

IL BOLLETTINO DI CLIO

NUOVA SERIE NUMERO 24 - DICEMBRE 2025



POSTCOLONIALISMO DECOLONIALITÀ

<https://www.clio92.org/bollettini>
La redazione de “Il Bollettino di Clio” (Nuova serie) è costituita da
Ivo Mattozzi (Direttore responsabile)
Saura Rabuiti (Coordinamento redazionale)
Cristina Cocilovo, Giuseppe Di Tonto, Enrica Dondero,
Ernesto Perillo, Silvia Ramelli, Annalisa Zaccarelli

In copertina: Nicolas Raymond (2025)

© Associazione Clio '92 – Dicembre 2025

© Mnamon Editore – Dicembre 2025

ISSN 2421-3276
ISBN 9788869497858

IL BOLLETTINO DI CLIO

NUOVA SERIE NUMERO 24 – DICEMBRE 2025

ISSN 2421-3276

POSTCOLONIALISMO DECOLONIALITÀ

Editoriale

A cura di *Enrica Dondero* e *Saura Rabuiti*

In questo numero

A cura di *Enrica Dondero* e *Saura Rabuiti*

Intervista a Miguel Mellino

A cura di *Enrica Dondero* e *Saura Rabuiti*

Contributi

Valerio Bini, *Il presente coloniale*

Emanuele Ertola, *Il colonialismo italiano e cosa ne rimane*

Gianmarco Mancosu, *“Non omnis moriar”. Memorie, rituali e riscritture del colonialismo italiano*

Stefano Visentin, *Il mondo visto dai suoi margini. Gli studi postcoloniali nell'insegnamento della storia contemporanea*

Roberto Malighetti, *La centralità dei margini. Post-colonialismo, post-sviluppo*

Chiara Volpato, *L'ombra del passato. Immaginario coloniale e relazioni di genere*

Rokiatou Emanuela Doumbia, Marta Panighel, Sara Rawash, *Immaginari, resistenze, lotta: leggere il femminismo postcoloniale dall'Italia*

Alessandro Simoncini, *Critica del capitalismo razziale e femminismo decoloniale nel pensiero di Françoise Vergès*

Anna Di Sapia, *Emergere dalla lunga notte: letterature africane e la postcolonia*

Silvia Albertazzi, *Dal racconto del passato alla storia del presente. Romanzo postcoloniale e decolonizzazione*

Maria Camilla De Palma, *A chi appartiene il passato? Restituire, non restituire, come restituire*

Gaia Delpino, Rosa Anna Di Lella, *Da spazio di propaganda a luogo di ricerca condivisa: risemantizzare le collezioni dell'ex Museo Coloniale*

Antonio Prampolini, *La conquista dell'Etiopia nei cinegiornali dell'Istituto Luce: una visione ideologizzata e strumentale*

Giuseppe Burgio, *Dall'intercultura all'educazione decoloniale: una trasformazione possibile*

Esperienze

Simone Bertone, *Prospettiva postcoloniale e didattica: un approccio possibile*

Federica Sossi, *Un'eredità complicata*

Agnese Ghezzi, *Insegnare la storia coloniale oggi: prospettive decoloniali e pratiche didattiche con le fonti visuali*

Giulia Gozzelino, *Educazione decoloniale e didattica dei pluriversi*

Mariana Eugenia Califano, *La guerriglia onomastica. Un'esperienza bolognese*

Lecture

Miguel Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies* (a cura di Enrica Dondero)

Boaventura de Sousa Santos, *Decolonizzare la storia. Oltre capitalismo, colonialismo e patriarcato* (a cura di Ernesto Perillo)

Igiaba Scego, *La linea del colore* (a cura di Cristina Cocilovo)

Beatrice Falcucci, *l'impero nei musei. Storie di collezioni coloniali italiane* (a cura di Mario Pilosu)

Spigolature

Introduzione al postcolonialismo di Robert J. C. Young (a cura di Enrica Dondero)

Controcopertina

Locandina di *Presente Imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, due giorni di incontri, tavole rotonde, rassegne video e performance a cura di Viviana Gravano e Giulia Grechi (Routes Agency), 27/28 novembre 2014, Casa della Memoria e della Storia, Via San Francesco di Sales, 5 - Roma. Grafica di Serena Scuccimarra.

EDITORIALE

EDITORIALE

A cura di Enrica Dondero e Saura Rabuiti

Il numero è dedicato a *Postcolonialismo Decolonialità*, un campo di studi molto vasto, composito e trasversale, un ambito di ricerca teorica e politica che si confronta con le sopravvivenze del colonialismo non solo in ambito economico e sociale ma anche culturale, razziale ed epistemico.

Da questa prospettiva il colonialismo non è stato un evento accidentale, tragico ma ormai superato: è stato un passaggio storico necessario e costitutivo lo sviluppo del capitalismo moderno. Non riguarda perciò il passato ma l'attualità, sia per la presenza, nella nostra contemporaneità, del neocolonialismo e di un rinvigorito imperialismo, sia perché l'espansione coloniale ha plasmato economicamente, culturalmente, socialmente i paesi colonizzati e simmetricamente tutta la società occidentale, comprese le relazioni umane nonché il sapere, l'arte, la cultura e il nostro sguardo sul mondo.

Gli studi postcoloniali e decoloniali hanno avuto, particolarmente in area anglofona, un impatto profondo e significativo a livello teorico e pubblico: hanno ricostruito la storia del colonialismo in modo nuovo; hanno ridefinito il rapporto metropoli-colonie; hanno dato voce al punto di vista subalterno dei popoli colonizzati e messo in discussione quello egemonico degli ex colonizzatori; hanno mostrato quanto sia necessario un reale processo di decolonizzazione che affronti tutti gli aspetti della "colonialità" del presente coinvolgendo anche i popoli degli ex imperi; hanno permesso di leggere in modo nuovo anche il presente globale, segnato da inarrestabili flussi migratori che danno luogo a identità ibride, pur all'interno di relazioni di potere asimmetriche tra ex-imperi ed ex-colonie.

Nel nostro Paese, che non ha fatto i conti col proprio passato coloniale né con la colonialità che ne discende e che si riconosce nella narrazione autoassolutoria degli "italiani brava gente", i temi che la critica postcoloniale ha sviscerato sono affrontati soprattutto in ambito accademico e poco praticati nelle scuole, almeno in modo organico e strutturato. Riteniamo, tuttavia, che lo sguardo postcoloniale sia necessario per comprendere molti processi storici e che per capire le dinamiche del nostro mondo e della nostra società vadano conosciuti l'eredità culturale, politica ed economica del colonialismo e dell'imperialismo e gli effetti perduranti dell'espansione coloniale sulle popolazioni e sulle terre colonizzate.

Il nostro intento è anche quello di sostenere una ineludibile riflessione critica sulle strutture di pensiero che riguardano i modelli occidentali di vita e di conoscenza nonché gli strumenti che li diffondono, dal linguaggio al patrimonio culturale, dalla narrazione del passato, alla letteratura, al cinema e ai media in generale.

Riteniamo in definitiva che affrontare queste tematiche a scuola, non ponendo l'Occidente al centro della scena, sia particolarmente significativo e urgente nell'attuale momento storico, che sembra richiamare la violenza, l'aggressività e il razzismo del colonialismo.

EDITORIALE

IN QUESTO NUMERO

A cura di Enrica Dondero e Saura Rabuiti

L'*intervista* che, come d'abitudine, apre il numero è a **Miguel Mellino**, docente di studi postcoloniali e relazioni interetniche all'Università di Napoli "L'Orientale" e autore di numerose e importanti pubblicazioni.

Mellino si confronta innanzitutto coi significati, gli slittamenti, le interpretazioni del concetto di "postcolonialismo" fin dall'irrompere, nel dibattito teorico e pubblico, a cavallo degli anni Ottanta e Novanta, della critica postcoloniale che ha messo in luce *"la centralità del colonialismo, ovvero della violenza coloniale e razziale occidentale, nella genesi del mondo moderno e quindi del comando capitalistico globale contemporaneo"*. Per gli studi postcoloniali, il colonialismo non è *"un semplice passaggio storico-cronologico, bensì qualcosa di più strutturale, di costitutivo, nello sviluppo della stessa modernità capitalistica occidentale"*, una lettura questa che rovescia il rapporto fra Occidente e Terzo mondo, fra metropoli e colonie e non solo a livello economico. La stessa cultura europea infatti *"si è formata e plasmata nell'espansione coloniale"*, ovvero *"la stessa storia delle società europee e soprattutto le rappresentazioni e narrazioni europee di quella storia, ... sono un prodotto del colonialismo"*.

L'intervista tocca inoltre altri aspetti che la critica postcoloniale ha scandagliato, quali ad esempio la "colonialità del presente" e delle nostre categorie cognitive; la necessaria consapevolezza del "posizionamento" soggettivo e politico di ogni analisi e interpretazione del mondo; la radice razziale e patriarcale della concezione di uomo alla base dell'umanesimo e della cultura europea; l'eliminazione dei saperi indigeni che ha accompagnato il dominio occidentale dei territori non-europei, per ragionare infine sull'attuale necessità e possibilità di un cosmopolitismo decoloniale.

La rubrica *Contributi* si apre con un articolo di **Valerio Bini**. Colonialismo, neocolonialismo, decolonizzazione: l'autore introduce i lettori e le lettrici nell'area semantica che afferrisce al processo coloniale; i concetti rendono così visibili non solo i significati, ma anche le persistenze e le trasformazioni di un sistema di dominio necessarie per interpretare dinamiche economiche, politiche, culturali contemporanee. I casi di neocolonialismo riportati, infatti, sottolineano le continuità, le novità e la presenza della violenza, componente che sembrava scomparsa dopo la decolonizzazione formale, e che in realtà perdura come forma lenta, meno evidente, ma tangibile sul lungo periodo. L'impianto concettuale del neocolonialismo per comprendere a fondo il fenomeno e per identificare il sentiero da percorrere verso una decolonizzazione reale.

Il problema riguarda anche il nostro Paese, dove l'ideologia coloniale – lo scrive **Emanuele Ertola** – è stata ereditata senza sentirsi compromessa. Un capitolo del passato perpetuato da una serie di miti che è stato rimosso o ridotto a episodio marginale, privo di peso politico e morale. Ma questa eredità riemerge nei modi in cui l'Italia si pensa nel mondo: nella

EDITORIALE

cultura, nelle politiche migratorie e di riconoscimento della cittadinanza, nei rapporti con l’Africa, nelle retoriche dell’“aiuto”. Decolonizzare significa, allora, non soltanto ricostruire la conoscenza storica, ma comprendere quella dimensione culturale e simbolica che continua a informare l’immaginario collettivo.

L’Italia di oggi è attraversata anche da rituali commemorativi, retoriche nostalgiche e dispositivi culturali che hanno trasformato il passato coloniale in un palinsesto mnemonico, continuamente riscritto in relazione ai mutamenti politici, sociali e simbolici del periodo. Sono come presenze spettrali, sostiene **Gianmarco Mancosu**: abitano il contemporaneo in forma silente ma pervasiva. Commemorazioni, riviste, associazioni hanno dato vita a un vero e proprio archivio di nostalgie che spesso tendono a conservare valori e visioni del mondo conformisti e convenzionali e travalicano loro stesse, attingendo a un più ampio contesto politico e sociale, modellando le percezioni individuali e sociali e le prospettive su come il passato debba significare nel presente.

Stefano Visentin pone al centro della sua riflessione i limiti e le contraddizioni di una storiografia “orientalista” (per dirla con Edward Said), “*prodotta dall’Occidente ed esportata nel resto del mondo dagli studiosi al seguito degli eserciti*”; una storiografia complice del potere coloniale che pone l’Occidente al centro della scena; assolutizza il modello occidentale di civilizzazione e, pur sostituendo nel corso del Novecento la categoria di progresso con quella di sviluppo, continua a non fare i conti con il passato coloniale europeo e a riproporre la divisione gerarchica e manichea del mondo. È una storiografia che contribuisce a strutturare le nostre coscienze e inevitabilmente anche la storia insegnata a scuola. Eppure, per poter comprendere il nostro mondo globalizzato, sarebbe necessario e utile dar conto delle innovazioni introdotte dagli studi postcoloniali, sia quando ricostruiscono la storia del colonialismo, sia quando si interrogano sul presente globale.

Roberto Malighetti osserva la relazione tra il centro e i margini dal punto di vista antropologico: la visione unilineare che aveva legittimato le pratiche coloniali caratterizza oggi le esperienze di cooperazione internazionale che coniugano lo “sviluppo” con la globalizzazione neoliberista, conservando la struttura di dominio di matrice coloniale. Laddove i soggetti vengono osservati in termini assistenzialistici, la relazione di emergenza esclude ogni forma di riflessione critica sulle cause dei problemi, sulle specificità delle differenze socio-culturali, pensando al sottosviluppo in termini apolitici, meccanici e naturali, risultato di una storia locale e mai globale. Ma esistono “alternative allo sviluppo” o forme di “contro-sviluppo”, che definiscono iniziative integrate e multisettoriali, create dal protagonismo e dalle potenzialità delle risorse umane locali, per superare la “subalternità” imposta e gli approcci compassionevoli al problema.

Il contributo di **Chiara Volpato** riflette sugli effetti psicologici della persistenza in Italia del mito auto-assolutorio degli “italiani brava gente”, un mito maschile (che si è esteso dal colono al soldato), come precipuamente maschile è stata l’avventura coloniale italiana, che

EDITORIALE

si è accompagnata a un razzismo violento e a un machismo brutale. Come mostrano alcune ricerche, lo stereotipo dell'italiano umano e incapace di comportamenti crudeli e la svalorizzazione in particolare delle donne africane sono entrati in modo stabile nell'immaginario e hanno creato “*una sorta di cortocircuito*” tra la vecchia immagine deumanizzata degli abitanti delle colonie e la recente immagine di chi immigra, tra i comportamenti rimossi di ieri e quelli di oggi, che non vedono le morti in mare, i centri di accoglienza, le donne africane in strada, le tante forme di moderna schiavitù.

Il contributo a tre voci di **Rokiatou Emanuela Doumbia**, **Marta Panighel** e **Sara Rawash** vuole andare oltre la sola teoria e si interroga sul femminismo postcoloniale in Italia oggi intrecciando “*l'analisi critica con le lotte storiche e contemporanee di donne che vivono e si muovono a varie latitudini, considerando la complessità delle articolazioni del femminismo*”. Per “*calare le teorie nella pratica quotidiana di resistenza*”, dopo la presentazione del contributo (“*fondativo*” della disciplina postcoloniale) delle teorie femministe postcoloniali alla critica dei processi coloniali, post e neocolonialisti, vengono presentati due casi di studio: un approfondimento sui movimenti femminili e femministi del mondo arabo tra colonialismo e orientalismo, con un focus sul caso palestinese; uno studio sulle esperienze riproduttive, le strategie di sopravvivenza e di resistenza delle donne subsahariane in transito in Italia.

Alessandro Simoncini incentra il suo contributo sul pensiero di Françoise Vergès, politologa e femminista francese che studia le complesse intersezioni tra razza, genere, classe e potere nel mondo contemporaneo. Il femminismo decoloniale che Vergès propone, in contrapposizione al femminismo tradizionale europeo, si sviluppa a partire dalla critica di quest'ultimo che, incentrato sulla sola divisione fra donne e uomini, ha rimosso la *colonialità* del presente e dunque si rivela costitutivamente incapace di cogliere la multidimensionalità dell'oppressione e di articolare una critica politica radicale del capitalismo razziale e patriarcale. Vergès riconosce che la categoria di donna è attraversata dalla linea del colore e dalla differenza di classe, fa riferimento alle esperienze e alle lotte delle donne del Sud globale e delle comunità marginalizzate, propone una solidarietà transnazionale che non mira a omogeneizzare le differenze ma a “*emancipare tutta la società*”, a combattere sessismo, classismo, razzismo.

La letteratura africana racconta il continente con le sue luci e le sue ombre, ma proiettato nel futuro. **Anna Di Sapio** propone un'ampia panoramica su interessanti e piacevoli letture, molto utili per insegnanti e scuole: i racconti di *Africana*, ad esempio, diversi per temi e per stili, che mostrano le contraddizioni di un continente quanto mai eterogeneo e il tentativo di contrastare lo sguardo ancora coloniale, spingono a osservare il continente con lenti nuove, decoloniali. O le nuove voci della diaspora, soprattutto femminili, con il loro sguardo cosmopolita e le loro identità multiculturali. Mentre la postcolonia immaginata da Achille Mbembe stimola a considerare la somiglianza piuttosto che la differenza, l'intreccio dei mondi più che la loro separazione per un futuro, forse, condiviso.

EDITORIALE

Di letteratura postcoloniale si occupa anche il contributo di **Silvia Albertazzi**, che, a partire da alcuni studi di caso (*Midnight's Children* di Salman Rushdie, capostipite e modello paradigmatico della narrativa storica postcoloniale, e i romanzi degli australiani Peter Carey e Richard Flanagan) mostra come il rapporto degli autori postcoloniali con la storia abbia influenzato la letteratura contemporanea e abbia “fornito le ali ai migliori tra gli autori del nostro tempo”. Sull'esempio dei colleghi postcoloniali, oggi infatti molti scrittori in tutto il mondo sono attenti “a figure solitamente rimosse dal racconto ufficiale della storia, [al] rapporto tra storia locale e storia globale, tra la grande storia universale e le piccole storie individuali, [alla] considerazione di quanto la politica possa influire sulla vita dei singoli o ne possa essere influenzata, [al] riconoscimento, nelle esistenze misconosciute, di quell' 'eccezionale normale' che caratterizza la microstoria, [alla] consapevolezza che ogni configurazione sociale è il prodotto dell'interazione di innumerevoli opzioni individuali”.

Maria Camilla De Palma, conservatrice responsabile museale, ripercorre la pratica della *repatriation*, ovvero il riconoscimento di proprietà e custodia di oggetti del patrimonio culturale, nonché la restituzione. I saccheggi e i furti avvenuti nel contesto coloniale sono alla base di molti musei occidentali e hanno contribuito, fra l'altro, a determinare una visione dell'altro che li produceva come soggetto posto al fondo della scala evolutiva, corroborando il potere del popolo/nazione che si è arrogato il diritto di appropriarsene e alterando in modo irreversibile il senso di identità di un popolo. Un acceso dibattito, a partire dagli anni Settanta, ha definito il quadro giuridico internazionale che ha portato all'attuale fase di decolonizzazione dei musei: una operazione complessa ma densa di significati, che può contribuire, da un punto di vista sociale, alla riconciliazione con il passato coloniale.

