. [...] Pago ed esco dal bar. [...] Fuori dal bar [...], vedo con la coda dell'occhio il signore di prima, piazzato davanti a un camion, con le braccia incrociate, che batte un piede. [...] Quell'omone, banalmente grasso, più [sic] che altro sembra avere fretta. Be', io ho freddo e fretta, quindi attraverso la strada.

«Ehi!» mi urla con un'espressione di chi chiede giustizia per un diritto violato. Di colpo mi blocco, perché di fronte ai diritti mi fermo.

¹⁵ Contrariamente all'affermazione di Brioni, secondo cui la protagonista «works on a construction site, where usually only men are present» (Brioni 2015, 77), essa lavora, certamente, in un edificio che si trova in ristrutturazione, ma non è un'operaia. Il racconto non specifica affatto la professione di cui si occupa la narratrice (cf. *FI*: 11–12).

Io: Cosa c'è?

Lui: Non *avevi* detto che *attacchi* a lavorare alle due?

Io: Mancano dieci minuti.

Lui: Dove *stai* andando?

Io: Se non *le* dispiace, sono affari miei.

Lui: Quanto *prendi*?

Quando ha pronunciato quelle parole, ho capito di quale lavoro stava parlando. Così imbacuccata come gli sarà venuto in mente che faccio la prostituta? Credevo di indossare vestiti adatti ad altri tipi di lavori. Niente spacchi, niente trucco, niente tacchi, ma un turbino di lana accatastata sopra una pelle nera, sarà questo ultimo indizio che fa venire certe idee in testa... (FI: 12–13; corsivi dell'autore).

Ancora prima che si comprenda a che tipo di lavoro si riferisce l'uomo, è possibile notare un disequilibrio nella comunicazione: lui dà del tu alla protagonista, come i giovani nel racconto «Apriti sesamo» («attacchi», «avevi», «stai», «prendi»), anche se non la conosce affatto. Ciò risulta chiaro non solo dalla descrizione della narratrice, ma anche dal modo cortese e distanziato in cui lei tratta lui («se non *le* dispiace»). È certamente il colore della pelle, oltre all'essere donna, che fa sentire l'uomo in diritto di considerarla subordinata. La convinzione del personaggio maschile che qualsiasi donna nera lavori come prostituta, anche se non si presenta affatto così («Credevo di indossare vestiti adatti ad altri tipi di lavori»), può essere ricondotta all'esperienza di sfruttamento sessuale, evidenziata da hooks, che le donne nere subivano nelle società coloniali, dovuta alla connotazione erotica e sessuale che la propaganda coloniale attribuì all'Africa, come evidenzia anche Giulietta Stefani (cf. Stefani 2007, 39 e 98). Lo stereotipo sembra essersi mantenuto fino ad oggi. Di fatto, l'atteggiamento del camionista che crede di potersi comportare da superiore – «mi urla con un'espressione di chi chiede giustizia per un diritto violato» – si trasmette alla protagonista, cioè al soggetto considerato subordinato: «Di colpo mi blocco, perché di fronte ai diritti mi fermo».

Nonostante ciò, la protagonista mantiene il controllo di sé ancora prima di comprendere il malinteso, ristabilendo la distanza: «Se non *le* dispiace, sono affari miei». Inoltre, in quanto narratrice, riflette sull'avvenimento a un livello più astratto:

Il nero, cioè nessun colore. Apparentemente chiunque può pensare di dare sul nero una pennellata del colore che vuole. Il camionista mi dà una pennellata color prostituta. Qualche femminista illuminista, una di quelle che vogliono liberare le donne che secondo loro sono assolutamente povere, mi aveva dipinto come una ragazza soggiogata dagli uomini delle mie parti che, ovviamente, aveva bisogno urgente del suo aiuto (FI: 13).

Descrivendo il nero come «nessun colore», il che a livello fenotipico corrisponde alla verità, la narratrice implicitamente si oppone, come conferma Brioni (cf. Brioni 2015, 77), all'abitudine di molti bianchi di chiamare le persone nere «di colore». Al tempo stesso, relativizza, in modo implicito, la prospettiva di quegli studiosi che

pretendono essere femministi e progressisti, ma che cadono in generalizzazioni: Anche se molti bianchi, come il camionista e, in modo diverso, la «femminista illuminista» del racconto continuano a vedere nelle persone di pelle nera dei soggetti subordinati e svantaggiati socialmente, la protagonista-narratrice – e la stessa autrice – sono esempi contrari. Il racconto esprime, infatti, la voce e la prospettiva di una donna nera che non accetta di subire passivamente le ingiustizie sociali.