Gaia Delpino e **Rosa Anna Di Lella** ripercorrono la storia del Museo coloniale di Roma dalla sua inaugurazione nel 1923 al 2017, quando le collezioni entrano a far parte del MUCIV-Museo delle Civiltà. Il contesto internazionale è ormai sensibilizzato alla riflessione sulle eredità coloniali nei musei europei e disposto ad avviare processi di decolonizzazione, non per “cancellare il passato, ma renderlo leggibile e discutibile, aprendo spazi di confronto tra memorie e punti di vista diversi”. La storia del museo è così paradigmatica delle profonde trasformazioni sia dell'istituzione museo che della sua funzione nel presente.

Antonio Prampolini propone un'ampia gamma di strumenti visivi, reperibili nel web – i cinegiornali dell'Istituto Luce –, relativi alla politica coloniale fascista. Proiettati con regolarità nelle sale cinematografiche, erano un formidabile strumento di propaganda e di manipolazione delle menti che coinvolgeva l'intera società, nascondendo il vero volto della guerra coloniale: esaltazione delle azioni dell'esercito italiano, minimizzazione dell'uso della violenza, occultamento del ricorso alle armi chimiche.

È evidente la loro utilità per insegnare a usare le fonti iconografiche nell'ottica di un approccio critico alla rappresentazione ideologica della missione civilizzatrice degli “italiani brava gente” e, in generale, per riflettere sulla potenza delle immagini nella formazione dell'opinione pubblica, sia in dittatura che in democrazia.

EDITORIALE

Del dibattito pedagogico sulla gestione dei rapporti tra “noi” e “loro” si occupa **Giuseppe Burgio**, presentando in estrema sintesi i diversi modelli teorici che si sono succeduti nel tempo (assimilazionismo, multiculturalismo, intercultura) e rilevandone la comune insufficienza nel non superamento della dicotomia colonizzatore/colonizzato. Infatti “*ogni volta che ragioniamo in termini di binomio [...] ragioniamo in termini occidentali, moderni e, di conseguenza, coloniali*”. Per analizzare la storia coloniale e la costruzione socioculturale della bianchezza che ancora struttura le relazioni tra popoli e culture occorre un approccio postcoloniale: un’educazione decoloniale non razzista e antirazzista, il cui obiettivo è la decolonizzazione ovvero lo smantellamento della colonialità del potere (che ha imposto la razza come principio per classificare e gerarchizzare la società), del sapere (che impone l’eurocentrismo e l’epistemicidio dei saperi subalterni) e dell’essere (che nega la piena umanità dei non-bianchi).

La rubrica delle *Esperienze* propone riflessioni e attività realizzate in diversi contesti: didattica, formazione dei docenti, risignificazione urbana. In comune vi è l’obiettivo di rielaborare le rappresentazioni coloniali e ricollocarle nel passato in modo consapevole e storicamente corretto.

Simone Bertone presenta una Unità di Apprendimento del curriculum della Scuola “Don Milani” di Genova: l’intento didattico è quello di insegnare agli alunni e alle alunne la persistenza del colonialismo nelle forme neocoloniali, a partire dalla conoscenza del fenomeno del *landgrabbing*; ma non solo: l’attenzione è focalizzata su quei regimi discorsivi che producono una visione dell’altro fondata su stereotipi, funzionali alla creazione di una identità occidentale e alla sua egemonia sul resto del pianeta.

“*Un’eredità complicata*”: come far emergere nel patrimonio culturale di una città quel lascito scomodo e spesso rimosso che risale all’esperienza coloniale italiana. Ne scrive **Federica Sossi**, presentando il podcast realizzato in un liceo artistico di Bergamo, con la partecipazione di Università, Associazioni e Fondazioni del territorio. La città è ricca di edifici che raccontano silenziosamente il suo passato; il lavoro di risignificazione li ricolloca nel vissuto cittadino per far risuonare quelle storie il più possibile, in modo che non si ripetano più.

Agnese Ghezzi ragiona su come e perché la scuola debba ripensare vocabolari e categorie interpretative ereditati da una tradizione eurocentrica e da un approccio identitario e nazionalistico. Le sue proposte di formazione per docenti sono fruibili in ogni ordine di scuola, a partire dalla primaria, e mostrano come utilizzare fonti visuali e fotografiche per far sì che la lezione di storia si trasformi in uno spazio di costruzione di competenze critiche più ampie, per condurre alla comprensione delle radici profonde delle discriminazioni e dei fenomeni migratori contemporanei.

EDITORIALE

Anche il contributo di **Giulia Gozzelino** ragiona sulla necessità e le possibilità di pratiche educative decoloniali volte a “*costruire in ogni nostra classe e aula scolastica un pluriverso, dove molte visioni del mondo convivono in orizzontalità*”. Non si tratta solo, scrive l’autrice, di cambiare i curricula scolastici o i contenuti delle singole discipline, ma anche le modalità di insegnamento e dunque la relazione educativa. A tal fine propone alcuni punti di partenza per la co-costruzione di una nuova prospettiva che, per quel che riguarda la storia insegnata, vanno dallo spostare il punto di vista eurocentrico all’includere le voci escluse come protagoniste e non solo come vittime; al ripensare i canoni studiando ad esempio la modernità europea insieme alla tratta atlantica, la colonialità del potere e la resistenza anticoloniale; all’utilizzo di metodologie dialogiche e corporee e al fare della storia uno strumento non solo di conoscenza del passato ma anche di trasformazione del presente.

Di *Resistenze in Cirenaica* (RiC), un laboratorio di memoria storica attivo a Bologna dal 2015, scrive **Mariana Califano** che ne ripercorre la nascita e la stagione di sperimentazione condotta con pratiche di cittadinanza attiva a partire dalla riflessione sul ruolo dell’odonomastica, perchè “*la nomenclatura delle strade influenza chi le abita o le attraversa*”, orienta i cittadini a livello identitario e rivela le narrazioni storiche che guidano il presente. La “*guerriglia odonomastica*” perciò “*rivendica e reinterpreta lo spazio pubblico come luogo di riflessione e resistenza storica*” promuovendo una conoscenza attiva del passato e la sua rilevanza nel presente.

Nella rubrica *Lecture* segnaliamo quattro libri: Miguel Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies* (a cura di Enrica Dondero); Boaventura de Sousa Santos, *Decolonizzare la storia. Oltre capitalismo, colonialismo e patriarcato* (a cura di Ernesto Perillo); Igiaba Scego, *La linea del colore* (a cura di Cristina Cocilovo); Beatrice Falcucci, *L'impero nei musei. Storie di collezioni coloniali italiane* (a cura di Mario Pilosu).

Le *Spigolature*, a cura di Enrica Dondero, propongono alcune pagine tratte da *Introduzione al postcolonialismo* di Robert J. C. Young.

In *Controcopertina*, Locandina di *Presente Imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, due giorni di incontri, tavole rotonde, rassegne video e performance a cura di Viviana Gravano e Giulia Grechi (Routes Agency), 27/28 novembre 2014, Casa della Memoria e della Storia, Via San Francesco di Sales, 5 - Roma. Grafica di Serena Scuccimarra.

Buona lettura!

INTERVISTA

INTERVISTA

INTERVISTA A MIGUEL MELLINO

A cura di Enrica Dondero e Saura Rabuiti

Proviamo innanzitutto a comprendere il significato (o i significati) del termine Postcolonialismo, un concetto complesso ed equivoco, come lei scrive nelle prime pagine del suo libro La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies. Quando uno sguardo postcoloniale si è fatto strada nell'osservare da altre prospettive il fenomeno coloniale e le lotte per la decolonizzazione? Qual è l'accezione più condivisa oggi del termine, quale l'oggetto di studio, quale periodo riguarda, quali discipline incrocia?

Sul significato del termine sono stati scritti diversi testi, soprattutto nel momento dell'irruzione di quello che si può chiamare la "critica postcoloniale", sulla traccia del lavoro di Gayatri Spivak, che tra l'altro è sicuramente una delle principali promotrici del termine. Deleuze e Guattari dicevano che la filosofia è invenzione di concetti. Concetti attraverso i quali rendere visibili i fenomeni sociali. Ebbene, si può dire che Spivak abbia inventato questo concetto. E non è un caso che si tratti di una donna non occidentale, non bianca e con un background importante in studi marxiani e in analisi decostruzioniste, applicati poi alla comprensione delle diverse forme della subalternità in un contesto coloniale, o postcoloniale se si vuole, come quello dell'India. Questo tentativo di combinare marxismo e post-strutturalismo, nell'analisi della modernità capitalistica occidentale nella sua espansione globale attraverso il colonialismo, è un elemento genealogico fondamentale per comprendere il significato del termine. Così come è quello che Cedric Robinson ha chiamato "la tradizione radicale nera", una costellazione di studi e prospettive nere, emerse dalla soggettivazione delle diverse popolazioni nere in Africa, Stati Uniti e Caraibi contro il colonialismo e la schiavitù, che ha poi notevolmente influenzato la formazione degli studi postcoloniali come campo di ricerca teorica e politica.

Tornando ai significati del termine, il dibattito fondamentale si è dato a cavallo degli anni '80 e '90, soprattutto nel mondo anglosassone, in una coincidenza non casuale con gli anni del crollo del muro di Berlino. Questo legame tra ascesa della critica postcoloniale e crollo del muro di Berlino meriterebbe forse, in senso genealogico, una riflessione più profonda di quelle che ci sono state. In ogni caso, il mio testo, come dite voi, proponeva un primo tentativo di fare i conti con i significati veicolati dal termine, che in quegli anni, all'inizio, spazzava un po' tutti. Un certo tipo di marxismo tradizionale, oggi direi "marxismo bianco o occidentale", interpretava allora questo vincolo della critica postcoloniale con il mondo post-comunista e con il neoliberalismo in ascesa a livello globale, in senso puramente negativo, come se essa non fosse che un altro prodotto tipico del post-modernismo, un'altra versione della critica e delegittimazione di ogni grande narrazione moderna, marxismo compreso. Anche se dentro la critica postcoloniale qualcosa di tutto questo c'è, e in ogni caso occorrerebbe vedere comunque in quali termini, va detto che in realtà ciò che lo stesso concetto di postcoloniale cercava di mettere in luce era un'altra cosa, e che

INTERVISTA

appariva in totale contrasto con la narrazione “della fine della storia” dominante nei primi anni del dopo crollo muro di Berlino: ciò che questo concetto cercava di riportare alla luce era proprio la centralità del colonialismo, ovvero della violenza coloniale e razziale occidentale, nella genesi del mondo moderno e quindi del comando capitalistico globale contemporaneo. Qui abbiamo una prima interpretazione del post: contrariamente a quanto può indurre una sua lettura “letterale”, come dico nel mio libro, il post di postcoloniale sta a indicare proprio l’opposto: la sopravvivenza del colonialismo, e cioè la violenza delle sue gerarchie sociali, culturali, razziali ed epistemiche, non semplicemente nelle strutture del sistema-mondo, come lo aveva chiamato Immanuel Wallerstein, bensì in tutti gli ambiti della cultura moderna, come ci ha mostrato in modo assai elegante Edward Said in *Orientalismo* (1978) e in *Cultura e Imperialismo* (1991). Enfatizzare in tutti gli ambiti della cultura moderna significa, forse soprattutto, anche nella sua produzione discorsiva nelle sfere della conoscenza e del sapere dominanti o egemoniche a livello istituzionale, che tendono a presentarsi invece sotto un’aura – e non uso a caso questo concetto di Walter Benjamin – di obiettività, distacco, scientificità e neutralità. Si pensi da questo punto di vista al concetto di “*violenza epistemica*”, proposto sempre da Gayatri Spivak, per barrare, per così dire, il campo discorsivo su cui si sono mosse tradizionalmente le discipline accademiche, soprattutto umanistiche. In definitiva, il post di postcoloniale si presenta come la fusione di tre prefissi: anti, neo e post. Condensa tutti e tre questi significati: “anticoloniale” in quanto critica del colonialismo, “neocoloniale” in quanto punta a richiamare l’attenzione sulla presenza del colonialismo nel nostro contemporaneo, oggi diremmo sulla “*colonialità del presente*”, per stare al noto concetto “decoloniale” di Anibal Quijano, e postcoloniale in quanto contiene in sé la necessità di pensare e identificare pratiche storiche e presenti di resistenza, rovesciamento e superamento della logica coloniale di dominio. In ogni caso, vorrei qui finire questa parte facendo una sorta di omaggio nel centenario della sua nascita a Frantz Fanon, autore di riferimento essenziale della critica postcoloniale, con una sua riflessione rimasta piuttosto attuale, quando guardiamo alla nostra congiuntura di guerra globale: il mondo in cui abitiamo, in ogni sua sfera ed espressione, è il frutto della “violenza coloniale”, del genocidio, della conquista, dell’espropriazione e dell’assoggettamento economico, sociale, culturale e razziale di buona parte delle popolazioni del globo. Questa “violenza coloniale”, come sottolinea Fanon, ma come aveva visto in modo molto efficace anche Marx, non è stata soltanto l’atto fondativo nell’ascesa del modo di produzione capitalistico come sistema di sfruttamento globale, ma è qualcosa che si è rinsaldata con la stessa logica di dominio capitalista. Non è qualcosa da ascrivere al passato. Colonialismo e capitalismo si sono saldati in un’unica razionalità di governo, il modo di produzione capitalistico si articola sempre a partire da logiche coloniali di dominio sin dalla sua genesi come modo di produzione globale. È in questo senso che dall’ottica postcoloniale, o anche decoloniale, si parla di “colonialità del presente”. Questo modo di guardare oggi il colonialismo, non come un semplice passaggio storico-cronologico, bensì come qualcosa di più strutturale, di costitutivo, nello sviluppo della stessa modernità capitalistica occidentale, è finito per rendersi indipendente dalla stessa matrice storica degli studi postcoloniali. Si tratta di una concezione oramai assai diffusa e che ci consente di vedere l’impatto profondo

INTERVISTA

che hanno avuto gli studi postcoloniali sia nella sfera accademica che in quella pubblica. Questa concezione viene riprodotta anche da studiosi che non si identificherebbero affatto con gli studi o con il campo della critica postcoloniale. E va bene così, perché un altro dei portati dello sguardo postcoloniale è quello secondo cui nel campo del sapere, delle scienze sociali, non vi può essere mai un consenso generalizzato nell'approccio alle questioni dibattute. Ogni analisi, ogni concezione è frutto di un posizionamento che, oltre che soggettivo è politico, cioè appare come il prodotto di una collocazione specifica nella trama di potere che organizza la lotta per le narrazioni e rappresentazioni all'interno di ogni spazio accademico, ma anche di ogni disciplina e del rapporto tra discipline nei diversi contesti locali e nazionali. Come enunciava Foucault, sulla traccia di Nietzsche e Weber, in una concezione del mondo che è al centro di *Orientalismo* di Said, “*il sapere non è fatto solo per conoscere, ma per prendere posizione*”.

È grazie agli studi postcoloniali che noi guardiamo al colonialismo non solo come a un fenomeno storico-politico-economico, ma anche per individuare le categorie cognitive che ha costruito.

Un passaggio fondativo degli studi postcoloniali, infatti, è avvenuto quando ci si è resi conto che la demarcazione tra ricco e povero corrisponde a quella tra bianco e nero; in altre parole, quando siamo diventati consapevoli che le nostre idee sul mondo sono basate su una visione distorta ed eurocentrica e che è determinante, più della realtà, la rappresentazione dell'altro, quindi l'immagine e lo stereotipo culturale. Quali sono, a suo parere, gli stereotipi di derivazione coloniale più diffusi nel pensiero comune che inficiano ancora oggi la visione dell'altro come soggetto?

Quando parliamo della colonialità delle nostre categorie cognitive, se così le volete chiamare, dobbiamo partire, ancora una volta, da quello che penso sia l'apporto epistemico o gnoseologico principale della critica postcoloniale: sulla traccia dell'opera di Said di cui abbiamo parlato, la premessa fondamentale che orienta una comprensione postcoloniale del presente è che anche la cultura europea – il sapere, l'arte, gli archivi o memorie storiche istituzionali ecc. – si è formata e plasmata nell'espansione coloniale. Said è molto chiaro su questo assunto: dobbiamo pensare insieme cultura e imperialismo, ovvero non si può pensare la cultura moderna europea senza il colonialismo-imperialismo e viceversa, non si può pensare il colonialismo-imperialismo senza la cultura moderna europea. Sta qui l'originalità, se così la vogliamo chiamare, della critica postcoloniale: nel cercare di mostrare che anche la cultura dei colonizzatori, e cioè la stessa storia delle società europee e soprattutto le rappresentazioni e narrazioni europee di quella storia, direi della propria identità in quanto società europee, è un prodotto del colonialismo. E tendo a sottolineare la parola anche, perché l'idea che le società non-occidentali fossero state plasmate dall'espansione coloniale e imperiale era un qualcosa di già acquisito. E tuttavia si tendeva a considerare, da una parte, la storia e la cultura delle società non-occidentali come un prodotto del loro incontro-scontro con il colonialismo, ma dall'altra, la storia e la cultura delle società europee venivano concepite come un qualcosa di autonomo, che poteva certamente prescindere da

INTERVISTA

quell'evenienza storica nei suoi schemi di autorappresentazione; come se la storia dell'Europa, della sua cultura e dei suoi saperi, fossero l'incarnazione di un movimento trascendentale, obiettivo, della storia. Qui sta secondo me la principale "rottura epistemologica", per riprendere il termine di Gaston Bachelard poi reso più popolare da Louis Althusser, introdotta dagli studi postcoloniali. Non si può pensare la storia e la cultura moderna delle società europee indipendentemente dal loro rapporto con le colonie. Metropoli e colonie rappresentano un continuum storico indissolubile, come a dire che non puoi pensare la storia del Regno Unito o della Francia, ma anche dell'Italia e degli altri paesi europei, senza l'espansione coloniale, senza gli effetti economici, culturali, epistemici, direi anche ontologici, del dominio coloniale. Il colonialismo ha inficiato, per così dire, la presunta purezza espressiva, artistica, cognitiva, anche scientifica se pensiamo alla lunga storia del razzismo scientifico, ovvero culturale in senso lato del pensiero moderno europeo. Ancora una volta, Said è stato su questo categorico: l'orientalismo fa parte del linguaggio moderno, non sta soltanto nella testa degli orientalisti. È qualcosa di ben più oggettivo.

Passiamo alla seconda parte della domanda; il vostro riferimento è chiaramente a Fanon: egli ci ricorda che nei contesti coloniali il marxismo deve essere sempre "disteso", parola che va pensata con cura, poiché ricchezza e povertà coincidono troppo con la bianchezza o non-bianchezza dei soggetti. L'ingiunzione sta nelle prime pagine de *I dannati della terra*, nel suo unico riferimento a Marx, e detto di passaggio è qualcosa su cui si dovrebbero soffermare di più molti marxisti che cercano di fare di Fanon semplicemente un marxista eterodosso. Fanon è molto di più, e questo limite razziale che ha posto al marxismo non è da poco. Terrei a precisare che, se vogliamo lavorare dall'interno dello sguardo postcoloniale, per come io lo vedo, non sarebbe del tutto efficace parlare di rappresentazioni "distorte" dell'altro, a causa di quanto dicevamo prima sull'impossibilità di un consenso generalizzato riguardo alle questioni di interpretazione del mondo sociale. "Distorto" presuppone una "distorsione" rispetto a una rappresentazione obiettivamente vera, ovvero non distorta rispetto al reale. Ebbene, il presupposto da cui muovono gli studi postcoloniali, sempre a partire da Said, è che non esistono rappresentazioni obiettive, bensì sono tutte il prodotto di un interesse, di un posizionamento, che può essere consapevole o anche inconscio. Riprendendo Nietzsche, ma in realtà anche Marx o Freud, quelli che Ricoeur ha chiamato i maestri dell'ermeneutica del sospetto, e io direi più in generale riprendendo la logica stessa del fare scienza nel campo delle scienze sociali, se così lo vogliamo dire, non vi possono mai essere rappresentazioni o narrazioni di fatti e fenomeni che siano disinteressate. Nel campo delle scienze sociali, come nel mondo politico in generale, e qui tornano anche centrali le considerazioni di Gramsci sull'egemonia culturale e sulla frammentazione costitutiva del senso comune, non vi è mai una verità obiettiva ma una lotta fra diverse interpretazioni o concezioni del mondo. Il che non vuol dire che queste rappresentazioni non debbano poi essere fondate su un procedimento rigoroso di costruzione del proprio discorso. Non possono essere una semplice opinione sul mondo. Per quanto riguarda gli stereotipi o le rappresentazioni di derivazione coloniale presenti oggi nel senso comune dominante, più che farne un elenco, direi come prima cosa che, ai fini di una migliore loro identificazione, occorre concepirle subito come rappresentazioni, narrazioni o concezioni "razziste" dell'al-

INTERVISTA

tro, partendo da un presupposto molto semplice: chiedendoci se tale rappresentazione, narrazione, concezione o anche politica istituzionale favorisce tutti i gruppi sociali allo stesso modo, e cioè è guidata da un principio egualitario, o se invece sono portatrici di una visione gerarchica dell'umanità, delle culture, dei gruppi o dei soggetti che abitano il globo. Laddove i discorsi riproducono una concezione gerarchica dell'umanità, una sua scomposizione differenziale in termini di valore, ma soprattutto riguardo ai diritti e all'accesso alle risorse materiali, simboliche e cognitive, non fanno che riprodurre la colonialità del potere capitalistico, come direbbe Anibal Quijano.

Nel periodo in cui l'Europa ha imposto il suo dominio coloniale ha tentato di giustificare la sua azione di occupazione e sfruttamento territoriale e la sua ingerenza politica attribuendosi un ruolo di civilizzazione e di modernizzazione delle comunità e delle strutture locali.

Il postcolonialismo ha messo in discussione tale lettura fino a rovesciare la prospettiva del rapporto fra Occidente e Terzo mondo, almeno dal punto di vista economico: l'Occidente è una creazione del Terzo Mondo. Può illustrarci questa interpretazione data dalla critica postcoloniale?

Mi pare che molto di quanto abbiamo detto prima possa essere ripreso per cominciare a rispondere alla domanda. Aggiungerei semplicemente quanto ci hanno trasmesso, in modo specifico al riguardo, le opere di Fanon e di Said, che poi ogni prospettiva o autore postcoloniale ha in qualche modo rielaborato in diversi ambiti e secondo diversi criteri. Fanon, sempre ne *I dannati della terra*, ricordava che l'Europa è una creazione del Terzo mondo in senso prima di tutto materiale. Sulla traccia di Marx e di tutta la letteratura marxiana sull'imperialismo da Lenin fino agli anni '50, anche se ne *I dannati* non vengono quasi citati studi o autori particolari – e ricordiamo di passaggio che Fanon costruiva i suoi testi come dei patchwork, ovvero riprendendo assunti e aforismi di altri autori e prospettive per rielaborarli poi all'interno della sua visione del mondo – Fanon riaffermava questo assunto in modo diretto: senza l'espansione coloniale e senza la schiavitù, non vi sarebbe stata alcuna rivoluzione industriale in Europa. L'Europa, l'Occidente sono quello che sono, e hanno potuto narrarsi come un soggetto storico diverso e superiore a tutti gli altri, quasi come il nucleo di una sorta di “teologia politica”, grazie alla ricchezza ottenuta attraverso lo sfruttamento economico coloniale e schiavistico dei territori non europei. Ma Fanon aggiunge qualcosa di più al ragionamento tradizionale di Marx e del marxismo classico. Qui l'epilogo de *I dannati* resta una delle sue parti più attuali e formidabili. L'Europa, in particolare l'umanesimo europeo, ha preteso di costituirsi anche come il centro di un'avventura spirituale universale, si potrebbe dire, come lo stesso nome dell'uomo. E tuttavia, ci chiede Fanon nella sua celebre ingiunzione, occorre “*abbandonare l'Europa perché essa non smette di massacrare l'uomo dovunque l'incontra*”. Questo sadismo criminale storico dell'Europa, direi della cultura europea moderna, illustrato da Fanon mostra in modo chiaro la radice razziale della concezione di uomo alla base dell'umanesimo e della cultura europea. L'Europa è dunque un prodotto del Terzo mondo anche in questo senso, potremmo dire “simbolico” o anche “epistemico”. L'umanesimo europeo, da questo punto

INTERVISTA

di vista, riprendendo Aimé Césaire nel suo *Discorso sul colonialismo*, maestro di Fanon, è mosso da un sistema di rappresentazioni “compromesso”, e cioè minato alla base da una concezione razziale dell’umanità, per cui non tutti gli esseri umani sono umani allo stesso modo. Questa parte del testo di Fanon verrà ulteriormente sviluppata dall’opera di Said, che concentrerà la sua attenzione proprio sulla colonialità dei “sistemi di conoscenza” della cultura moderna europea, gettando in questo modo le regole discorsive per lo sviluppo del campo di studi postcoloniali prima, e decoloniali poi. Ma una delle migliori interpreti di Fanon, poco citata in Italia, è stata sicuramente la femminista caraibica Sylvia Wynter, che nei suoi scritti più noti invitava a riscoprire o svelare l’umano dopo la concezione (razziale e patriarcale) di uomo dell’umanesimo europeo. Mi sembra importante riportare il pensiero di S. Wynter, perché è sicuramente con Fanon che si pone per la prima volta la questione “dell’umano” (e non semplicemente dell’uomo) nel campo della filosofia politica moderna.

Secondo i suoi studi, la prospettiva postcoloniale considera come indivisibile la storia nazionale delle metropoli europee da quella delle loro colonie o dal mondo coloniale. In questo senso, il colonialismo non è un semplice passaggio storico-cronologico, ma un dispositivo di governo centrale della costruzione dell’Occidente.

Quali dispositivi, sperimentati in ambito coloniale, sono stati poi applicati al controllo del lavoro, della popolazione, delle dinamiche sociali?

Esistono molti lavori che affrontano l’argomento secondo cui le colonie sono state un laboratorio del governo moderno delle popolazioni. Questi lavori ci invitano a pensare la modernità in senso inverso al senso comune occidentale: come un movimento dalle colonie verso il centro e non viceversa, come invece si tende a pensarlo. Si pensi, per esempio, alla razza e al razzismo, come dispositivo di governo e di controllo del lavoro. La categoria di razza, come diversi autori ci ricordano, è un’invenzione non solo moderna, ma anche occidentale. Aggiungerei che non è solo moderna e occidentale, ma che è nata anche nelle colonie, benché la sua genealogia possa, come mostra Cedric Robinson, essere crocevia fondamentale anche nel Medioevo europeo e in altre circostanze storiche precedenti all’espansione coloniale moderna. Si pensi alla distinzione nella Grecia antica tra civile e barbaro, al dominio patriarcale su cui andrà innestandosi il mondo antico e medioevale europeo, senza sottovalutare qui le radici, nelle grandi civiltà agrarie afro-asiatico-mediterranee, dello stesso ordinamento sociale patriarcale, alla simbologia negativa del nero trasmessa dal cristianesimo, all’antisemitismo medievale, alla conquista inglese dell’Irlanda, ecc. In questo senso, la radice del concetto di razza si può dire rizomorfa, ha diverse matrici, storiche e geografiche, che però l’espansione coloniale moderna attiverà in un modo unico e distinto, vale a dire singolare. Mi preme dire però che il concetto di razza moderno non è nato descrivendo una precisa linea del colore, ma si caricherà di questi significati fenotipici dalla schiavitù transatlantica in poi. Questo per dire che la nozione di razza non passa necessariamente attraverso la linea del colore, benché la schiavitù razziale moderna sia un momento chiave nella sua definizione. Anche la disciplina del lavoro mo-

INTERVISTA

dero di fabbrica ha avuto nella nave negriera e nella schiavitù della piantagione un suo importante antecedente genealogico. Per tornare alla domanda, si può dire, nei termini di Achille Mbembe, che questo intreccio tra sovranità moderna europea e razza, come dispositivo biopolitico e necropolitico di produzione di popolazioni e territori, avviene nel mondo moderno, nell'espansione coloniale e più precisamente nelle colonie, per poi divenire una componente costitutiva dello stesso esercizio del comando capitalistico e del suo algoritmo essenziale, la produzione di valore. Da questo punto di vista, come ben vide Aimé Césaire, ma non solo, anche il nazismo può essere considerato come un rientro del colonialismo in Europa. Potrei completare la domanda, ricordando che fenomeni come la carta d'identità, il campo di concentramento, il bombardamento delle popolazioni civili, la mitragliatrice, e più in generale la tecnologia militare di distruzione di massa, le tecniche contro-insurrezionali usate dalle polizie di mezzo mondo, così come i dispositivi di controllo e repressione di quello che è stato chiamato il "capitalismo della sorveglianza", e che hanno per esempio nell'occupazione coloniale israeliana della Palestina uno dei suoi punti generativi più importanti, sono stati "testati" prima nelle colonie o ex-colonie e poi riutilizzati altrove. È stata la naturalizzazione della scomposizione gerarchica dell'umanità prodotta e alimentata dal colonialismo a favorire questo processo di "retroazione del colonialismo", come lo ha chiamato Foucault in *Bisogna difendere la società* (1978), sugli stessi spazi metropolitani europei.

Il possesso della terra è stato componente centrale del colonialismo passato, ma lo è anche di quello presente (estrattivismo, land grabbing, terre rare...) con effetti devastanti sulle popolazioni, spesso un vero e proprio ecocidio. La restituzione delle terre è diventata un obiettivo centrale per alcuni movimenti che lottano contro il neocolonialismo globale all'interno di un progetto teso a dare voce ai gruppi subalterni, perché possano rivendicare il loro spazio al centro dei processi decisionali.

Ci può illustrare queste dinamiche attraverso qualche specifico caso?

I casi di lotta contro il *land grabbing* e l'estrattivismo sono numerosi in tutto il mondo, in Brasile la lotta dei Sem Terra è tra le più note, ma anche le lotte dei movimenti indigeni in Messico, Bolivia, Colombia e Guatemala hanno una dimensione importante, così come la lotta dei Mapuche in Argentina e Cile, ecc. Direi che alle lotte tradizionali per la restituzione delle terre, si sono aggiunte le lotte di resistenza all'espansione dell'estrattivismo agricolo e minerario, che da anni sta generando violenti e continui processi di accumulazione originaria. Da questo punto di vista, è da notare che il capitalismo delle piattaforme, o il capitalismo digitale, così come l'industria bellica e più in generale il capitalismo dell'hi-tech o della transizione energetica, hanno nell'estrattivismo ambientale uno dei punti nevralgici della loro infrastruttura materiale. La nuova politica imperiale di Trump appare su questo punto del tutto sintomatica, poiché è anche improntata all'accaparramento di terre rare e all'imposizione globale di un certo colonialismo digitale, fondato sull'esportazione coatta, mediante la minaccia di ritorsioni commerciali, dell'infrastruttura tecnologica delle grandi

INTERVISTA

corporation hi-tech americane, Google, Facebook, Amazon, Apple, Microsoft, ecc. Non a caso, e non solo per questo, i cosiddetti tecno-reazionari si mostrano sempre più alleati di Trump. Come in passato, dunque, la colonialità del potere resta centrale nell'infrastruttura materiale del modo di accumulazione capitalistico, anche dell'attuale capitalismo finanziario, e questo attraverso dinamiche che non sono soltanto legate all'estrattivismo ambientale. Si pensi, per esempio, ai diversi territori coloniali d'oltremare, ancora oggi colonie o semi-colonie, europee o americane, che sono divenuti paradisi fiscali e finanziari, oppure importanti laboratori per lo sviluppo della tecnologia militare, anche nucleare. Ma oggi la spia per osservare questo legame storico tra colonialismo, appropriazione di terre indigene, razzismo, sterminio, imperialismo occidentale è sicuramente rappresentata dal tentativo genocida di Israele nei confronti del popolo palestinese. Israele, se guardato a partire dal concetto di colonialismo d'insediamento, ci dice molto sulle dinamiche inerenti a questi processi, e cioè del legame di "intimità storica", per usare qui una un'espressione di Lisa Lowe, tra occupazione coloniale occidentale, appropriazione delle terre e cancellazione dell'esistenza materiale e culturale indigena. Per questo, la lotta del popolo palestinese contro il progetto genocida dello stato ebraico appare assolutamente centrale, poiché è storicamente al centro della colonialità del potere capitalistico globale su cui si è fondato il dominio occidentale sul resto del globo. E come tale oggi, e lo abbiamo visto nelle formidabili manifestazioni e ondate di scioperi in Italia e in Europa per la Palestina, può fungere da nucleo sia di un nuovo ciclo di lotte sia di un nuovo internazionalismo, che finalmente ponga al centro della sua articolazione la necessità di smantellare le strutture coloniali-razziali su cui continua a fondarsi il modo di accumulazione capitalistico.

Epistemologie del sud: spesso i saperi popolari e i modi di vita alternativi maturati nelle comunità locali sono considerati inferiori di fronte a logiche e a strutture di pensiero di stampo occidentale. Come possiamo affrontare questa ingiustizia cognitiva con le nostre classi? Quali saperi popolari, ma anche quali consapevolezze acquisite dalle lotte di resistenza possono offrire contributi significativi sia per la comprensione del mondo da parte dei nostri studenti e delle nostre studentesse, sia per sensibilizzare a forme di attivismo?

Quelle che noi chiamiamo in modo convenzionale "epistemologie del Sud", per stare al concetto promosso dagli studi decoloniali, o anche "saperi locali" o semplicemente "altri", non solo sono state considerate inferiori dalla cultura occidentale, ma sono state anche uno dei bersagli fondamentali della violenza coloniale. Il genocidio in corso in Palestina sta mostrando in modo evidente la natura integrale dell'espropriazione coloniale, la sua dimensione "atmosferica", per dirla ancora con Fanon, materiale e culturale, politica e ontologica, allo stesso tempo. In effetti, quello che i decoloniali chiamano "epistemicidio", per riferirsi all'eliminazione dei saperi indigeni che ha accompagnato il dominio occidentale dei territori non-europei, è stato un elemento costitutivo dell'espansione coloniale occidentale. Il motivo è semplice: si trattava per lo più di epistemologie radicate in forme di vita "comunitarie", egalarie e caratterizzate dal possesso collettivo della terra, vale a dire

INTERVISTA

non improntate all'individualismo proprietario, all'utilitarismo e al razionalismo astratto promosso dalla logica capitalistica e coloniale occidentale, depositarie dunque di un'altra concezione dell'umano e di un altro tipo di rapporto sia tra gli individui, sia tra le culture e i generi con la natura e il territorio. Senza idealizzare affatto il passato di queste forme di vita non-occidentali, che andrebbero valutate caso per caso, si può certo affermare che la conquista e colonizzazione di questi gruppi e territori comportava la cancellazione delle loro culture come pratica necessaria all'appropriazione delle loro terre. Basti pensare alla filosofia politica di Locke, improntata in buona parte a giustificare la colonizzazione e appropriazione dei territori indigeni dell'America, poiché in mano a gruppi e soggetti, i nativi, inadatti e incapaci a gestirle in senso "civile", ovvero capitalistico e occidentale. Il recente sequestro di Maduro e l'occupazione neocoloniale del Venezuela da parte di Trump, con lo scopo esplicito di riportare le risorse petrolifere del paese sotto il controllo delle grandi corporazioni transnazionali europee e americane, possono essere letti anche in questa chiave. In questo senso, come mostrato da diversi studiosi – mi viene in mente il testo di Brenna Bhandar, *Colonial Lives of Property. Law, Land and Racial Regimes of Ownership* (2018) – appare difficile pensare alla costituzione del diritto proprietario moderno in Occidente indipendentemente dalle narrazioni coloniali-razziali di spossessamento delle popolazioni extra-europee. E tuttavia, va ricordato che anche ciò che possiamo chiamare il processo di "colonizzazione o civilizzazione interna dell'Europa", ovvero delle plebi e classi popolari europee, a partire dal '500 in poi, all'alba della formazione del modo di produzione capitalistico e in un momento chiave per la formazione degli stati-nazione moderni, ha avuto nel tentativo di distruzione dei saperi locali e delle culture popolari uno dei suoi punti nodali. Su questo argomento, pensare al lavoro della cosiddetta "storia delle mentalità" della scuola francese delle "Annales", all'opera di Carlo Ginzburg in Italia, ma anche al lavoro di Ernesto De Martino sulle culture popolari meridionali è importante per affrontare questo discorso. Si può completare il ragionamento per quanto riguarda il processo di colonizzazione interno all'Europa – e che dal punto di vista decoloniale o postcoloniale deve essere pensato come uno degli effetti di retroazione sul continente dell'espansione coloniale globale europea – ricordando il lavoro di Michail Bachtin *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), ma soprattutto quello di Silvia Federici in *Calibano e la Strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004). Già dal titolo, Federici mostra come questo processo coloniale di distruzione dei saperi popolari, che in Europa ha avuto come principale bersaglio proprio le donne in quanto soggetti fondamentali di questi saperi (incentrati soprattutto sulla cura e sulla medicina), si sia svolto contemporaneamente in Europa e nelle colonie nel momento stesso della nascita del capitalismo come modo di accumulazione globale. L'espropriazione materiale e culturale di Caliban, dei colonizzati del mondo extra-europeo, e cioè l'appropriazione europea delle terre native e la cancellazione della soggettività indigena, ha avuto come corrispettivo in Europa, secondo Federici, non solo il processo materiale di accumulazione originaria che diede la nascita al capitalismo, come ben descritto da Karl Marx ne *Il Capitale*, ma anche la "caccia alle streghe", intesa come una razionalizzazione patriarcale di un obiettivo ben preciso: la distruzione dei saperi indigeni delle classi popolari onde renderle meno autonome e più alienate rispetto alle loro