Contrariamente alla teoria di hooks, la raccolta di racconti di Aden non solo presenta donne di origine africana non subordinate, come ad esempio la protagonista di «Nonno Y. e il colore degli alleati», che non si percepisce né agisce come tale, ma smentisce anche l'atteggiamento di superiorità che, sempre secondo le riflessioni di hooks esposte nella parte teorica, caratterizza gli uomini nelle culture africane. Nello stesso racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», il nonno della narratrice autodiegetica, benché maschio, tratta infatti le sue figlie in modo egualitario: egli lotta perché loro possano andare alla scuola italiana, nella Somalia governata dall'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia (AFIS). Il comportamento del nonno si oppone non solo a quello del camionista, descritto in precedenza, ma anche a quello dell'impiegato all'ufficio amministrativo italiano. La narratrice descrive il processo di richiesta del nonno nel modo seguente:

Dissero no e lui ritornò il giorno dopo.

Dissero no e lui ritornò il giorno dopo.

Ritornò finché un giorno gli proposero una via d'uscita [...]. (FI: 15).

Il nonno dimostra una resistenza ed una forza di volontà che alla fine supera le gerarchie sociali, imponendo così il suo desiderio. La «via d'uscita» consiste nel convincere «un solo vecchio di quelli influenti» (FI: 16)¹⁶ della sua tribù di mandare le figlie alla scuola italiana. Il funzionario italiano parte dal presupposto che gli altri uomini della tribù abbiano una mentalità troppo patriarcale per accettare una tale idea. Molti dei cosiddetti anziani si contrappongono in effetti alla richiesta del nonno. Ciò nonostante, uno accetta di sostenere la proposta. In questo modo la realtà smentisce il pregiudizio dell'amministratore, e le vicende narrate relativizzano l'applicazione della teoria di hooks ai racconti: sia il nonno sia l'uomo che accetta di aiutarlo rappresentano due uomini neri che lottano per l'uguaglianza di diritti tra uomini e donne, ad iniziare dall'educazione.

La ragione per cui il nonno vuole mandare le sue figlie alla scuola italiana mira a un superamento non solo della disuguaglianza tra uomini e donne, ma anche di quella tra colonizzatori e colonizzati, come il nonno stesso spiega al funzionario: «Mi piacerebbe che potessero avere la capacità di nuotare nella vostra giovanissima Italia» (FI: 16). Padroneggiando non solo la lingua, ma anche il modo di pensare del colonizzatore, i soggetti colonizzati possono superare la loro posizione subordinata. Questo ragionamento riflette quello di Said, ma in direzione opposta: mentre Said

¹⁶ L'esigenza non è, dunque, come afferma Brioni, «that the whole Somali community should approve his choice» (Brioni 2015, 78), ma un anziano solo.

constata la subordinazione dei popoli colonizzati attraverso l'imposizione del pensiero egemonico, l'acquisizione del modo di pensare dei colonizzatori da parte dei colonizzati li fornisce della capacità di interagire ad un livello equo con gli antichi colonizzatori.

Anche se in questo esempio il nonno della narratrice, in quanto somalo, non appartiene né alla categoria dei soggetti migranti né ad una categoria di minoranza, incarna, come ex-colonizzato, un soggetto in una posizione inferiore di potere, posizione che si mantiene negli stereotipi che la narratrice ritrova in Italia. Inserendo questo episodio nel suo racconto, a livello narrativo la narratrice rintraccia le radici dei pregiudizi che lei stessa incontra personalmente.

Di fatto, Aden porta perfino vari esempi di donne africane che non sono affatto sottomesse agli uomini, ma pari, se non persino dominanti, e relativizza così ulteriormente la teoria di hooks, secondo cui le donne sono sottomesse anche nella cultura africana. Nella finzione narrativa, i personaggi femminili sono infatti in grado di mettere in questione gli stereotipi della società di arrivo. Così, nello stesso racconto «Nonno Y. e il colore degli alleati», la nonna della narratrice, prima moglie del nonno, risulta essere una donna dal carattere estremamente deciso. Pur non opponendosi alla posizione di suo marito che vuole mandare le figlie alla scuola italiana, ma piuttosto assecondandola, agisce di fatto in modo indipendente ed autonomo: Quando chiede a suo marito com'è andata la riunione con gli anziani, e lui risponde che non ha ricevuto il sostegno sperato, lei replica: «Ti do io la risposta che vuoi. Taglierò i capelli alle mie figlie, metterò loro i vestiti dei fratelli e le manderò a questa scuola che ormai è diventata la tua nuova passione» (*FI*: 21). Anche se il nonno rifiuta questa proposta, poiché gli sembra troppo offensiva per gli altri anziani, lei ordina alle figlie: «Dopo che avrete servito il tè, una di voi, mi porti le forbici, quelle per tagliare i capelli» (*FI*: 23). Il tono in entrambe le citazioni mette in evidenza la forza di questa donna: Usa l'indicativo presente («ti do») e un futuro («taglierò», «metterò», «manderò») che non ammette contraddizioni e che implica lei stessa come soggetto non solo agente, ma che induce altri ad agire. Nel secondo esempio, l'uso dell'imperativo («mi porti») conferma la sua forza ed autorità.

Nel racconto «La casa con l'albero: tra il Giusto e il Bene», la donna rappresentata, questa volta Aisha, la zia della narratrice, appare ancora più forte. Da una parte, ha scelto di scappare da un matrimonio combinato ed ha sposato l'uomo che ama (cf. *FI*: 31–32), con cui ha una relazione paritaria, basata sul dialogo, com'è simboleggiato dall'albero che hanno piantato nel bel mezzo della loro casa, presso il quale marito e moglie si incontrano per consultarsi (cf. *FI*: 29, 33–34). Dall'altra, la relazione paritaria si manifesta anche nel fatto che lei partecipa, insieme al marito, alle conversazioni con il vicino Alasow (cf. *FI*: 46). Lei, che insieme alla sua famiglia forma parte del clan dei Darood e del sottoclan dei Marreehan (cf. *FI*: 30), prende persino la decisione di fuggire con i suoi figli, contro l'avviso di suo marito (cf. *FI*: 36). Questa decisione risulterà giusta: Aisha ed i suoi figli sopravvivono all'attacco del sottoclan degli Abgal (cf. *FI*: 34), mentre suo marito, che si ostina a rimanere, muore. In questo modo, il racconto valorizza il ragionamento del personaggio femminile. Infine, quando si tratta di seppellire suo marito, Aisha dà

perfino ordini ad un uomo, che le obbedisce. Alasow, pur non essendo parte dello stesso clan, segue gli ordini della donna, senza protestare (cf. *FI*: 42–43). La narratrice presenta dunque esempi di donne africane forti ed indipendenti, dimostrando come le convenzioni gerarchiche culturali, siano esse di *gender* o di *race*, possano essere superate dagli individui.

In conclusione a questo paragrafo, è giusto precisare che stereotipi e pregiudizi certamente esistono, e vengono introiettati da parte degli stessi outsiders, come appare anche nel racconto ad incastro situato all'interno del racconto «Eeddo Maryan». A livello intradiegetico, un'altra delle zie della narratrice, Marfan,¹⁷ narra il suo arrivo in Italia e l'incontro con le suore nel seguente modo:

Finalmente dentro il palazzo. Quanta bellezza! Noi sempre come coccinelle, finché a un certo punto la suora apre una porta stretta stretta che dà su una camera piccola piccola.

La suora stende tutto il braccio verso quella stanzetta, come a dire «accomodatevi».

Eh no! Mi giro dando le spalle alla famigerata stanza e dico alle ragazze: «Vi ricordate quello che ci avevano detto a casa? Che ognuna di noi avrà una stanza tutta sua e non questo tugurio per galline. Non dobbiamo mettere piede in questa stanza in modo che non ci siano equivoci» (*FI*: 57)

Alla fine il lettore scopre, insieme alle giovani somale del racconto, che ciò che credevano essere una stanza è, in realtà, un ascensore, e che le loro camere sono, in effetti, singole ed ampie (cf. *FI*: 59–60). Brioni evidenzia come in questo racconto l'ascensore simbolizzi uno spazio liminale, in cui si incontrano culture differenti (cf. Brioni 2015, 76). Tuttavia, come si deduce alla fine del racconto, probabilmente non è affatto la prima volta che la zia vede un ascensore; è piuttosto il suo pregiudizio che gli italiani, nei confronti dei somali, siano troppo avari, a costruire la sua percezione (cf. *FI*: 60). Questo pregiudizio da parte del soggetto somalo in Italia si basa verosimilmente sulla sua esperienza precedente di soggetto coloniale: lo spazio angusto che la zia suppone essere previsto per le somale, diverso dagli spazi ampi degli italiani, riflette i parametri secondo cui i colonizzatori distribuivano i luoghi.¹⁸

È la narratrice extradiegetica, cioè la nipote di Maryan, ad indicare la possibilità che si tratti di un pregiudizio della zia: «Non ho mai saputo se per mia zia quella mattina sia stata la prima volta che vedeva un ascensore, oppure se era il pregiudizio nei confronti degli italiani e delle suore a non farle vedere quello spazio per quello che era» (*FI*: 60). Questo approccio è metanarrativo, poiché riflette su ciò che viene riportato da un personaggio, e caratterizza vari racconti della raccolta.¹⁹ La narratrice autodiegetica è un soggetto migrante e dunque un outsider, così come sua zia. Nonostante ciò, la riflessione metanarrativa rende non solo la struttura del racconto, ma anche l'immagine dello stesso outsider più complessa, dato che la interroga da una prospettiva ulteriore. Ciò introduce il prossimo paragrafo, in cui si

¹⁷ «Eeddo», anteposto al nome della zia nel titolo del racconto, significa «zia» in somalo (cf. *FI*: 55).