INTERVISTA

forme di produzione e riproduzione tradizionali. In ogni caso, dobbiamo tener sempre presente che in diverse zone del mondo queste “epistemologie comunitarie o subalterne” non sono sparite con la colonizzazione, ma spesso sono rimaste vive nella pratica quotidiana e nella memoria di buona parte delle culture indigene e popolari, che hanno poi saputo ricostituire e reintegrarle, in un modo diverso, come dispositivi vitali di sopravvivenza e resistenza al dominio coloniale e capitalistico. È quanto mostrano diversi studi divenuti oramai classici, da *L'infrapolitica dei senza potere* (2024, ed. or. 1985) di James C. Scott, agli studi antropologici sul millenarismo nel Terzo mondo, per esempio, (penso qui a Marshall Sahlins e Peter Worsley), ma più in generale all'intero archivio dell'antropologia culturale come scienza, il quale nonostante la sua colonialità costitutiva, può essere considerato come un notevole tentativo di conferire senso, valore e razionalità alle forme di vita “altre”. Qui è quasi d'obbligo citare uno dei lavori antropologici recenti più suggestivi su questo argomento: *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità* di David Graeber e David Wengrow (2023). Mi preme però sottolineare anche altri testi meno associati alla questione strettamente epistemologica, ma che possono essere altrettanto utili nella ricerca di un approccio altro a tale argomento. Penso qui, per esempio, a *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco* (2015; ed. or. 1938) di Cyril L. R. James, che propone un'analisi davvero suggestiva delle modalità attraverso cui il Voodoo è venuto a configurarsi nel mondo culturale degli schiavi in Haiti come un complesso di pratiche rituali e religiose di resistenza al dominio bianco e coloniale; al formidabile lavoro di Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *I ribelli dell'Atlantico* (2018; ed. or. 2004), o anche al monumentale tentativo di Cedric Robinson, in *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera* (2023), di mettere in luce una dimensione storica alternativa o antagonista (comunitaria, antirazzista, anticapitalista, anti-individualista, anti-materialista) delle culture africano-americane. Mi sembra chiaro, dunque, che ogni processo di reale decolonizzazione, sia dei soggetti subalterni che delle nostre forme di sapere e di conoscenza, debba avere al centro la lotta per il riconoscimento dell'esistenza di un “pluralismo cognitivo”, ovvero dell'esistenza di “epistemologie altre”. Queste “epistemologie altre” possono costituire dei repertori storici e strategici per la costruzione di un nuovo “comune” umano o universale, per la sperimentazione di “altri modi” di stare nel mondo. Questa rivendicazione del valore in senso egualitario delle “epistemologie del Sud” è stata un elemento chiave delle lotte dei movimenti indigeni in America latina, soprattutto in Bolivia e in Ecuador. Come sappiamo, in questi casi, tale rivendicazione è stata iscritta nelle nuove e recenti Costituzioni dei due paesi. Possiamo chiudere ricordando che il lavoro di autori come Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax Utxiwa: On Practices and Discourses on Decolonization* (2011); Rita Laura Segato, *La critica de la colonialidad en Ocho Ensayos Y una antropología por demanda* (2008) e *La guerra contro le donne* (2022); Arturo Escobar, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (2018); Enrique Dussel, *L'occultamento dell'“altro”. All'origine del mito della modernità* (1993) e *Postmodernità e transmodernità. Sulla filosofia di Gianni Vattimo* (2021); Walter D. Mignolo e Catherine E. Walsh, *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi* (2024); Eduardo Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2020) e *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove. Quattro*

INTERVISTA

lezioni tenute presso il *Department of Social Anthropology, Cambridge University* (febbraio-marzo 1998) (2019); ma anche l'intero archivio dei Subaltern Studies indiani, dei Black Studies e degli African Studies e più in generale di alcuni sviluppi di quella che possiamo chiamare oggi la filosofia politica nera contemporanea (Sylvia Wynter, Valentin Mudimbe, Achille Mbembe, Saidiya Hartman, Katherine McKittrick, Felwine Sarr, Nadia Kisukidi e altri) possono esserci di grande utilità per decolonizzare i nostri approcci a questo argomento.

Alla svolta del nuovo millennio, lo sguardo postcoloniale si è saldato con quello dei movimenti no-global. Un altro mondo è possibile, si diceva: aspettative che, almeno in parte, sono andate deluse. Gli studi postcoloniali più recenti, come lei testimonia nel suo libro, aprono a una rinnovata sensibilità per un cosmopolitismo che si iscriva ancora nell'affannosa ricerca della dimensione umana della storia. Oggi, si tratta di scegliere tra senso dell'umano e barbarie. Lo scriveva Robert Young e anche lei lo ribadisce nel suo libro: "La civiltà non è un dono, è una conquista – una fragile conquista, che ha un continuo bisogno di essere consolidata e difesa dagli assediati, interni ed esterni" (p. 219).

Come, a suo parere, si può configurare, oggi, in questo riesplodere dei nazionalismi, un cosmopolitismo dal volto umano?

Ancora una volta, mi pare che il movimento transnazionale per la Palestina ci sta dando potenti indicazioni di metodo su come pensare un nuovo cosmopolitismo o internazionalismo, se si vuole, dal volto umano. Nulla è però scontato e molto dipenderà dal dialogo e dalla traduzione politica che ogni istanza locale saprà tessere dopo-Gaza. Propongo questa espressione-concetto consapevolmente, allo scopo di sottolineare, come d'altronde una parte importante del mondo accademico e politico globale sta facendo, la dimensione di spartiacque, di limite stesso del nostro pensiero, del genocidio in corso nei territori palestinesi. Come ogni genocidio, Gaza deve segnare un punto di arrivo, di non ritorno, dei nostri immaginari politici e culturali. Mi piace ricordare qui uno dei più noti aforismi di Adorno: "*Dopo Auschwitz, non è possibile nemmeno scrivere una poesia*". Penso debba valere lo stesso per Gaza, altrimenti vorrà dire che non abbiamo imparato nulla da Auschwitz, e che continuiamo a restare intrappolati in ciò che lo psicoanalista Jacques Lacan chiamava "*il discorso del padrone*". Gaza rimanda ad Auschwitz in molti modi, e riporta al pettine molti nodi irrisolti della modernità capitalistica e coloniale occidentale. Il dopo Gaza deve necessariamente trascendere Gaza stessa, avere una portata globale, come l'esperienza della Sumud Flotilla ha lasciato intravedere. A partire dal lavoro di Sylvia Wynter, possiamo interpretare questo movimento globale di solidarietà con Gaza come una nuova traccia dell'arrivo "*dell'umano dopo l'uomo*". Era questo anche il desiderio immanente nell'opera di Fanon, punto di riferimento costante negli scritti di Sylvia Wynter: ripensare l'umano al di fuori della tara coloniale-razziale dell'umanesimo occidentale e del suo architrave culturale, una certa narrazione o immaginazione storica incentrata sul concetto occidentale di uomo, inteso come misura (bianca) di ogni forma di umanità. Spero che si possa cristallizzare in

INTERVISTA

questo senso, pur ribadendo la pesante ipoteca coloniale che pesa sullo stesso concetto di “umanità”. Attorno ai diversi movimenti globali per la Palestina vi è un notevole fermento in questo senso. Una cosa però la dobbiamo dire, al di là dell’aspetto letterale o meno dell’enunciazione di Robert Young. Proprio a causa di questo monopolio occidentale della definizione dell’umano, starei attento a parlare di “civiltà” come dono, senza ulteriori precisazioni o in una prospettiva decontestualizzata. Uso un’espressione logora, ma che mi pare venire al caso per intenderci meglio: civiltà è un concetto altamente tossico. Come direbbe Césaire, è un concetto “*compromesso*”. È evidente che questo concetto è stato colonizzato, all’interno di una lunga storia di dominio e violenza coloniale, da un’accezione o da un linguaggio, Said direbbe “*orientalista*”, che lo rende sinonimo di “civiltà occidentale”. Lo stesso concetto di civiltà o di civilizzazione dell’Illuminismo, nei suoi usi, non si può dire non risenta di una sua colonialità. “Civiltà o barbarie”, lo ricordiamo, era uno dei discorsi di giustificazione dell’espansione coloniale, degli stermini e dei genocidi coloniali attorno cui sono nati diversi tra i nuovi stati post-coloniali nelle Americhe. Anche il nazifascismo si pose, come i movimenti neofascisti contemporanei, come baluardo o difesa di una presunta idea di civiltà e di civilizzazione. Questa connotazione è chiaramente diversa dal suo significato tecnico, se così lo vogliamo chiamare. Tecnicamente, infatti, in senso antropologico, civilizzazione significa semplicemente incivilimento, ovvero sta ad indicare il passaggio dalla condizione animale a quella umana, il dotarsi di regole e istituzioni, così come di una dimensione eminentemente simbolica, create dalla stessa specie umana per la propria riproduzione, autogoverno e sopravvivenza. Claude Lévi-Strauss vedeva il grado zero dell’incivilimento, se così lo vogliamo chiamare, nel divieto dell’incesto, inteso come matrice originaria di ogni regola culturale. Ma il concetto di civiltà può anche servire per descrivere in modo neutro società più articolate – caratterizzate dalla presenza di diverse forme di disuguaglianza, di status, di classe e di genere e di diverse forme di organizzazione politica statale – rispetto a quelle cosiddette “primitive” o “senza stato” studiate in passato dagli antropologi. E tuttavia nell’ordine del discorso dominante, come stiamo cercando di dire, almeno in Europa e negli Stati Uniti, significanti come civiltà, civilizzazione e civile vengono spesso associati a tutt’altro significato. Soprattutto in una congiuntura politica come quella attuale, caratterizzata da una violenta contro-offensiva imperiale bianca e occidentale, promossa dalle ultradestre globali, ma ovviamente non solo, come risposta alla fine evidente dell’egemonia europea cominciata più di cinquecento anni fa con la conquista dell’America. Si pensi in questo senso anche al recente documento di sicurezza nazionale lanciato dal governo degli Stati Uniti, una dichiarazione di “guerra culturale totale” orientata alla restaurazione di un potere occidentale bianco, coloniale e patriarcale, un potere eroso negli ultimi decenni dall’emergere dei movimenti anticoloniali, dalle lotte antirazziste dei migranti e in generale delle popolazioni non-bianche, dalla diffusione del femminismo, anche nero ed intersezionale, e degli stili di vita contro-culturali tanto al livello micro-politico della vita quotidiana quanto nei luoghi chiave della produzione culturale, del sapere e della conoscenza, ma messo definitivamente in discussione dall’ascesa inarrestabile del multipolarismo come nuova condizione sistemico-strutturale globale. Da questo punto di vista, non è difficile considerare le ultradestre occidentali come il sintomo

INTERVISTA

di ciò che può essere chiamato un “*panico morale bianco*”, per riprendere nel nostro contesto il noto concetto di Stanley Cohen (vedi il suo *Folk Devils and Moral Panics*, 1972). Un panico morale bianco generato anche dall’assimilazione paranoica in senso demografico di una propria fine come “razza”, dall’ossessione di una grande sostituzione etnico-razziale in corso negli Stati Uniti e nelle società europee, e che ha fatto di Israele, non a caso, un avamposto fondamentale della difesa della storia della civiltà occidentale. In questo quadro globale, Israele non è più mezzo dell’Occidente ma una specie di frontiera interna, un modello e un fine. È chiaro, come viene spesso notato, che cedere su Israele significa per le élites occidentali fare i conti con sé stesse, ovvero, per riprendere ancora in un altro contesto il *Discorso sul colonialismo* (1955) di Aimé Césaire, “*portare anche l’Europa sul banco degli imputati*”. Da qui la ricomparsa nei paesi occidentali di politiche di governo improntate alla persecuzione, espulsione, segregazione e re-immigrazione dei segmenti non-bianchi e anche non-cristiani delle proprie popolazioni. Stando alle suggestioni di Enzo Traverso, è anche in questo senso che possiamo parlare dei movimenti dell’ultradestra globale come dei “post-fascismi”. Per tutto questo, vorrei ribadire che la lotta dei palestinesi, così come il movimento di solidarietà globale nei confronti della Palestina, vengono ad assumere oggi una rilevanza fondamentale per l’articolazione di un nuovo cosmopolitismo o internazionalismo, che possiamo chiamare anche decoloniale.

CONTRIBUTI

CONTRIBUTI

IL PRESENTE COLONIALE

Valerio Bini

Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali, Università degli Studi di Milano

Keywords: *colonialismo, neocolonialismo, decolonizzazione*

Abstract

Una delle posizioni più diffuse all'interno del dibattito pubblico sul colonialismo riconduce i crimini della colonizzazione a un passato che è opportuno analizzare, ma che non ha relazione con il presente. L'articolo contesta questa posizione, osservando come e perché la categoria del "coloniale" debba essere discussa oggi e quanto sia necessario e attuale il processo di decolonizzazione. Per farlo si concentra sul concetto di "neocolonialismo", testandone l'utilità nell'interpretazione delle relazioni contemporanee tra Stati europei ed ex-colonie.

1. Introduzione

Il 26 luglio 2007, l'allora presidente francese Nicolas Sarkozy, all'Università di Dakar, tenne un famoso discorso¹ sui rapporti tra Francia e Africa che suscitò molte polemiche e persino un paio di libri di risposte africane (*L'Afrique répond à Sarkozy*²; *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*³). In uno dei passaggi più contestati, Sarkozy riconosceva i crimini della schiavitù e della colonizzazione, ma invitava a superare questo passato, perché "nessuno può chiedere ai figli di pentirsi delle colpe dei padri". Questa argomentazione è stata poi ripresa con un tono diverso anche dall'attuale presidente, Emmanuel Macron, nel 2017, a Ouagadougou, quando si è riferito a questi fatti come a un "passato che deve passare" ("un passé qui doit passer"⁴). Abbiamo scelto di partire da questi discorsi, non tanto perché ci interessi discutere delle posizioni della Francia nei confronti del continente africano, quanto perché rappresentano una posizione molto diffusa al giorno d'oggi: i crimini della colonizzazione sono riconosciuti, ma in qualche modo relegati a un trascorso che riguarda più gli storici che l'attualità, venendo così neutralizzati. In questo breve articolo proviamo a contestare questa posizione, osservando come e perché la categoria del "coloniale" debba essere discussa oggi e quanto sia necessario e attuale il processo di decolonizzazione.

Il punto di partenza del nostro ragionamento è che il colonialismo non può essere considerato come un fatto che accade, lascia qualche conseguenza, e poi può essere "superato".

1 *Discorso di Nicolas Sarkozy all'Università Cheikh-Anta-Diop di Dakar*, 26 luglio 2007.

2 Gassama Makhily (2008), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey.

3 Ba Konaré Adame (2009), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, La Découverte.

4 *Discorso di Emmanuel Macron all'Università di Ouagadougou*, 28 novembre 2017.

CONTRIBUTI

Il colonialismo è un insieme di relazioni tra esseri umani e non umani che ha plasmato la società occidentale e quella delle regioni colonizzate. Il colonialismo non è stato un accidente, un errore di percorso, ma un passaggio necessario per la creazione del capitalismo moderno che, ci ricorda Jason Moore⁵, per funzionare ha costantemente bisogno, anche oggi, di accedere a risorse e forza lavoro “a buon mercato” (l’inglese *cheap* rende meglio il senso di svalorizzazione che comporta il processo). Il processo non è solo materiale e investe la costruzione stessa dell’identità europea, razionale e civile, per contrasto rispetto a quella irrazionale e oscura delle popolazioni colonizzate: “*l’Altro dalla pelle scura dell’Illuminismo europeo* – scrivono Toni Negri e Michael Hardt in *Impero*⁶ – è un punto nevralgico della sua fondazione, così come la relazione produttiva con il «continente nero» è funzionale alla fondazione economica degli stati-nazione europei”. Non solo l’economia, ma la cultura europea in generale si è costruita dentro e attraverso il progetto coloniale che dunque non può essere semplicemente fatto “passare”.

Specularmente, i paesi colonizzati sono stati trasformati socialmente, culturalmente, economicamente e fisicamente dall’esperienza coloniale e questa trasformazione, funzionale al disegno degli imperi, ha prodotto conseguenze che arrivano fino ad oggi e rappresenta la realtà con la quale tutti i governi successivi alla colonizzazione hanno dovuto fare i conti. Su una scala più ampia, infine, la colonizzazione ha ridisegnato le relazioni tra umanità e natura a scala globale, tanto che Donna Haraway e Anna Tsing⁷ individuano nella figura simbolo della colonizzazione, la piantagione, l’elemento decisivo di una lunga fase storica che inizia nel XVI secolo e arriva fino a noi, il *Piantagonocene*. È in questa fase, infatti, nell’età delle piantagioni, che si afferma e diviene sistematico il binomio tra semplificazione radicale degli ecosistemi (deforestazione, monoculture, estinzioni di massa) e asservimento di alcune categorie di esseri umani (schiavitù, genocidi, sfruttamento del lavoro) che ha fondato il sistema mondo contemporaneo.

2. Neocolonialismo, postcolonialismo, pensiero decoloniale

Se il passato coloniale non può semplicemente “passare”, occorre dunque domandarsi come si può fare i conti con questa eredità. Gli studiosi e le studiose della colonizzazione hanno affrontato il tema in molti modi, ma per semplificare potremmo dire che ci sono tre concetti che si sono seguiti, senza contraddirsi, aggiungendo progressivamente livelli di complessità, nell’analisi della questione: il “neocolonialismo”, il “postcolonialismo” e il cosiddetto “pensiero decoloniale”.

L’idea di “neocolonialismo” è stata resa popolare nel 1965 dal leader dell’indipendenza

5 Moore Jason W. (2023), *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Verona, Ombre corte.

6 Hardt Michael, Negri Antonio (2003), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, p. 117.

7 Haraway Donna, Tsing Anna (2019), *Reflections on the Plantationocene. A conversation with Donna Haraway & Anna Tsing moderated by Gregg Mitman*, Edge Effects.

CONTRIBUTI

del Ghana, Kwame Nkrumah nel libro *Neo-Colonialism, the Last Stage of Imperialism*⁸ e si riferisce al fatto che gli Stati che da poco si erano liberati dal giogo coloniale erano in teoria indipendenti e avevano tutte le caratteristiche formali della sovranità, ma il loro sistema economico e dunque politico rimaneva diretto dall'esterno.

L'idea di postcolonialismo è successiva ed emerge dall'incontro di varie scuole, dai cosiddetti *Subaltern Studies* indiani, ai *Cultural Studies* inglesi, il tutto in un quadro teorico segnato dal pensiero poststrutturalista (Michel Foucault, in particolare). Si tratta di un campo di studi molto ampio e variegato nel quale però sono riconoscibili alcune caratteristiche comuni. La prima è il riferimento al concetto di "post" che indica qualcosa che viene dopo, che si distingue dal passato, ma che al tempo stesso continua a fare i conti con ciò che c'era prima. Una seconda caratteristica è il forte accento posto sulla dimensione culturale: a partire dai lavori di Edward Said questa scuola mostra come l'impero coloniale abbia messo in campo un sistema di conoscenze delle popolazioni colonizzate che influenza la contemporaneità, mostrando ancora una volta che il passato coloniale non si può semplicemente archiviare. Infine, un ultimo aspetto da sottolineare del postcolonialismo riguarda il fatto che le popolazioni delle ex-colonie, lungi dall'essere semplici oggetti passivi dello sguardo occidentale, si muovono tra i diversi paesi e negoziano quotidianamente identità ibride all'interno di queste relazioni di potere asimmetriche tra ex-imperi ed ex-colonie.

Il terzo campo di studi, quello del "pensiero decoloniale", spinge il discorso ancora più a fondo, mostrando come l'affermazione della cultura occidentale si sia realizzata attraverso quello che il sociologo peruviano Anibal Quijano ha chiamato la "*colonialità della conoscenza*"⁹, una sistematica invisibilizzazione dei soggetti colonizzati e delle loro culture. Da questa prospettiva, dunque, per arrivare a una vera decolonizzazione occorre rilegittimare un'intera epistemologia fatta di saperi indigeni che inquadrano i rapporti tra umanità e natura in modi anche radicalmente diversi da quello occidentale. Non si tratta dunque semplicemente di dare voce a popolazioni marginalizzate, all'interno del sistema di conoscenze occidentale, ma di contestare alla radice questo sistema, mostrandone la limitatezza e la parzialità.

Nell'impossibilità di andare a fondo di tutte queste prospettive, ci concentriamo ora sul primo di questi approcci, il neocolonialismo, per osservare le persistenze e le trasformazioni del sistema coloniale e verificare l'utilità di questo concetto nell'interpretare le dinamiche contemporanee.

8 Nkrumah Kwame (1965), *Neo-colonialism, the last stage of Imperialism*, London, Thomas Nelson & Sons, Ltd.

9 Quijano Anibal (1999), *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In Castro-Gómez Santiago, Guardiola Rivera Oscar, Millán de Benavidez Carmen (1999), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Bogotá, Centro Ed. Javeriano, p. 99-110.

CONTRIBUTI

3. Il neocolonialismo: la persistenza delle strutture coloniali

Da dove proviene l'incapacità dei nuovi governi indipendenti di liberarsi dal giogo coloniale descritto da Nkrumah¹⁰? Si tratta di una sorta di impantanamento, di un ricadere in percorsi da cui ci si voleva liberare e che invece persistono e si impongono. Il punto di partenza è che il colonialismo, come ha scritto Patrick Wolfe¹¹, è una struttura, non un evento, e dunque ha modificato a fondo e nel lungo periodo il territorio delle regioni colonizzate, secondo un disegno specifico. Nel quadro della colonizzazione, l'intero assetto territoriale di una regione viene organizzato per essere funzionale all'estrazione di valore da parte di un soggetto esterno.

Spesso nelle lezioni di storia e geografia si ricorda che i confini degli Stati africani contemporanei non hanno una giustificazione fisica o socio-culturale, ma sono l'esito della spartizione delle potenze europee durante la Conferenza di Berlino del 1885. Tuttavia il processo non riguarda semplicemente i confini ed è molto più profondo e ramificato: l'aspetto che ha oggi il continente africano, la sua vegetazione, la direzione delle strade, la posizione delle città, la proprietà della terra, la distribuzione della popolazione, solo per fare alcuni esempi, sono il frutto di questa storia coloniale. Non possiamo capire certi paesaggi delle montagne del Kenya, coperti da foreste di cipressi, ad esempio, senza conoscere la storia della deforestazione e della silvicoltura coloniale e del suo legame con la ferrovia che portava le materie prime dal centro del continente al porto di Mombasa, quella via ferrata che lo scrittore keniano Binyavanga Wainaina ha definito "*l'origine e la spina dorsale di quello che oggi chiamiamo Kenya*"¹². Allo stesso modo, il corridoio urbano che da Benin City, in Nigeria, giunge ad Accra, in Ghana, quello che per Mike Davis rappresenta "*la più grande singola impronta della povertà urbana sulla Terra*"¹³, è comprensibile solo nel quadro della storia coloniale che ha collocato le città africane su quella costa, drenando risorse economiche, sociali e demografiche dall'interno del continente. Oggi tutti gli Stati dell'Africa occidentale devono fare i conti con quel sistema urbano e di trasporti pensato per la colonizzazione e non per lo sviluppo di relazioni nazionali e macroregionali.

Questo insieme di strutture territoriali che hanno permesso la colonizzazione costituisce oggi un freno straordinario a qualsiasi progetto di emancipazione da parte degli attori governativi e non governativi locali e, al contrario, fornisce lo scheletro sul quale si sviluppano i processi di accumulazione del capitale contemporanei. Non solo dunque i territori prodotti della colonizzazione pesano sulle società postcoloniali, ma le logiche di estrazione del valore permangono e si innestano su questa trama.

Il punto centrale dell'argomentazione di Kwame Nkrumah è infatti che il neocolonialismo è dato dalla persistenza, anche dopo l'indipendenza formale, dei processi di sfruttamento di origine coloniale. Il fenomeno accade perché l'indipendenza politica non ha messo suf-

10 Nkrumah Kwame (1965), *op. cit.*

11 Wolfe Patrick (1999), *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, London, New York, Cassell.

12 Wainaina Binyavanga (2024), *Un giorno scriverò di questo posto*, Roma, 66thand2nd.

13 Davis Mike (2006), *Il pianeta degli slum*, Milano, Feltrinelli.

CONTRIBUTI

ficientemente in discussione le relazioni economiche che fondavano il regime coloniale. In alcuni casi le imprese che avevano segnato la storia coloniale hanno continuato a svolgere le proprie attività come in passato, talvolta su quelle terre che avevano conquistato con gli eserciti imperiali. È il caso, ad esempio, del tè Lipton (fino a pochi anni fa di proprietà di Unilever, la grande multinazionale anglo-olandese fondata nell'anno della conferenza di Berlino), coltivato ancora oggi sui fertili terreni alle pendici della foresta Mau, in Kenya, ottenuti da Unilever negli anni Trenta del Novecento, in piena epoca coloniale. In altri casi, imprese nuove hanno acquisito una posizione dominante anche dopo le indipendenze, approfittando della relazione di subordinazione che i nuovi Stati hanno mantenuto con le ex-madrepatrie. In Francia questa rete di influenze nei confronti degli Stati africani è così forte da essere designata con un termine specifico, *Françafrique*, e ha carattere così strutturale che il valore della moneta di quasi tutte le ex-colonie francesi in Africa è tuttora ancorato a quello dell'Euro (e prima, naturalmente, a quello del Franco francese).

Questi fenomeni non vanno guardati come eccezioni, o come residui di un passato che permane nel tempo ma, al contrario, costituiscono un elemento essenziale del funzionamento dell'economia contemporanea. Non si tratta semplicemente di imprese che approfittano di una posizione di vantaggio, è l'intero sistema capitalistico che non può funzionare senza un retroterra coloniale. Il geografo David Harvey, che ha studiato a fondo questo fenomeno, parla di un processo di "*accumulazione per espropriazione*"¹⁴ per spiegare un aspetto tipico e poco studiato del capitalismo che genera profitti non tanto dallo sfruttamento del lavoro in un contesto contrattuale, come avviene in Occidente, ma appropriandosi gratuitamente (o quasi) di beni collocati in aree neocoloniali. In un senso complementare, la filosofa ecofemminista Nancy Fraser parla di un "*capitalismo cannibale*"¹⁵ che ha costantemente bisogno di incorporare nature, vite e relazioni sociali, per poter esistere. Per avere un'idea di quello che intendono Harvey e Fraser, possiamo pensare al nesso tra distruzione della natura, violenza sulle persone ed estrazione mineraria che si verifica nella regione orientale della Repubblica Democratica del Congo, senza il quale la digitalizzazione accelerata che ha trainato il capitalismo negli ultimi decenni semplicemente non sarebbe esistita.

4. Il neocolonialismo e noi: i biocarburanti del Piano Mattei

All'interno di questo quadro, è interessante leggere una delle iniziative di politica estera più pubblicizzate del governo italiano: il cosiddetto "Piano Mattei per l'Africa", un insieme di iniziative di cooperazione che, nelle parole del governo, dovrebbe rappresentare il modello di una relazione di tipo nuovo, non "*caritatevole*" e "*predatorio*", con il continente africano. In pratica, si tratta perlopiù di progetti realizzati in Africa da imprese italiane, con l'obiettivo di garantire l'accesso a fonti energetiche alternative al gas russo.

14 Harvey David (2006), *La guerra perpetua, analisi del nuovo imperialismo*, Milano, Il Saggiatore.

15 Fraser Nancy (2023), *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Roma-Bari, Laterza.

CONTRIBUTI

La prima iniziativa finanziata da questo piano è un progetto di Eni, la principale azienda italiana del settore fossile, per la produzione di biocarburanti a base di ricino in Kenya e può servirci da esempio per mostrare l'attualità della prospettiva neocoloniale. L'iniziativa si fonda su uno schema abbastanza semplice: in Kenya, uno Stato in cui oltre il 30% della popolazione è sottoalimentata, decine di migliaia di ettari di terra vengono destinati alla produzione di ricino, una pianta diffusa in area tropicale dai cui semi si produce un olio che può essere utilizzato nei motori termici. I semi prodotti vengono trasportati in due fabbriche keniane di proprietà di Eni per produrre l'olio che viene esportato in Italia, dove viene lavorato nelle bioraffinerie di Eni e miscelato con altri oli per ottenere biocarburanti che, nelle intenzioni del governo, dovrebbero guidare la decarbonizzazione del settore dei trasporti.

In questo schema troviamo alcuni elementi tipici del modello neocoloniale. In primo luogo la trasformazione di un territorio ex-coloniale per assecondare finalità proprie di una regione esterna, a scapito delle esigenze della popolazione locale, che non viene coinvolta se non nella fase esecutiva del progetto. Il secondo elemento, tipico dell'ordine coloniale, ma ormai diffuso su scala planetaria, è quello della monocultura attraverso la quale il socio-ecosistema viene banalizzato e "messo al lavoro" per essere funzionale a un solo fine estrattivo, produrre olio combustibile per i motori europei.

Secondo la narrazione ufficiale, queste coltivazioni non costituirebbero un problema per la sicurezza alimentare delle popolazioni locali perché occuperebbero terre "marginali" o "degradate", per loro natura inadatte alle coltivazioni alimentari. In questo passaggio vediamo in azione un meccanismo tipico del (neo)colonialismo: la svalorizzazione del territorio locale. Per affermarsi, il progetto coloniale deve infatti preventivamente negare il valore delle territorializzazioni precedenti e supporre che l'azione intervenga in una sorta di "vuoto", un territorio a disposizione degli agenti esterni. È qui che si salda un'altra componente essenziale, non sempre evidenziata, della logica (neo)coloniale: l'umanitarismo, il "fardello dell'uomo bianco". L'intervento nelle colonie non solo è possibile perché le terre sono a disposizione dei colonizzatori, ma è "giusto" perché le popolazioni locali devono essere aiutate a trarre benefici da un ambiente "ostile". La retorica umanitaria è fondativa del Piano Mattei "per l'Africa" e anche nelle iniziative di Eni la coltivazione del ricino è sempre presentata come un'opportunità economica che dovrebbe contribuire alla sicurezza economica e alimentare delle comunità locali.

Naturalmente la realtà è molto meno rosea: i contadini intervistati dichiarano che i proventi di questa attività sono estremamente bassi (variabili tra 0 e poche decine di euro all'anno) e che le terre oggi destinate al ricino erano in precedenza destinate alle colture alimentari. L'essenza del neocolonialismo è proprio questa: la subordinazione delle esigenze delle comunità locali agli interessi, in questo caso energetici e ambientali, delle potenze dominanti.

CONTRIBUTI

5. Continuità e trasformazioni del neocolonialismo

Il neocolonialismo tuttavia non è la semplice riproduzione del progetto coloniale. Nell'ordine neocoloniale ci sono alcune novità che vale la pena sottolineare. La prima evidente differenza è che il neocolonialismo avviene in un contesto storico caratterizzato dalla presenza di Stati indipendenti. I governi degli Stati indipendenti dovrebbero fare gli interessi della popolazione locale, ma in pratica sono estremamente condizionati da attori politici ed economici esterni e spesso si trovano in conflitto più che in collaborazione con la società civile locale. Questo passaggio ci permette di chiarire un elemento peculiare di questa fase storica nella quale si sente spesso parlare di “approcci non paternalistici”, “mutuo vantaggio” e “cooperazione win-win” per indicare forme di collaborazione tra paesi con forti squilibri di potere, apparentemente costruite su base paritaria. Il Piano Mattei attinge a piene mani a questa retorica, ma ciò che non viene mai messo in luce è che la collaborazione tra governi non significa affatto che le comunità locali e la società civile siano coinvolte e favorevoli a questi progetti.

Un secondo punto da sottolineare è legato al fatto che l'esistenza di Stati indipendenti modifica il rapporto con la violenza che era stata una componente essenziale della colonizzazione. In un contesto di indipendenza non abbiamo più l'occupazione militare delle terre, le deportazioni, il lavoro coatto, che fondavano l'ordine coloniale. Tuttavia, la violenza non scompare, ma cambia forma e caratteristiche e, come ricorda il filosofo camerunese Achille Mbembe nel suo libro *Postcolonialismo*¹⁶, rimane uno dei tratti caratterizzanti delle società africane contemporanee.

In alcuni casi, la terra viene ancora espropriata, ma questo avviene attraverso l'intervento degli Stati indipendenti che non riconoscono le forme di proprietà tradizionali e “invitano” gli investitori stranieri a “sviluppare” le terre “improduttive”. Il primo decennio di questo secolo ha visto una grande spinta a questo fenomeno di accaparramento di terre che è stato conosciuto come *land grabbing*. Negli ultimi anni questo processo ha rallentato, ma sono emerse nuove forme di controllo indiretto delle terre attraverso pratiche contrattuali. Questa nuova modalità di controllo delle terre produce forme nuove di violenza che sono date dalle asimmetrie informative e di potere che caratterizzano la stipula di questi contratti, ma soprattutto dagli effetti sulla sicurezza alimentare, sull'autonomia economica e sulla qualità ambientale prodotte da questi accordi. È quella che alcuni autori come Rob Nixon hanno chiamato “*slow violence*”¹⁷, una violenza lenta, meno evidente, ma che si fa sentire sul lungo periodo.

Il regime neocoloniale dunque presenta alcune specificità rispetto al periodo coloniale, perché agisce in modo più indiretto, ma ne condivide l'impianto di fondo: il controllo di territori esterni per estrarre valore in modalità che non sarebbero possibili nelle economie centrali, grazie alla subordinazione politica e culturale delle popolazioni locali. Utilizzare l'impianto concettuale del neocolonialismo può dunque servire a comprendere meglio il

¹⁶ Mbembe Achille (2005), *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi.

¹⁷ Nixon Rob (2025), *Slow violence. Il tempo della giustizia ambientale*, Venezia, Wetlands.

CONTRIBUTI

processo di accumulazione contemporaneo, cogliendo i legami tra processi di sfruttamento materiale, controllo politico indiretto, subordinazione culturale e degrado ambientale. Rendere visibile e identificare questo apparato coloniale all'interno delle società contemporanee, infine, ci mostra anche il sentiero da percorrere per operare una decolonizzazione reale delle relazioni tra l'Europa e il resto del mondo. Un processo in cui l'autonomia economica, la libertà politica, la riaffermazione delle culture indigene e la tutela degli ecosistemi locali non sono obiettivi singoli, ma parti inseparabili di un progetto di emancipazione globale.