¹⁸ D'altra parte, in questo racconto lo stesso soggetto postcoloniale, rappresentato dalla zia, conferma lo stereotipo del soggetto postcoloniale ingenuo, probabilmente rinforzato dalla società di arrivo.

¹⁹ Tra questi figurano «Apriti sesamo» (*FI*: 61–66), «1982: fuga da casa» (*FI*: 95–110) e «Il dizionario» (*FI*: 111–116), la cui fine si analizzerà nel prossimo paragrafo.

analizzerà proprio la complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante, che si oppone alla semplicità degli stereotipi.

La condizione complessa del soggetto migrante

La semplicità degli stereotipi che la società di arrivo produce e riproduce si oppone alla complessità vissuta dal soggetto migrante stesso: Mentre – com'è stato mostrato nel paragrafo precedente – i soggetti della società di arrivo proiettano e percepiscono il soggetto migrante come «altro», quest'ultimo non è affatto monolitico, ma viene a trovarsi in ciò che Bhabha designa – come esposto nella parte teorica – spazi inter-medi, vale a dire la condizione personale del soggetto che si è spostato da un collettivo ad un altro.

In *Fra-intendimenti*, lo spazio inter-medio del soggetto migrante si esprime attraverso una doppia referenzialità, notata anche da Brioni (cf. Brioni 2015, 75–77). Il soggetto che si è spostato fa riferimento sia ai parametri di orientamento applicati nella società di partenza che a quelli di arrivo. Così, nel racconto «Che ore sono?», la protagonista usa diversi modi di contare e denominare le ore a seconda della persona con cui sta comunicando: «Ore quattro di notte, per il mondo in generale, oppure le dieci sempre di notte per chi ha l'onore di essere mogadisciano» (FI: 67).²⁰ In effetti, i collettivi presentati in questo racconto sono tre: due clan somali – i Darood e gli Hawiye – e gli italiani. Mentre i Darood e gli italiani partono dal punto più alto del sole per indicare l'ora di mezzogiorno (cf. FI: 68), gli Hawiye, come anche gli abitanti della capitale somala Mogadiscio, iniziano a contare con l'alba e con il tramonto (cf. FI: 69 e 71).²¹ Lo spostamento della narratrice autodiegetica è duplice: Da una parte appartiene al clan dei Darood, ma è cresciuta – a causa di uno spostamento del suo clan – a Mogadiscio, circondata dagli Hawiye, ed è per questo abituata a contare le ore in entrambi i modi (cf. FI: 68); d'altra parte – secondo spostamento –, è fuggita in Italia per sopravvivere ai massacri effettuati dagli Hawiye (cf. FI: 70). In questo modo la protagonista è un esempio di migrazione multipla e, come indicato nel capitolo a carattere teorico del presente studio, aggiunge un ulteriore elemento di complessità alla teoria di Bhabha. Quando parla al telefono con un uomo del suo stesso clan, conta le ore nel modo mogadisciano, ma poi si corregge, per farlo secondo l'uso dei Darood, non appena l'interlocutore glielo fa notare (cf. FI: 68). Questa doppia referenzialità spazio-temporale si complica e diventa tripla con il cambio di ora europeo: La protagonista si è dimenticata di spostare l'ora e si stupisce di trovare la banca ancora chiusa (cf. FI: 68). La confusione sperimentata dal personaggio si trasmette così al lettore o alla lettrice.

²⁰ Brioni sottolinea ugualmente che in questo racconto «cultures and languages are not monolithic or self-sufficient but result from a process of cultural mediation» (Brioni 2015, 39).

²¹ Come spiega la narratrice, un tale modo di contare – secondo le ore di luce e di oscurità – è solo possibile nei paesi equatoriali: «Dodici ore di buio e dodici di luce partoriscono un giorno una caratteristica naturale delle città che stanno nei paesi dove passa il parallelo che taglia la terra a metà» (FI: 71). Contando in questo modo, il sole sorge alle sei del mattino, e le otto sarebbero le due nel modo europeo. La spiegazione induce nostalgia alla narratrice, ciò che si riprenderà nel prossimo paragrafo.

Una simile ambiguità si avvicina al concetto di Terzo Spazio di enunciazione sviluppato da Bhabha ed esposto nel paragrafo teorico: Poiché i due interlocutori provengono da spazi culturali e dunque mentali diversi, l'informazione attraversa uno spazio astratto di trasmissione in cui si creano ambivalenze, a seconda delle origini culturali degli interlocutori. Un ulteriore esempio di tale ambiguità, dovuta ad una doppia referenzialità spazio-temporale, si trova nel racconto «Xuseyn, Suleyman e Loro». In questo racconto il termine «Loro» – secondo Bhabha *l'énoncé* o il soggetto della proposizione (cf. Bhabha 2004, 53) – rimanda a due referenze spazio-temporali diverse, che dipendono dal soggetto della comunicazione. La scena si sviluppa a Perugia, in un ascensore in cui si incontrano una signora anziana italiana e due giovani somali – Xuseyn e Suleyman – che in quella città stanno imparando l'italiano. L'emittente del messaggio è la signora che chiede ai suoi interlocutori: «Loro dove vogliono scendere?» (*FI*: 76). Lo spazio di referenza del ricevente – in questo caso composto da due persone, Xuseyn e Suleyman – è la Somalia. Poiché i giovani somali hanno imparato che «loro» si riferisce alla terza persona del plurale, associano a questa parola l'esperienza di esorcismo che il loro cugino ha vissuto nella parte tribale della Somalia e si chiedono se «loro» siano degli spiriti.²²

In questo esempio, l'ambivalenza del Terzo Spazio deriva, prima di tutto, dall'ambiguità linguistica del pronome «loro» e dalla mancanza di competenze linguistiche dei riceventi, che frequentano il corso iniziale di lingua italiana. Il lessico italiano è dunque la prima referenza condivisa, tuttavia solo in modo incompleto, da emittente e riceventi. Da ciò nasce un'incomprensione che i riceventi compensano con la loro seconda referenza spazio-temporale, ovvero il loro passato in Somalia.

Tuttavia, questa referenza spaziale al passato in Somalia si differenzia a sua volta internamente: Lo spazio somalo è diviso, da un punto di vista socioculturale, nella dicotomia città/spazio tribale. Sia Xuseyn, che Suleyman, che il loro cugino provengono dalla città. Il cugino è l'unico ad aver vissuto l'esperienza per lui «esotica» di esorcismo nelle aree tribali, e a raccontarla agli altri due, che possono dunque esserne partecipi solo in maniera indiretta. Xuseyn e Suleyman, ascoltando la narrazione del cugino, si trovano così su un piano paragonabile a quello del lettore o della lettrice italiana del racconto di Aden. In questo modo, i protagonisti somali perdono il loro carattere «esotico», grazie all'aspetto «esotico» degli abitanti delle zone tribali, secondo il punto di vista del cugino. Si relativizza così l'ambivalenza della referenza spazio-temporale, giacché si sottolinea la relatività della prospettiva di chi percepisce e valuta.

In modo analogo ai personaggi Xuseyn e Suleyman, la protagonista del racconto «Uno scialle afro-arabeggiante» non è solo un soggetto che si situa in uno spazio inter-medio, ma agisce attivamente come mediatrice tra i due luoghi che la circondano. Nel racconto, la protagonista incarna infatti – come nota anche Brioni (cf. Brioni 2015, 38) – il mediatore per eccellenza: un'interprete, che deve mediare

²² Brioni nota che non solo i somali vedono delle presenze fantasmatiche, ma anche la signora italiana, poiché teme gli africani a tal punto da scendere al primo invece che al quarto piano (cf. Brioni 2015, 76).

in una caserma in Svizzera tra un funzionario svizzero ed una signora somala anziana, non solo in relazione alla lingua, ma anche al modo di fare. La protagonista dovrebbe tradurre le domande del funzionario, ma la signora inizia al tempo stesso a prendere la parola:

Signora: Figliola, chi è quest'uomo? Tuo marito?

Io: No.

[...]

«Se non è tuo marito, cosa ci fai in questa stanza con lui?» (FI: 84).

La costellazione sociale non corrisponde alle abitudini della referenza spazio-temporale a cui la signora è abituata, cioè la Somalia. Anche in seguito, non è possibile portare avanti la conversazione: poiché la signora è la più anziana del gruppo, si sente in diritto di porre alcune domande prima di iniziare, come spiega la narratrice autodiegetica: «Dalle mie parti bisogna salutare a lungo gli anziani e solo loro all'inizio possono fare le domande» (FI: 84). Il complemento di luogo, «dalle mie parti», indica la referenza spaziale della signora, ovvero la Somalia, da cui anche la protagonista proviene. Il funzionario, al contrario, si spazientisce e afferma bruscamente: «[L]e domande le faccio io» (FI: 84). Secondo la sua referenza spazio-temporale, in quanto impiegato, ha infatti il diritto e la responsabilità di gestire la conversazione. La protagonista è cosciente di entrambe le convenzioni e tenta di mediare, inizialmente spiegando la situazione al funzionario, che non solo non capisce il comportamento della signora ma neppure le sue parole. Infine, quando la protagonista riesce a tradurre alla signora la prima domanda del funzionario – «Signora, quanti anni ha?» –, quest'ultima si indigna: «Che modi poco garbati, obbligarti a dire quanto è vicina la tua morte...!» (FI: 87). Ancora una volta, la signora interpreta la domanda secondo le convenzioni della sua provenienza culturale. Infine riconosce di non sapere lei stessa la sua età esatta. Così termina la comunicazione tra i due personaggi: La signora comincia a pregare; il funzionario annota il rifiuto della signora a collaborare (cf. FI: 87).