CONTRIBUTI

IL COLONIALISMO ITALIANO E COSA NE RIMANE

Emanuele Ertola

Università di Siena, Dipartimento di Scienze storiche e dei beni culturali

Keywords: *colonialismo italiano, ideologia coloniale, memoria pubblica, postcoloniale, identità nazionale*

Abstract

Il saggio ricostruisce la formazione, le trasformazioni e la lunga persistenza dell'ideologia coloniale italiana, dalla fase liberale al fascismo e alla Repubblica. Adottando una prospettiva diacronica, il contributo analizza la saldatura tra la retorica del "posto al sole" nata nell'Italia liberale, con il mito dell'"Impero del Lavoro" di epoca fascista, e mostra come il dopoguerra abbia rielaborato e mantenuto nel discorso pubblico categorie e stereotipi nati in età coloniale.

1. Introduzione: un'eredità lunga

Il colonialismo italiano è stato per molto tempo una presenza silenziosa nella memoria pubblica dell'Italia democratica e antifascista: un capitolo del passato rimosso o ridotto a episodio marginale, privo di peso politico e morale, raccontato in maniera aneddotica. Un racconto che peraltro ha perpetuato una serie di miti – l'italiano "buon colonizzatore", benvenuto, razzista suo malgrado – il cui perno centrale è nell'emigrazione, nel lavoro e nella costruzione di infrastrutture che, in estrema sintesi, hanno portato assai più benefici che danni alle ex colonie¹. La storia, tuttavia, è un'altra. L'Italia è stata una potenza coloniale per più di sessant'anni, ha esercitato dominio su milioni di donne e uomini, ha costruito istituzioni e ideologie imperiali. Se poi nel dopoguerra ha preferito rappresentarsi come vittima della Storia più che come perpetratore, questo è dato dalla difficoltà di conciliare la narrazione di un popolo mite e laborioso con la realtà di un'esperienza fondata anche su conquista, violenza e razzismo. Questi ultimi dovevano essere espunti, convenientemente associati al solo fascismo e dunque, per dirla con Benedetto Croce, parentetici e in qualche modo alieni rispetto alla Storia e all'identità degli italiani².

C'è anche un'altra questione rilevante, che la ricerca storica negli ultimi venticinque anni ha ampiamente scandagliato: ciò che sopravvive del colonialismo italiano non è solo la

¹ Per un'idea concreta della sopravvivenza di questi miti la miglior fonte è il sito web del più infaticabile fra i propugnatori contemporanei della nostalgia coloniale, Alberto Alpozzi: <https://italiacoloniale.com>. Per un *debunking* divulgativo ma ben informato si può partire da Filippi Francesco (2021), *Noi però gli abbiamo fatto le strade. Le colonie italiane tra bugie, razzismi e amnesia*, Torino, Bollati Boringhieri.

² Per una recente sintesi sulla storia coloniale italiana che abbraccia anche la Repubblica e affronta il tema della memoria si veda Deplano Valeria, Pes Alessandro (2024), *Storia del colonialismo italiano. Politica, cultura e memoria dall'età liberale ai nostri giorni*, Roma, Carocci.

CONTRIBUTI

memoria (più o meno selettiva, apologetica, nostalgica) degli eventi, non è solo il “mito”, quanto la persistenza di un linguaggio, di un immaginario, di un modo di concepire l’identità nazionale. Il discorso coloniale ha plasmato per decenni la rappresentazione di sé che l’Italia ha costruito, e tale insieme di idee di sé e dell’altro-da-sé continua a riemergere nei modi in cui l’Italia si pensa nel mondo: nella cultura, certo, ma anche in aspetti assai più concreti come le politiche migratorie e di riconoscimento della cittadinanza, i rapporti con l’Africa, le retoriche dell’“aiuto” e della cooperazione. Le ideologie cambiano, ma le idee spesso restano e alcune di esse, nate nel contesto coloniale, hanno informato per decenni (e ancora oggi) le politiche, il senso comune e l’immaginario collettivo³.

Studiare il colonialismo italiano non significa, dunque, soltanto ricostruirne le tappe ma comprenderne la dimensione culturale e simbolica. Il dominio coloniale è stato infatti un laboratorio di italianità: un campo in cui la nazione ha proiettato la propria ansia di riconoscimento e la propria identità incompiuta. Da Crispi a Mussolini, e poi fino alla Repubblica, l’Africa è stata per gli italiani una superficie su cui specchiarsi e l’impero, seppur di minore durata e dimensione rispetto a quello britannico o francese, ha avuto un ruolo decisivo nella definizione di cosa significhi essere italiani. Comprendere il colonialismo come ideologia – e non solo come politica, o conquista militare – significa coglierne la lunga durata. Anche dopo la fine istituzionale dell’impero coloniale, le categorie prodotte da quell’esperienza hanno continuato a informare la cultura alta e bassa, la scuola, il linguaggio, la memoria pubblica. L’Italia repubblicana non ha “disimparato” il colonialismo: lo ha semplicemente tradotto in forme più accettabili, sostituendo il lessico del dominio con quello della cooperazione. È per questo che, come ogni ideologia di successo, quella coloniale sopravvive nonostante la sconfitta: non più come dottrina esplicita, ma come struttura mentale⁴.

2. Le tappe dell’espansione coloniale italiana

L’espansione coloniale italiana nacque all’incrocio tra frustrazione nazionale e aspirazione universale. Sebbene l’Italia unita fosse ancora fragile, segnata da profonde divisioni interne, disegualanze territoriali e debolezza economica, la prospettiva di un’espansione oltremare si impose sorprendentemente presto come tema politico di rilievo nazionale. L’impulso non derivò tanto da ambizioni economiche o da interessi strategici ben definiti (benché entrambi fossero senz’altro presenti), quanto dal bisogno di legittimazione internazionale. Nell’Europa della “corsa all’Africa”, dove il possesso coloniale costituiva misura di prestigio e di modernità, anche l’Italia cercò un posto al tavolo delle potenze, desiderosa di mostrare al mondo di essere diventata una nazione compiuta. Il primo banco di prova fu il Corno

3 In generale si vedano i recenti Di Sanzo Donato, Falcucci Beatrice, Mancosu Gianmarco (a cura di) (2025), *L’Italia e il mondo post-coloniale: politica, cooperazione e mobilità tra decolonizzazioni e guerra fredda*, Milano, Mondadori Education; Borruso Paolo (2024), *L’Italia e l’Africa. Strategie e visioni dell’età postcoloniale (1945-1989)*, Roma-Bari, Laterza.

4 Si rimanda a Ertola Emanuele (2022), *Il colonialismo degli italiani. Storia di un’ideologia*, Roma, Carocci.

CONTRIBUTI

d’Africa. Tra il 1882 e il 1885, lo Stato italiano subentrò alla Compagnia Rubattino nell’acquisto di Assab e poi occupò militarmente Massaua, dando inizio alla formazione di un piccolo dominio costiero che nel 1890 fu proclamato “colonia Eritrea”. Da lì prese avvio una lenta penetrazione verso l’interno e verso sud, dove nel 1908 nacque la colonia della Somalia. L’espansione italiana si sviluppò però in un contesto di dure resistenze locali e di conflitto con l’Etiopia, che restava l’unico grande Stato africano indipendente. Lo scontro di Dogali (1887) e, soprattutto, la battaglia di Adua (1896), in cui le truppe italiane furono duramente sconfitte, segnarono il crollo delle ambizioni di conquista della giovane potenza, lasciando un trauma profondo nella coscienza nazionale e costringendo il progetto coloniale a un periodo di stasi⁵.

Per oltre un decennio, ad eccezione della progressiva occupazione della Somalia, le colonie italiane rimasero piuttosto marginali, amministrate senza grandi investimenti né strategie. Tuttavia, l’idea coloniale non scomparve: continuò a essere coltivata da un nucleo di sostenitori – ufficiali, imprenditori, intellettuali – che tennero viva la fiamma dell’imperialismo come orizzonte morale della nazione. Questa costellazione di interessi e miti tornò utile nel 1911, quando il governo Giolitti decise di attaccare l’Impero Ottomano e occupare la Tripolitania e la Cirenaica. La guerra di Libia, sostenuta da una forte campagna nazionalista e da aspettative economiche e demografiche, segnò l’ingresso dell’Italia nella competizione imperiale su scala mediterranea. La conquista, tuttavia, si rivelò lunga e sanguinosa: la resistenza araba e berbera proseguì per vent’anni, e solo nel 1931, sotto il fascismo, le truppe italiane poterono dire di aver “pacificato” il territorio con una repressione brutale⁶.

Con l’avvento di Mussolini, il progetto coloniale assunse un ruolo centrale nella costruzione del consenso e dell’immaginario fascista. Dopo la “pacificazione” della Libia, il regime lanciò nel 1935 la guerra contro l’Etiopia, presentata come vendetta di Adua e compimento della missione imperiale. L’impiego massiccio di uomini, mezzi e armi chimiche permise una rapida conquista, ma a prezzo di massacri e devastazioni. La proclamazione dell’Impero, nel maggio 1936, segnò infine l’apogeo del progetto coloniale italiano, con la creazione dell’Africa Orientale Italiana (AOI), unendo Eritrea, Somalia ed Etiopia sotto un’unica amministrazione⁷.

Dietro la retorica della “civiltà fascista” si celavano però i limiti strutturali di un impero fragile. L’AOI dipendeva da massicci sussidi metropolitani, produceva poco e costava moltissimo. Gli obiettivi di sviluppo agricolo e industriale restarono in larga parte irrealizzati, mentre la resistenza continuava a logorare l’occupazione. La Seconda guerra mondiale pose fine ai progetti imperiali: tra il 1941 e il 1943, le truppe britanniche e alleate occuparono

5 Per inquadrare storicamente queste vicende e per un’ampia bibliografia, si rimanda a Labanca Nicola (2025), *Oltremare. Storia dell’espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino.

6 Labanca Nicola (2012), *La guerra italiana per la Libia. 1911-1931*, Bologna, il Mulino; Cresti Federico, Cricco Massimiliano (2015), *Storia della Libia contemporanea*, Roma, Carocci; Ahmida A. Ali (2009), *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance*, New York, SUNY.

7 Labanca Nicola (2015), *La guerra d’Etiopia. 1935-1941*, Bologna, il Mulino. Sulle politiche di colonizzazione si rimanda a Ertola Emanuele (2017), *In terra d’Africa. Gli italiani che colonizzarono l’impero*, Roma-Bari, Laterza.

CONTRIBUTI

rapidamente le colonie italiane, chiudendo così un'esperienza durata complessivamente sessant'anni, ma appena cinque se si considera l'impero fascista.

3. La nascita del “posto al sole”

Già prima e subito dopo l'unificazione, l'Italia guardò dunque oltremare: non solo per commercio, ma immaginando migrazioni organizzate verso nuove “colonie”. Il nesso emigrazione/colonie si formò precocemente nel discorso pubblico e negli ambienti colti. Economisti, geografi, pubblicisti discutevano se orientare gli espatri verso colonie “informali” dove già esistevano comunità italiane (un imperialismo di reti e di commerci) o se puntare a un possesso diretto. In entrambi i casi, l'emigrazione era il motore: o come leva di penetrazione mercantile o come bacino per fondare una colonia di popolamento che risolvesse tensioni sociali e promettesse ascese individuali. La temperie culturale europea contribuiva: società geografiche e letteratura di viaggio costruirono un'Africa immaginata, fertile e disponibile, che gli italiani impararono a “vedere” prima di conquistarla, mentre la propaganda delle lobby colonialiste presentava la colonizzazione demografica come risposta alternativa (e senz'altro migliore) all'emigrazione all'estero per risolvere problemi come l'eccesso di popolazione e la disoccupazione. Negli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento, l'ideologia assunse una forma compiuta. Sul piano politico, Crispi legò apertamente colonia ed emigrazione, presentando la neonata Colonia Eritrea (1890) come sbocco naturale per quell'“immensa emigrazione” che altrimenti sfuggiva alle leggi d'Italia.

È il momento in cui due coordinate entrarono nel linguaggio ufficiale: la fertilità e la “spopolatezza” delle terre, ripetute ossessivamente come ragione autoevidente del popolamento. Sul piano culturale, a cavallo dei due secoli crebbe in parallelo all'espansione coloniale un circuito editoriale, scientifico ma anche illustrato e popolare, che moltiplicava stereotipi e aspettative: “Eritrea” e “Africa” divennero per gli italiani uno sfondo consueto. In questo primo movimento, si consolidarono dunque due assi: l'argomento demografico (deviare i flussi verso uno spazio nazionale, benché oltremare) e la promessa di benessere (la colonia come Eldorado). È anche già presente il cortocircuito che caratterizza questa ideologia sia in Italia che all'estero: per rendere pensabile l'insediamento europeo, si cancellava simbolicamente la presenza autoctona – territori descritti come deserti o incolti; oppure degradati e quindi “legittimamente” disponibili alla conquista. Il cantiere eritreo, tuttavia, svelò rapidamente gli scarti tra retorica e realtà. Per insediare famiglie contadine occorrevo capitali pubblici importanti; il suolo non era l'Eden promesso; soprattutto, le terre non erano “vuote”: appartenevano a popolazioni e famiglie con diritti consuetudinari riconosciuti. La colonizzazione di massa, se spinta oltre, avrebbe implicato espropri e quindi conflitti che, soprattutto dopo il trauma di Adua (1896), si voleva a ogni costo evitare. A fine secolo cessarono quindi (momentaneamente) le velleità demografiche; l'ideologia, però, non scomparve: arretrò, si riposizionò e attese il suo momento.

La guerra di Libia del 1911 rappresentò la piena maturazione del discorso coloniale italiano. Per la prima volta l'impresa oltremare fu vissuta come evento nazionale e popolare,

CONTRIBUTI

celebrato dalla stampa e dai partiti, sostenuto da un ampio consenso trasversale. Già nella lunga vigilia ottocentesca del conflitto, la Libia era narrata come Eldorado da (ri)conquistare: antiche rovine romane, clima mite, triplici raccolti, frutti senza fine. A cavallo del secolo, i resoconti di viaggio, le società geografiche e poi la stampa nazionale alimentarono un mito doppiamente attraente: vicina, “nostra” per eredità storica, perfetta per dirottare il flusso ormai imponente dell’emigrazione. Quando la congiuntura internazionale lo consentì, la “Grande Proletaria” – per citare un celebre intervento di Giovanni Pascoli – si mosse. La campagna mediatica del 1911-12 fu massiccia e pervasiva: reportage, illustrazioni, “esperti” e divulgatori ridisegnarono la Tripolitania come giardino pronto per l’aratro italiano, mentre le voci contrarie restarono marginali. La retorica del “posto al sole” trovò così in Libia il proprio laboratorio, contribuendo a consolidare l’idea di un colonialismo produttivo e benefico, in cui l’occupazione era giustificata dalla presenza (potenziale, futura) degli emigranti e dal loro lavoro. I libri di scuola, la letteratura popolare, le canzoni, le illustrazioni della “Domenica del Corriere” contribuirono a diffondere un’immagine produttiva, dunque positiva, delle colonie⁸.

4. Il fascismo conquista un “Impero del Lavoro”

Mussolini ereditò questo patrimonio di idee, lo fece suo e lo integrò pienamente nella retorica e nei progetti del fascismo, dove occupò sin dal principio un ruolo di prima importanza. Tra 1926 e 1927 il fascismo impose una svolta netta, che aveva l’obiettivo di distinguere il regime dalla pavida “italietta” liberale e portare a compimento i progetti che non erano stati ancora realizzati. La colonizzazione in Libia, immaginata e progettata ma mai attuata a causa di una resistenza anticoloniale che ridusse presto il controllo italiano alla sola fascia costiera, divenne una priorità. Fare una volta per tutte i conti con la resistenza era infatti obbligatorio per aprire davvero il varco all’emigrazione di massa. La repressione, prima in Tripolitania e poi in Cirenaica, assunse forme estreme (esecuzione sommarie, deportazione di massa di civili nei campi di concentramento) e quasi genocidarie, funzionali alla destinazione agricola delle terre migliori ai coloni italiani⁹. Annientata la resistenza nel 1931, la colonia era pronta per accogliere in massa la presenza fisica europea che, qui come altrove, era anche uno strumento per l’italianizzazione del territorio¹⁰.

Parallelamente, la conquista dell’Etiopia tra il 1935 e il 1936 segnò l’apoteosi dell’ideologia coloniale italiana. La guerra, presentata come vendetta di Adua e coronamento della storia nazionale, fu accompagnata da un vasto dispositivo di “fabbricazione della coscienza coloniale”: le immagini delle truppe in Africa riempivano i cinema, le radio trasmettevano inni imperiali, i bambini studiavano l’“Africa italiana” sui quaderni. Si diffuse una retorica

8 Sulla nascita e lo sviluppo dell’ideologia coloniale si rimanda a Ertola E. 2022, *op. cit.*

9 Ahmida Ali A. (2020), *Genocide in Libya: Shar, a hidden colonial history*, New York, Routledge.

10 Pergher Roberta (2020), *Dalle Alpi all’Africa: la politica fascista per l’italianizzazione delle nuove province (1922-1943)*, Roma, Viella.

CONTRIBUTI

che legava la missione imperiale (che il fascismo ereditava dall'antica Roma) al lavoro dei coloni, protagonisti, eroi dell'impero tanto quanto i soldati che l'avevano conquistato. Nel discorso fascista, il lavoro divenne mito totalizzante: costruire strade, bonificare terre, fondare villaggi erano l'equivalente oltremare della bonifica integrale in patria: lo stesso spirito di dedizione e sacrificio, la stessa fusione tra progresso tecnico e virtù morale. Il cosiddetto "uomo nuovo" fascista doveva nascere da questo laboratorio¹¹.

Questa retorica nascondeva non solo la distanza tra ambizioni e risultati – tempi stretti, guerra, costi, resistenze impedirono di conseguire i risultati sperati – ma soprattutto il ricorso alla violenza sistematica e una legislazione razzista che furono la vera cifra distintiva del colonialismo fascista.