L'interprete ha fallito nel suo intento di mediare, poiché non solo le parole ma le stesse regole sociali di conversazione – chi fa le domande, quali interrogazioni sono consentite – creano un'ambivalenza. In questo modo, nel racconto analizzato, la protagonista personifica, in quanto interprete, il Terzo Spazio che viene attraversato dal messaggio e che può creare ambivalenze ed equivoci dovuti a referenze spazio-temporali differenti.

Talvolta la protagonista svolge anche come narratrice la funzione di mediatrice tra i due spazi. Così, nel racconto «Apriti sesamo», la narratrice autodiegetica crea un ponte tra l'azione raccontata, che si rivela essere un sogno, ed i lettori e lettrici:

Vorrei tanto consegnare a qualcuno questo sogno. Qualcuno degno di aprire questo sogno. Aprire il sogno, si dice letteralmente così in somalo. [...] Il sogno non è aperto se non ne discutono almeno due soggetti: il «sognatore» e una persona X scelta da lui. La persona scelta dovrebbe trovare e dare un senso al sogno. [...] Io ho scelto di consegnare a voi l'incubo. Non è possibile discuterne con voi, né voi potete discuterne con me (FI: 65–66).

La narratrice esprime il desiderio di applicare una tradizione somala a ciò che ha appena raccontato. Spiega il nome di questa tradizione – «aprire il sogno» – ed agisce, conseguentemente, come mediatrice tra la cultura somala e quella italiana. I partecipanti scelti per questa pratica concreta sono i lettori e le lettrici – «voi». Si rivolge, dunque, esplicitamente ai riceventi e li integra attivamente non solo in una relazione, ma in un'azione ulteriore. In questo modo la narratrice avvicina una tradizione somala ai lettori e alle lettrici italiani.

Questa azione dovrà tuttavia rimanere incompleta a causa del medium della comunicazione: la lettura. Lo scambio immediato richiesto dalla tradizione somala non è infatti possibile. In questa impossibilità si manifesta una differenza fondamentale tra le due culture: La base orale della comunicazione somala si oppone alla pratica scritta e dunque alla comunicazione indiretta italiana. L'inconciliabilità dei due spazi allude ad una mancanza esistenziale che il soggetto migrante sperimenta. Una nostalgia simile è evidenziata esplicitamente nel racconto «Che ore sono?». Dopo aver spiegato il modo di contare le ore a Mogadiscio, la narratrice constata: «Mogadiscio mi manca» (cf. *FI*: 71).

In effetti, come si è accennato al termine del paragrafo precedente, vari racconti di Aden finiscono con commenti metanarrativi che riflettono in modo esplicito sugli avvenimenti narrati e tentano di stabilire un contatto con i lettori e le lettrici. Così, in «1982: fuga da casa», la narratrice autodiegetica si rivolge, in una modalità non solo metanarrativa, ma anche metafinzionale, espressamente ai riceventi:

Perché vi sto annoiando con questo racconto di case? Ah sí [sic]! Perché ho deciso di costruirne una da me e potenzialmente insieme a tutte le persone provviste di un paio di orecchie. Non ho tutti i materiali, ma l'importante è incominciare. Voglio iniziare da un balcone enorme sospeso in aria. [...] Per adesso [ho] soltanto il racconto «1982: fuga da casa». Mancano orecchie che abbiano voglia di ascoltare. Se le trovassi, la casa costruita con i racconti avrebbe inizio (*FI*: 110).

Il pronome personale «vi» si rivolge ai lettori e alle lettrici, proponendogli implicitamente un progetto che va al di là del singolo racconto: creare un mondo di fantasia, un luogo mentale – «un balcone sospeso nell'aria» – che accolga tutti quelli che sono disposti ad ascoltare – «tutte le persone provviste di un paio di orecchie». Questo prerequisito tenta di superare ogni tipo di separazione e categorizzazione come outsider, proponendo invece una comunità umana creata attraverso l'azione stessa del raccontare e la disponibilità ad ascoltare, ovvero basata sulla voglia di comunicare nonostante le differenze. In effetti, la disponibilità ad ascoltare allude, in modo figurato, ad un atteggiamento aperto di accoglienza verso le persone, indipendentemente dalle loro diversità. Tuttavia, il verbo «mancano» allude a una domanda indiretta ai riceventi: Saranno disposti a partecipare a questo progetto? Questa domanda implica un senso di insicurezza ed invita i lettori e le lettrici alla partecipazione.

Una simile attitudine ambivalente tra proposta e dubbio riguardo ai riceventi si trova nel racconto «Il dizionario»:

[Q]uando [l'animo] si appesantisce basta trovare una persona che ti vuole bene come te, Antonio, un'amica, mia sorella, mio zio e raccontare. Oppure gridare al mondo intero come sto facendo con voi, se mai esistete, lettori del mio racconto.

Pronto? (F1: 116).

Anche in questo esempio, il pronome «voi» e la concreta denominazione «lettori del mio racconto», stabiliscono un rapporto con i riceventi del testo, un interlocutore – molteplice – il cui orecchio può dare sollievo alla protagonista. Il «mondo intero» indica un ricevente indefinito, ma può anche essere inteso in modo letterale come «le persone del mondo intero», non discriminate in base alla loro provenienza o alla loro storia personale. In questo modo, come in «1982: fuga da casa», il racconto rappresenta una possibilità di riunire gli esseri umani superando frontiere e differenze, ed evitando l'esclusione di singoli individui come outsider. La narrazione si converte così in azione. Tuttavia, anche in questo caso, l'enunciato si chiude con un dubbio sulla sua ricezione: La domanda «Pronto?» implica il silenzio da parte dei riceventi immaginati. Questo atteggiamento esitante da parte della narratrice può provocare, nei riceventi reali, il desiderio di dimostrare il contrario: la loro presenza. Anche se ciò non è possibile direttamente, i lettori e le lettrici vengono implicitamente attivati. La narrazione assume dunque anche qui le caratteristiche dell'azione.

Conclusioni

Nelle pagine precedenti si sono analizzati i racconti della raccolta *Fra-intendimenti* di Kaha Mohamed Aden, tentando di evidenziare, in un primo tempo, come la percezione di sé del soggetto migrante sia influenzata dagli stereotipi che la società di arrivo fa circolare sui soggetti migranti e postcoloniali – presentandoli come outsider –, e, successivamente, come i racconti oppongano a una simile prospettiva la complessità della realtà vissuta da questi stessi soggetti.

In relazione al primo aspetto, le riflessioni di Said e di hooks sono servite da base teorica e sono state problematizzate attraverso i testi di Aden. La teoria di Said sull'egemonia europea legata al colonialismo – creare l'immagine di un «altro» su cui vengono proiettati tabù sociali, siano essi paure o desideri, per rinforzare al tempo stesso l'idea di superiorità europea – ha aiutato a mostrare come nei racconti di Aden l'«altro» sia identificato innanzitutto tramite il colore della pelle, primo segno apparente che consente di proiettare un'alterità immaginata. I soggetti della società di arrivo associano a questo elemento tabù e paure come il cannibalismo, o desideri come la prostituzione. Anche se questi stereotipi partono dall'idea di una superiorità europea, l'analisi dei racconti rivela l'ignoranza dei soggetti che li esprimono e inverte così le relazioni di superiorità. L'incubo della protagonista di non sentirsi sicura a casa propria riflette l'interiorizzazione di questi stereotipi e rispecchia, a livello metaforico, l'attitudine invasiva dei colonizzatori. D'altra parte, in alcuni passi la narratrice accenna al fatto che anche gli stessi soggetti migranti hanno stereotipi nei confronti della società d'arrivo. Viene così evitata una rappresentazione manichea della realtà sociale.

Anche le osservazioni di hooks relative alla condizione di inferiorità vissuta della donna nera sia negli Stati Uniti che nelle società africane, trovano nei racconti di Aden solo una conferma parziale. Il pregiudizio secondo cui una donna di pelle nera lavora necessariamente come prostituta, qualunque sia il suo modo di presentarsi,

deriva dalla storia di abuso sessuale legata al colonialismo. I ritratti che la protagonista delinea delle sue nonne e zie, rappresentano tuttavia donne africane forti che non si lasciano soggiogare dagli uomini, ma che vivono un rapporto egualitario e prendono indipendentemente decisioni – spesso decisioni giuste, che addirittura salvano vite.

La complessità della realtà vissuta dai soggetti migranti stessi, considerati outsider dalla società di arrivo, si manifesta grazie ad una doppia referenzialità spazio-temporale, in cui il presente della società di arrivo e il passato vissuto nella società di origine si incrociano. Questa doppia referenzialità rispecchia la posizione intermedia – secondo la definizione di Bhabha – in cui si trova il soggetto migrante. Tuttavia, nei racconti di Aden il binarismo spazio-temporale si moltiplica, integrando anche l'opposizione città – spazio tribale, oppure presentando una protagonista che proviene da un contesto di migrazione ancora prima di spostarsi in Italia.

La doppia referenzialità del soggetto migrante crea ambivalenze semantiche che si traducono in equivoci e corrispondono al Terzo Spazio di enunciazione teorizzato da Bhabha. Questo Terzo Spazio è rappresentato dalla stessa protagonista, che lavora come interprete e diventa dunque una mediatrice tra i due spazi, non solo a livello linguistico, ma anche per quanto riguarda le abitudini socioculturali che influiscono sulla comunicazione.