5. La Repubblica e la persistenza dell'ideologia colonialista

Quando l'impero crollò nel 1941, l'Italia antifascista riuscì a separare la colpa del regime da quella della nazione e questo meccanismo di deresponsabilizzazione permise alla Repubblica di ereditare in gran parte l'ideologia coloniale senza sentirsi compromessa¹². Mentre le potenze alleate, e poi le Nazioni Unite, dibattevano circa il destino delle ex colonie italiane, l'Italia ormai democratica e antifascista si spese per cercare di mantenere un ruolo in Africa, chiedendo prima la restituzione delle ex colonie (non l'Etiopia ma quelle occupate dall'Italia liberale, dunque "legittime") e poi, quando il trattato di pace del 1947 lo escluse, almeno l'amministrazione fiduciaria. Per farlo, riprese l'intero discorso colonialista "ridotto" al suo nocciolo più spendibile: il lavoro. Sparirono il nazionalismo muscolare, il bellicismo, il razzismo biologico; restava un colono idealtipico, povero ma operoso, che dissodava deserti e apriva strade. È qui che "lavoratore" ed "essere perbene" si saldavano: se i coloni sono lavoratori, allora sono "brava gente", e se l'impero è del lavoro, allora non è peggiore (anzi forse è migliore) degli altri, britannici e francesi ad esempio¹³. Questa logica circolare sostenne per anni le richieste di "ritorno" in Africa e orientò la memoria pubblica italiana. Esponenti politici e voci autorevoli della ex burocrazia coloniale riarticolavano il passato in chiave benevola, mentre i media popolari reiteravano l'idea di una diversità profonda dell'Italia rispetto al colonialismo di rapina. Questa cornice, comoda e autoassolutoria, divenne compatibile con l'identità antifascista e con la costruzione di una nuova identità nazionale nel secondo dopoguerra, innestandosi nel più ampio mito dell'italiano "brava gente".

11 Il miglior riferimento è l'opera di Angelo Del Boca, all'interno della quale si può partire da Del Boca Angelo (1992), *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*, Roma-Bari, Laterza.

12 L'ormai classico riferimento sul tema è Focardi Filippo (2016), *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza.

13 Tra i molti contributi che Alessandro Pes ha dedicato al tema si rimanda a Pes Alessandro (2017), *Il lavoro italiano in colonia nel dibattito politico tra il 1946 e il 1949*, in "Politico: rivista italiana di scienze politiche", vol. 82, n. 3, pp. 160-175.

CONTRIBUTI

Fra 1945 e primi anni Cinquanta, fintanto che il destino delle ex colonie era ancora oggetto di contesa, il discorso pubblico batteva forte sul tasto dell’“impero del lavoro”. Ma quando il dibattito sulle ex-colonie si esaurì con l’assegnazione della sola Somalia all’Italia in qualità di amministratore fiduciario (1950-1960), il tema scivolò gradualmente verso un oblio non neutrale, perché in assenza di un’assunzione di responsabilità erano state lasciate intatte le cornici interpretative predisposte nel primo dopoguerra e riattivabili alla bisogna. Lo dimostrano le periodiche “riemersioni carsiche” del passato coloniale al cinema, nella cultura pop, o in pezzi di stampa generalista che per decenni – con alcune eccezioni che è doveroso sottolineare – continuarono a promuovere una presunta “diversità” del caso italiano e garantirono la persistenza di stereotipi nati nell’alveo della cultura coloniale europea¹⁴. Anche quando, alla fine del Novecento, la storiografia aveva ormai fatto emergere tutti gli aspetti, anche i più ambigui, dell’espansione coloniale italiana, questa riflessione critica faticò molto a transitare dall’accademia al dibattito pubblico. Lo dimostra la pervicacia di affermazioni di personalità politiche che, ancora nel XXI secolo, invitano a “rivitalutare” il ruolo dell’Italia per via delle “infrastrutture” lasciate. Testimonianza ormai non tanto di un vuoto di conoscenza, quanto della longevità di un set di auto-rappresentazioni nate per giustificare e poi per assolvere. L’Italia non aveva colonizzato per sfruttare, ma per migliorare; non aveva dominato, ma costruito. Così la memoria del colonialismo rimase (e rimane, in molti casi) una storia di ponti, di scuole, di amicizia tra popoli¹⁵.

6. L’Italia e gli spazi del colonialismo

L’eredità del colonialismo nell’Italia repubblicana non riguarda solamente la cultura e l’immaginario. Molti altri aspetti si potrebbero considerare in cui la vita pubblica italiana è stata plasmata, in tutto o in parte, secondo logiche coloniali: dalla cittadinanza alle politiche migratorie¹⁶. O i paesaggi urbani, su cui il colonialismo ha lasciato un segno tuttora evidentissimo. Si tratti di statue trafugate nelle colonie e restituite solo molti decenni dopo, a seguito di aspri dibattiti; di monumenti progettati durante il fascismo e completati nella Repubblica, che continuano a promuovere una narrazione apologetica del colonialismo; o di nomi di strade. Questi, in particolare, costituiscono un dispositivo commemorativo che, ancor più delle statue, agisce in modo capillare e quasi invisibile nella quotidianità, fissando narrazioni ufficiali e identità collettive. In altre parole, dare nome alle strade è un atto politico: seleziona eventi e personaggi, stratifica poteri e apre varchi per contestazioni dal basso. L’Italia repubblicana si distingue per una triplice transizione ravvicinata (fine del fascismo, della monarchia e dell’impero coloniale), ma i suoi esiti onomastici sono asimmetrici: le giunte comunali antifasciste cancellarono più o meno sistematicamente i

14 Sulla cultura popolare italiana del dopoguerra si veda il recente Colliva Teresa (2024), *Se non credete venite quaggiù. Gli immaginari contesi dell’Africa nell’Italia degli anni Sessanta*, Roma, Viella.

15 Ertola E. 2022, *op. cit.*

16 Sul primo tema si rimanda a Deplano Valeria (2017), *La madrepatria è una terra straniera*, Firenze, Le Monnier; per il secondo si veda Colucci Michele (2019), *Storia dell’immigrazione straniera in Italia*, Roma, Carocci.

CONTRIBUTI

nomi esplicitamente fascisti¹⁷; molto meno incisiva è invece la revisione dei nomi coloniali, spesso percepiti come neutri o separabili dal fascismo¹⁸. I casi finora oggetto di studio mostrano una tendenza a rimozioni rapide per “via dell’Impero” e simili, più esplicitamente associabili al regime fascista, mentre pervicace è stata la sopravvivenza di odonimi geografici (Adua, Gondar, le varie Ambe) e di intitolazioni a esploratori ottocenteschi poi appropriati dal fascismo, a cappellani-combattenti e soprattutto a medaglie d’oro cadute nelle guerre d’Africa. Il colonialismo è stato in questo modo neutralizzato all’interno della memoria pubblica antifascista, scollando i nomi dal loro contesto storico¹⁹. La lunga durata è dunque duplice: persistenza di intitolazioni coloniali e produzione di nuove intitolazioni in età repubblicana, soprattutto tra fine anni Quaranta e anni Sessanta (Roma è il caso più macroscopico). E il discorso si potrebbe estendere dalle strade ai monumenti che celebrano l’espansione coloniale, lasciati al loro posto, talvolta completati dalla Repubblica, spesso restaurati senza porsi il tema del loro significato²⁰. Non si tratta solo di inerzia: la Repubblica, attraverso l’opera delle amministrazioni comunali, ha ri-legittimato figure, momenti e luoghi dell’espansione coloniale, spesso sotto il segno del culto dei caduti e del valore militare, e il colore politico delle giunte non è un predittore affidabile di sensibilità decoloniale, come dimostrato da mappature recenti che restituiscono una molteplicità di odonimi coloniali voluti da decisori di diverso segno politico²¹.

Il nodo interpretativo è, allora, la mancata “decolonizzazione” della classe dirigente antifascista che ha gestito l’eredità materiale del colonialismo non più, certo, come strumento pedagogico imperialista, ma come repertorio identitario “normalizzato”, un retaggio neutro (se non positivo) che non ha bisogno di essere messo in discussione. Da ormai diversi anni, con un’accelerazione a partire dal 2020, sempre più realtà – che tengono insieme afrodiscendenti, accademici, artisti, associazioni – in tutto il territorio nazionale si interrogano su cosa fare di questo patrimonio difficile, come risignificarlo, senza rimuoverlo, ma privandolo in qualche modo del suo significato originale non più compatibile con i valori di una società democratica e antirazzista²². La didattica della storia potrebbe utilmente

17 Non dappertutto e non sempre allo stesso modo, come mostrano recenti censimenti. Si veda ad esempio <https://www.luoghifascismo.it/mappa/>

18 Diversi i tentativi di mappare i monumenti e l’odonomastica coloniale. Si veda https://umap.openstreetmap.fr/it/map/viva-zero_519378#6/41.508/11.096 o casi più locali come <https://colonialismoparma.it/odonomastica-coloniale/> e <https://postcolonialitaly.com/it/home-2/>

19 Si rimanda a Ertola Emanuele (2025), *L’eredità post-coloniale nell’odonomastica della Repubblica*, in “Memoria e Ricerca”, vol. 33, n. 1, pp. 33-52.

20 Belmonte Carmen (2024), *Monuments of Italian Colonialism as a Transcultural Heritage: Invisibility, Restitutions, Absence*, in “Interventions”, vol. 26, n. 7, pp. 1034-1050; Deplano Valeria (2024), *Memorie di pietra del colonialismo italiano. I monumenti e la storia d’Italia*, in “Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken”, vol. 104, n.1, pp. 15-33; Falcucci Beatrice (2024), *Ricordare l’impero nella Repubblica: luoghi di memoria per i soldati caduti nelle colonie dagli anni Cinquanta a oggi*, in “Qualestoria. Rivista di storia contemporanea”, vol. 52, n. 1, pp. 21-45.

21 Si veda ad esempio Falocco Silvano, Boumis Carlo (2022), *Roma coloniale*, Roma, Le Commari.

22 Per una rassegna di queste iniziative si può partire da Gamba Giorgia (2025), *Ciò che resta della coscienza coloniale italiana: memoria urbana e resistenze cittadine*, Padova, Padova University Press.

CONTRIBUTI

partire da (e partecipare a) questo laboratorio permanente di iniziative per stimolare a un tempo la conoscenza storica e l'impegno civile.

Riferimenti bibliografici

Ahmida Ali A. (2009), *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance*, New York, SUNY Press.

Ahmida Ali A. (2020), *Genocide in Libya: Shar, a Hidden Colonial History*, New York, Routledge.

Belmonte Carmen (2024), *Monuments of Italian Colonialism as a Transcultural Heritage: Invisibility, Restitutions, Absence*, in "Interventions", vol. 26, n. 7, pp. 1034–1050.

Borruso Paolo (2024), *L'Italia e l'Africa. Strategie e visioni dell'età postcoloniale (1945-1989)*, Roma-Bari, Laterza.

Colliva Teresa (2024), *Se non credete venite quaggiù. Gli immaginari contesi dell'Africa nell'Italia degli anni Sessanta*, Roma, Viella.

Colucci Michele (2019), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, Roma, Carocci.

Cresti Federico, Cricco Massimiliano (2015), *Storia della Libia contemporanea*, Roma, Carocci.

Del Boca Angelo (1992), *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*, Roma-Bari, Laterza.

Deplano Valeria (2017), *La madrepatria è una terra straniera*, Firenze, Le Monnier.

Deplano Valeria (2024), *Memorie di pietra del colonialismo italiano. I monumenti e la storia d'Italia*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", vol. 104, n. 1, pp. 15-33.

Deplano Valeria, Pes Alessandro (2024), *Storia del colonialismo italiano. Politica, cultura e memoria dall'età liberale ai nostri giorni*, Roma, Carocci.

Di Sanzo Donato, Falcucci Beatrice, Mancosu Gianmarco (a cura di) (2025), *L'Italia e il mondo post-coloniale: politica, cooperazione e mobilità tra decolonizzazioni e guerra fredda*, Milano, Mondadori Education.

Ertola Emanuele (2017), *In terra d'Africa. Gli italiani che colonizzarono l'impero*, Roma-Bari, Laterza.

Ertola Emanuele (2022), *Il colonialismo degli italiani. Storia di un'ideologia*, Roma, Carocci.

Ertola Emanuele (2025), *L'eredità post-coloniale nell'onomastica della Repubblica*, in "Memoria e Ricerca", vol. 33, n. 1, pp. 33-52.

Falcucci Beatrice (2024), *Ricordare l'impero nella Repubblica: luoghi di memoria per i soldati caduti nelle colonie dagli anni Cinquanta a oggi*, in "Qualestoria. Rivista di storia contemporanea", vol. 52, n. 1, pp. 21-45.

Falocco Silvano, Boumis Carlo (2022), *Roma coloniale*, Roma, Le Commari.

Filippi Francesco (2021), *Noi però gli abbiamo fatto le strade. Le colonie italiane tra bugie, razzismi e amnesia*, Torino, Bollati Boringhieri.

CONTRIBUTI

Focardi Filippo (2016), *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza.

Gamba Giorgia (2025), *Ciò che resta della coscienza coloniale italiana: memoria urbana e resistenze cittadine*, Padova, Padova University Press.

Labanca Nicola (2012), *La guerra italiana per la Libia. 1911-1931*, Bologna, il Mulino.

Labanca Nicola (2015), *La guerra d'Etiopia. 1935-1941*, Bologna, il Mulino.

Labanca Nicola (2025), *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino.

Pergher Roberta (2020), *Dalle Alpi all'Africa: la politica fascista per l'italianizzazione delle nuove province (1922-1943)*, Roma, Viella.

Pes Alessandro (2017), *Il lavoro italiano in colonia nel dibattito politico tra il 1946 e il 1949*, in "Politico: rivista italiana di scienze politiche", vol. 82, n. 3, pp. 160-175.

Tutti i link sono stati verificati al 7 dicembre 2025.

CONTRIBUTI

“NON OMNIS MORIAR”. MEMORIE, RITUALI E RISCRIITURE DEL COLONIALISMO ITALIANO

Gianmarco Mancosu
Università di Macerata

Keywords: *memoria coloniale, nostalgia, politiche di memoria, post-memoria*

Abstract

Il contributo esplora le forme di costruzione, trasmissione e riarticolazione della memoria del colonialismo italiano dal secondo dopoguerra a oggi. Attraverso l'analisi dell'interazione tra politiche di memoria istituzionale e attività socio-culturali di associazioni di reduci e rimpatriati d'Africa, il saggio indaga i rituali commemorativi, le retoriche nostalgiche e i dispositivi culturali che hanno trasformato il passato coloniale in un palinsesto mnemonico, continuamente riscritto in relazione ai mutamenti politici, sociali e simbolici dell'Italia contemporanea.

1. Riti e luoghi di memoria coloniale

Mercoledì, 4 maggio 1983; aula Nervi in Vaticano. Nella consueta udienza settimanale Giovanni Paolo II, durante i saluti di rito alle varie delegazioni internazionali e italiane, pronuncia queste parole:

Un cordiale saluto rivolgo ai Membri del “Comitato Onoranze ai Caduti d’Africa”, i quali hanno patrocinato, tra l’altro, la fusione della Campana, denominata “L’Africana”; questa sarà collocata sulla torre del castello-chiesa di Santa Severa, e ricorderà tutti i caduti italiani in Africa: militari, missionari, missionarie, civili. Nell’esprimere vivo compiacimento per questa commovente iniziativa di pace e di solidarietà cristiana, mi è gradito benedire personalmente questa Campana, che con i suoi rintocchi inviterà tutti a pregare per il riposo eterno dei nostri fratelli scomparsi¹.

Il pontefice si riferiva all’iniziativa di raccolta fondi lanciata alcuni anni prima dal quotidiano “Il Tempo” e dall’Associazione Nazionale Reduci e Rimpatriati d’Africa (ANRRA): fondata nel 1961, l’Associazione ha rappresentato per decenni un punto di riferimento per ex coloni, militari e funzionari dell’Africa italiana, svolgendo un ruolo cruciale nella costruzione e trasmissione di una particolare memoria dell’esperienza coloniale nazionale. In quegli anni, l’ANRRA e “Il Tempo” raccolsero fondi per il restauro di alcuni cimiteri militari italiani nel Corno d’Africa e per la citata fusione di una campana da collocare nel monastero di Santa Maria della Visitazione (a Santa Marinella, nei pressi di Roma) dove, dal 1991, si celebra una messa rituale in suffragio di tutti i caduti italiani in Africa (Mancosu G. 2024)². Questo esempio non è un caso isolato: le commemorazioni ai caduti

1 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830504.html

2 <https://www.crocereale.it/rito-annuale-in-onore-dei-caduti-italiani-in-africa/>

CONTRIBUTI

d’Africa, e i prodotti culturali ad esse collegate, sono tutt’oggi numerosi in tutta Italia, e anche in Africa. Un momento commemorativo, sempre organizzato dall’ANRRA, si tiene regolarmente fin dagli anni Sessanta per ricordare gli italiani uccisi nel massacro di Mogadiscio dell’11 gennaio 1948 (Urbano A., Varsori A. 2019). La funzione viene celebrata presso il Santuario del Perpetuo Suffragio a Roma, dove nel 2012 è stata installata una targa commemorativa in onore delle vittime. Un’altra rievocazione ha luogo nel mese di agosto in un sito piuttosto eccentrico, intriso di memorie fasciste: il mausoleo “Piccola Caprera” a Ponti sul Mincio (Mantova). Si tratta di un museo privato dedicato alla figura di Fulvio Balisti, un militare che, tra le altre cose, comandò il “Battaglione Giovani Fascisti” durante la battaglia di Bir el Gobi (Libia, dicembre 1941). Nel 1947 Balisti fondò l’Associazione Nazionale Volontari “Bir el Gobi”, anche con l’obiettivo di celebrare l’anniversario della battaglia. Dal 1958 l’Associazione cominciò a pubblicare un bollettino intitolato “La Tradotta di Bir el Gobi”. L’inconfondibile impostazione nostalgica dell’Associazione fu ritenuta inopportuna dal ministero della Difesa, che nel 1954 non le estese l’invito a partecipare alla commemorazione delle battaglie libiche. Tuttavia, il gruppo di Balisti prese parte al quinto raduno neonazista dell’Afrika Korps a Düsseldorf (settembre 1956). Il fatto che questa Associazione, insieme al suo mausoleo di Piccola Caprera, abbia ricevuto nei decenni finanziamenti pubblici è stato oggetto di un’interrogazione parlamentare nel 2022³. L’intreccio tra varie pratiche commemorative non riguarda solo questi gruppi di associazioni di reduci e rimpatriati coloniali, ma anche le istituzioni: nel corso dei decenni c’è stata – e continua a esserci – la costante amalgama tra commemorazioni belliche e quelle coloniali. Il caso della battaglia di El Alamein è emblematico, con un mausoleo costruito dal governo negli anni Cinquanta (Conte M. 2012) e con ricorrenti celebrazioni da parte delle istituzioni, Ministero della Difesa in primis⁴. Ogni novembre si tiene anche la messa in ricordo dei caduti in Africa Orientale presso il sacrario militare italiano nella cittadina di Nyeri in Kenya, un tempo campo di prigionia in cui morirono circa 700 tra soldati e prigionieri. Nel messaggio inviato dal Ministro della Difesa Guido Crosetto il 2 novembre 2025, viene sottolineato che

il monumento e le lapidi dedicate ai soldati italiani e agli ascari raccontano un’umanità condivisa, una solidarietà che seppe superare le barriere condivise della lingua e della fede [...] commemorare i caduti di Nyeri significa riaffermare il valore della memoria come fondamento della nostra identità e come richiamo costante alla pace⁵.