Inoltre, la struttura narrativa si rivela in grado di superare frontiere non solo culturali, ma anche mediali, integrando gli stessi lettori e lettrici nel processo che porta dall'esclusione all'inclusione. I commenti metafinzionali propongono un mondo che intende superare i confini di singoli collettivi sociali e integrare tutti gli esseri umani attraverso l'atto della narrazione. L'unica condizione necessaria è la disponibilità ad ascoltare, condizione che a livello metaforico può essere tradotta come desiderio di superare pregiudizi e discriminazioni. La narrazione diventa dunque azione, un'azione integrante in cui non ci sono outsider, ma solo esseri umani in un continuo dialogo.

Bibliografia

- ADEN, Kaha Mohamed. 2010. *Fra-intendimenti*. Roma: nottetempo.
- BHABHA, Homi K. 2004 [1994]. *The location of culture*. London / New York: Routledge.
- BRIONI, Simone. 2015. *The Somali Within. Language, Race and Belonging in 'Minor' Italian Literature*. Oxford: Legenda.
- CALCHI NOVATI, Gian Paolo. 2011. *L'Africa d'Italia. Una storia coloniale e postcoloniale*. Roma: Carocci.
- HOOBS, bell. 1981. *Ain't I a woman. Black women and feminism*. Boston: South End Press.
- LOMBARDI-DIOP, Cristina e Caterina Romeo. 2014. «Introduzione. Il postcoloniale italiano. Costruzione di un paradigma.» In: *L'Italia postcoloniale*, eds. Lombardi-Diop, Cristina e Caterina Romeo, 1–38, Firenze: Mondadori Education.
- NOHE, Hanna. 2018. *Fingierte Orientalen erschaffen Europa. Zur Konstruktion kultureller Identitäten im Reisebriefroman der Aufklärung*. Paderborn: Fink.

- PONZANESI, Sandra. 2004. «La letteratura postcoloniale italiana. Dalla letteratura d'immigrazione all'incontro con l'altro.» *Quanderni del '900* 4, 25–34.
- REICHARDT, Dagmar. 2013. «La presenza subalterna in Italia e la scrittura come terapia.» *Incontri* 28 (1), 16–24.
- SAID, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SCORZA, Annamaria. 2018. *La letteratura italiana postcoloniale. Analisi teorico-letterarie intorno a quattro scrittrici delle ex colonie*. Cosenza: Università della Calabria.
- SIEBER, Cornelia. 2012. «Der ‚dritte Raum des Aussprechens‘ – Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: «The Location of Culture».» In: *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, eds. Reuter, Julia ed Alexandra Karntzos, 97–108, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- STEFANI, Giulietta. 2007. *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*. Prefazione di Luisa Passerini. Verona: ombre corte.
- YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Abingdon: Routledge.

Riassunto

In un momento in cui il discorso politico, sociale e mediatico rappresenta il tema della migrazione e della fuga come socialmente esplosivo, questo articolo analizza come nei racconti di *Fra-intendimenti* (2010) di Kaha Mohamed Aden la percezione di sé del soggetto migrante venga formata dagli stereotipi che la società di arrivo proietta su loro e come, allo stesso tempo, si rappresenti la vera complessità della realtà vissuta dal soggetto migrante attraverso una doppia referenzialità. Da una parte si ricorrerà alle riflessioni di Edward Said sulla costruzione europea ed egemonica dell'alterità e all'approccio di bell hooks, che si focalizza sulle intersezioni tra *race* e *gender*, per evidenziare le percezioni stereotipe della società di arrivo; dall'altra, il concetto di «Terzo Spazio» sviluppato da Homi K. Bhabha per segnalare le dinamiche di comunicazione in contesti migratori contribuirà a mostrare la complessità della realtà sperimentata dal soggetto migrante. Così, il lettore o la lettrice ha la possibilità di cambiare la propria percezione della realtà.

Abstract

In a time where the political, social and media discourse represents the topic of migration and of flight as socially explosive subject, this article analyses how, in the short stories collected in Kaha Mohamed Aden's *Fra-intendimenti* (2010), the migrant subject's self-perception is formed by the stereotypes which their society of arrival cultivate, and how the real complexity experienced by the migrant subject is, at the same time, represented by a double referentiality. For this purpose, Edward Said's reflections on the European and hegemonic construction of alterity and bell hooks' intersectional approach which links race and gender will help, on the one hand, in highlighting the stereotypical perceptions of the society of arrival. On the other hand, Homi K. Bhabha's concept of the Third Space, used to shed light on the dynamics of communication in migratory contexts, will contribute to the establishment of the complex reality experienced by the migrant subject. Thus, the reader is given the opportunity to change their own perception of reality.