Anche i presidenti della Repubblica non hanno fatto mancare il loro sostegno a questo tipo d’iniziativa: di recente (2022), il presidente Mattarella ha celebrato la festa dell’unità

3 Interrogazione parlamentare n. 4-07382, presentata da Margherita Corrado, Luisa Angrisani, Bianca Laura Granato, Elio Lannutti al Ministero della Cultura il 6 settembre 2022, https://www.senato.it/japp/bgt/show-doc/18/Resaula/0/1360290/index.html?part=doc_dc (3 novembre 2025).

4 https://www.esercito.difesa.it/comunicazione/Pagine/el_alamein_2025.aspx

5 https://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/news_dalle_ambasciate/2025/11/02/kenya-commemorazione-degli-italiani-caduti-in-africa-orientale_23df2660-fb78-4556-a2a9-48910ddb8cdd.html; <https://www.giornalediplo-matico.it/kenya-amb-del-monaco-a-nyeri-celebra-caduti-italiani.htm>

CONTRIBUTI

nazionale e delle forze armate presso il sacrario militare dei caduti d'oltremare di Bari, inaugurato nel 1967 e ospitante i resti di migliaia di soldati italiani deceduti nelle diverse guerre africane (Falcucci B. 2022; Deplano V. 2023)⁶.

2. La costruzione della nostalgia coloniale

La prima forma di nostalgia per la stagione coloniale si costituisce durante il lungo processo di smantellamento dell'Impero italiano. Tra il 1941 e il 1943 venne progressivamente eroso il controllo sui territori africani, occupati dalle forze alleate: Haile Selassie si reinsediò ad Addis Abeba il 5 maggio 1941, esattamente cinque anni dopo l'ingresso delle truppe italiane nella città. Eritrea, Somalia e Libia finirono sotto il controllo dell'amministrazione militare britannica. Decine di migliaia di italiane e italiani che vivevano nelle colonie riuscirono a ritornare in Italia attraverso un ponte navale; un significativo numero di combattenti fu trattenuto nei campi di prigionia alleati, in particolare in Kenya (Del Boca A. 1982). Già da queste prime fasi iniziò tuttavia a solidificarsi la retorica del "ritorno", anche perché un numero significativo di ormai ex coloni rimasero nei territori del Corno d'Africa e in Libia (Guazzini F. 2025; Lucchetti N. 2013). Per queste ragioni, da subito i governi di unità nazionale iniziarono un lavoro diplomatico al fine di mantenere una forma di influenza diretta su quei territori conquistati prima dell'occupazione fascista dell'Etiopia. Il trattato di pace siglato a Parigi nel febbraio 1947 impose di fatto la rinuncia a ogni pretesa coloniale, senza però specificare le modalità di futura amministrazione dei territori in oggetto: giocando su questa indeterminatezza, i governi italiani continuarono a richiedere quantomeno l'amministrazione fiduciaria di Eritrea, Libia e Somalia, forti di un sostegno parlamentare trasversale. Tuttavia, i risultati furono ben al di sotto delle aspettative: l'Italia rinunciò alla Libia (indipendente dal 1951), e all'Eritrea (nel 1952 federata all'Etiopia); ottenne invece l'amministrazione fiduciaria della Somalia sotto mandato dell'ONU (AFIS, 1950–1960), caso unico di *trusteeship* affidata a una nazione sconfitta in guerra (Deplano V., Pes A. 2024; Morone A. 2011).

Parallelamente a questi sforzi diplomatici, il Ministero per l'Africa Italiana coordinò un'intensa attività propagandistica, supportando eventi e prodotti culturali miranti a confezionare la narrativa degli italiani buoni colonizzatori, nonché dell'esperienza coloniale pre-fascista quale momento di "civilizzazione" per le popolazioni locali (Mancosu G. 2023); retorica ora pronta a essere trasposta nel contesto post-coloniale con l'Italia in grado di preparare gli ex possedimenti all'indipendenza. Insieme a queste azioni d'indirizzo dell'opinione pubblica, il Ministero dell'Africa italiana sostenne attivamente le associazioni di ex coloni e veterani che miravano a difendere l'immagine "positiva" dell'opera italiana in Africa; queste, a propria volta, rivendicavano il supporto istituzionale per il re-inserimento degli ex coloni nella società italiana. Nell'immediato dopoguerra nacquero numerosissime organizzazioni come l'Associazione Nazionale Profughi dell'Africa Orientale, l'Associazione

⁶ <https://ilmanifesto.it/mattarella-al-sacrario-di-bari-che-ricorda-gli-eroi-doltremare>

CONTRIBUTI

ne Nazionale Combattenti e Reduci d’Africa o la Federazione Nazionale Combattenti, Profughi e Italiani d’Africa (Vigo A. 2025; Ertola E. 2018). Loro obiettivo era quello di rivendicare lo status di profughi e vittime di guerra attraverso una retorica basata su di un’immagine idealizzata dell’esperienza coloniale come progetto di civilizzazione e patriottico. Tale discorso contribuì a mantenere vivo un sentimento di continuità con il passato imperiale, persino nel mutato contesto repubblicano in cui il tema coloniale era, di fatto, sempre più marginale (Labanca N. 2025; Baratieri D. 2010).

Lo smantellamento del Ministero dell’Africa italiana (1953), gli accordi siglati con l’Etiopia nel 1956, con la Libia nel 1957 e la fine dell’AFIS nel 1960 furono le tappe che sancirono un cambiamento anche nella narrazione del passato coloniale, visto sempre più come una pagina lontana della storia e non come un tema d’attualità. In questa fase, considerata la difficoltà di accesso alla documentazione archivistica delle varie istituzioni coloniali⁷, le associazioni dei rimpatriati dall’Africa giocarono un ruolo fondamentale nella diffusione di una memoria acritica del colonialismo, intrecciando vicende personali e richiami nostalgici con il mutevole panorama politico degli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta. La nascita della citata ANRRA nel 1961 è sintomatica di questa evoluzione: la nuova Associazione, di fatto, coagulò e inglobò tutta una serie di gruppi pre-esistenti, rafforzando la sua presenza territoriale attraverso numerose sezioni locali. Inoltre, l’Associazione non si limitò a conservare nostalgicamente ricordi individuali, ma produsse nel tempo un discorso complesso, che rielaborava il passato adattandolo alle vicende coeve. Le attività associative – conferenze, messe commemorative, pubblicazioni – costituirono in altri termini un *palinsesto mnemonico* capace di proiettare il passato nel presente (Huyssen A. 2003; Erll A. 2011), rafforzando identità politiche e appartenenze ideologiche spesso collocate nell’area conservatrice e cattolica.

L’Associazione Nazionale Reduci e Rimpatriati d’Africa (ANRRA), in realtà, nacque come ANRA (Associazione Nazionale Reduci d’Africa). Il sostantivo *rimpatriati* fu aggiunto nei primi anni Settanta, ovvero dopo il rimpatrio forzato dalla Libia di circa 20.000 italiani che, dopo la fine della colonizzazione, rimasero e in gran parte prosperarono nell’ex colonia. Il colonnello Mu’ammar Gheddafi, nell’estate del 1970, intimò agli ex coloni rimasti dopo la guerra mondiale di lasciare la Libia, procedendo a espropri delle loro proprietà e imprese. Una dinamica simile, ma con numeri decisamente inferiori (circa 3-4.000 rimpatri) avvenne a seguito del colpo di stato socialista in Etiopia (1974), che spodestò l’imperatore Haile Selassie. Tutti questi eventi riattivarono una serie di narrazioni e ricostruzioni nostalgiche del passato coloniale: il trauma della fine dell’Impero negli anni Quaranta andava così a sommarsi al “trauma della cacciata e della perdita” dello status e dei beni che gli ex coloni lasciarono in Africa (Vigo A. 2025; Del Boca A. 2010). Questo quadro da un lato rafforzò il ruolo dell’ANRRA; dall’altro, nacquero due significative associazioni, ovvero l’Associazione Italiani Profughi dall’Etiopia (AIPE) e soprattutto l’Associazione Ita-

⁷ Ciò prevalentemente per via dell’opera del *Comitato per la documentazione dell’opera dell’Italia in Africa*, nato nel 1952 in seno al ministero per l’Africa italiana e autore di una serie di pubblicazioni tendenti a celebrare il colonialismo piuttosto che a documentarlo in modo scientifico, e di fatto controllando per decenni l’accesso ad alcune fonti utili per la ricostruzione della vicenda (Morone 2010).

CONTRIBUTI

liani Rimpatriati dalla Libia (AIRL), sodalizio quest'ultimo tutt'oggi rilevante e attivo con numerose iniziative e pubblicazioni⁸.

3. Archivi di nostalgie

L'ANRRA e AIRL sono associazioni tuttora attive. La scelta di concentrarsi sulla prima è motivata dal fatto che l'ANRRA ha una maggiore diffusione territoriale, una vita più lunga e abbraccia sia reduci e rimpatriati dal Corno che dalla Libia. Come le associazioni analoghe, anche lo statuto originale dell'ANRRA dichiarava la natura apolitica e non confessionale delle sue attività. Tuttavia, le affiliazioni politiche dei suoi membri e la natura di alcune delle iniziative promosse nei decenni fondativi rivelano una prossimità ai circoli e ambienti ultraconservatori di destra. Nel 1971, ad esempio, il consiglio direttivo nazionale – composto da quindici membri – includeva tre esponenti di rilievo del Movimento Sociale Italiano (uno dei quali coinvolto indirettamente nel fallito golpe di Valerio Junio Borghese del 1970 e un altro già membro della Repubblica Sociale Italiana), due ex appartenenti all'Unione Monarchica Nazionale e cinque ex alti ufficiali che avevano servito nell'esercito italiano in Africa (Mancosu G. 2024). Già a partire dagli anni Sessanta, l'ANRRA ha organizzato raduni annuali per i propri membri in diverse città italiane, “pellegrinaggi” nei luoghi delle battaglie nelle ex colonie, nonché le citate cerimonie commemorative per i caduti in Africa settentrionale e orientale.

Di particolare interesse è il bollettino trimestrale “Il reduce d’Africa”. Pubblicato con regolarità da oltre mezzo secolo, esso costituisce non una semplice raccolta di testimonianze, ma un vero e proprio dispositivo narrativo che organizza il tempo e lo spazio della memoria coloniale. “Il reduce d’Africa” è dunque un osservatorio privilegiato per comprendere la persistenza e la trasformazione di un determinato immaginario sull’Impero nei decenni. La rivista ha ospitato resoconti di viaggi, testimonianze, commemorazioni e riflessioni che hanno intrecciato il ricordo delle conquiste coloniali con l’attualità politica e sociale, costruendo un universo simbolico nel quale il lettore viene invitato a “rivivere” l’esperienza in Africa attraverso itinerari, biografie e ricostruzioni di varia natura. Le pagine della rivista rimandano costantemente a luoghi e figure dell’Africa orientale e settentrionale – Addis Abeba, Massaua, Asmara, Tripoli – creando un’immaginaria geografia della memoria che riproduce la topografia stessa dell’impero. Tra gli articoli più ricorrenti si trovano commenti ai testi prodotti negli anni della colonizzazione, resoconti di viaggi compiuti da ex militari e riproduzioni di documenti come la *Guida dell’Africa Orientale Italiana* del Touring Club (1938) (De’ Molinari F. 2021), o le memorie del generale Guglielmo Nasi (2014), che celebrano la presenza italiana attraverso la discussione sulla costruzione di infrastrutture quali strade, ponti, scuole e ospedali. I testi ripropongono la retorica dell’“opera modernizzatrice” dell’Italia, non facendo tuttavia riferimento alla dimensione di usurpazione e segregazione che ne costituirono il presupposto.

⁸ <https://www.airl.it> (12 novembre 2025); si veda anche https://leg16.camera.it/106?current_page_1775=212

CONTRIBUTI

Ritorna costantemente invece la storia militare: battaglie come Dogali, Keren, El Alamein o la campagna d'occupazione militare dell'Etiopia vengono narrate come episodi eroici, accompagnati da fotografie e testimonianze dirette (Cerniglia D. 2014; Morera A. 2013). Le guerre coloniali e la Seconda guerra mondiale si fondono spesso in un'unica narrazione, dove l'esperienza bellica diventa il varco privilegiato verso l'epica della conquista imperiale, nonché mitopoiesi della sua fine. Attraverso queste storie, "Il reduce" trasfigura la sconfitta militare in memoria indelebile, e il ricordo in gesto di rivendicazione identitaria. A queste cronache di eroismo bellico, all'esaltazione sacrale degli sconfitti, s'intreccia un'opera incessante di commemorazione: obituari di soldati italiani e coloniali, pellegrinaggi ai cimiteri militari, celebrazioni dei "caduti d'Africa" vengono evocati e narrati con minuzia rituale. In questi gesti si dispiega la funzione primaria della memoria nel discorso dell'Associazione: non semplicemente "riesumare" le spoglie del passato coloniale, ma perpetuarne la sacralità attraverso la devozione ai suoi simboli e alla loro permanenza nel presente. Non è casuale che il motto dell'ANRRA riprenda la frase oraziana "*Non omnis moriar*", sancendo che non tutto dell'opera coloniale perirà, e consacrando così il sodalizio a custode e creatore di memoria nel presente.

4. Aperture e critiche "episodiche"

L'atto del ricordare non è mai neutro, in quanto la memoria individuale e collettiva è sempre un processo di negoziazione, influenzato da emozioni, contesti politici e codici culturali condivisi (Ricoeur P. 2000; Assman A. 2015). Nel caso dell'ANRRA, la memoria agisce come strumento di conservazione di valori e visioni del mondo che ripropongono, in forma attenuata, una rilettura del colonialismo storico. Come accennato, la narrazione della rivista si è fondata su alcuni principi ricorrenti: la distinzione tra "colonialismo buono" italiano e brutalità degli altri paesi colonizzatori (come Francia e Gran Bretagna); la negazione del razzismo come criterio organizzativo e invece l'esaltazione della concordia tra italiani e africani; la celebrazione della modernità portata nelle colonie; la difesa dell'onore nazionale ferito dalla perdita dell'Impero. Tali discorsi, lungi dall'essere residuo di un passato remoto, si legano a un presente in cui l'Italia si confronta sempre più spesso con le eredità dei colonialismi, evidenti in particolare nei flussi migratori provenienti dalle stesse regioni un tempo colonizzate e negli accordi con i governi post-coloniali; inoltre, nella rivista, queste narrative contemporanee rafforzano il risentimento verso i vari governi italiani che, nei decenni, non avrebbero adempiuto all'obbligo morale e politico di risarcire – o quantomeno compensare – i rimpatriati dalla Libia e dal Corno d'Africa.

Tuttavia, negli ultimi anni, "Il reduce" ha iniziato a ospitare contributi diversi, e per certi versi dissonanti, rispetto al canone tematico definito nei decenni precedenti: ad esempio, in un articolo la scrittrice italo-somala Igiaba Scego ha riflettuto sul significato dei viaggi tra le due sponde del Mediterraneo, condannando la mentalità europea sempre più isolazionista e la tragedia ricorrente di coloro che tentano di fuggire dalla guerra o dall'oppressione politica cercando di raggiungere le coste europee (Scego I. 2021). In un altro

CONTRIBUTI

numero, Domenico Quirico, il noto corrispondente estero de “La Stampa”, ha messo in discussione il messaggio apparentemente apolitico e conciliatorio veicolato dal video della canzone *Chiaro di Luna* di Lorenzo Jovanotti, girato all’Asmara (Quirico D. 2022), mentre il cantante, nello stesso numero, replica a questa critica (Cherubini L. 2022).

Interventi come quelli citati offrono indubbiamente nuove prospettive sul coinvolgimento italiano nel Corno d’Africa in relazione a sfide e immagini contemporanee, e dialogano con altri interventi che prendono le distanze dagli episodi più nefasti legati all’espansionismo. Questa critica assume, tuttavia, un tono di risentimento quando concerne il modo in cui in Italia si è parlato dei crimini: in questa prospettiva, l’opera “benefica” degli italiani diventa un mito di fondazione da proteggere contro la “delegittimazione” della storiografia critica. Rita Di Meglio, per esempio, scrive commentando un libro sulla strage di Zeret⁹: *“Vi furono episodi di crudeltà e violenza, è vero: ma da ambedue le parti. Con tutto ciò non si possono giustificare, ad esempio le stragi compiute per ordine del Generale Graziani. Ma da qui a descrivere solo male, male e male ... ce ne vuole! Non un episodio di eroismo, non un atto di bontà, nulla. È possibile?”* (Di Meglio R. 2013)

Equiparando le violenze italiane a quelle perpetrate dai partigiani locali, l’autrice mette sullo stesso piano le ragioni degli invasori e quelle degli occupati, de-rubricando inoltre i crimini più efferati a episodi accidentali rispetto agli atti di *eroismo* e *bontà* da lei evocati. Anche l’intervento di Gianfredo Ruggiero sul razzismo coloniale riarticola questa sorta di paradigma *episodico*: *“Le leggi razziali italiane del 1938 furono, senza alcuna ombra di dubbio, una vergogna nazionale la cui responsabilità ricade interamente su Mussolini e su quanti, per ignavia o servilismo, nulla fecero per evitarle”* (Ruggiero G. 2022). Il discorso che anima questi ragionamenti è chiaro: se, da un lato, i crimini coloniali e fascisti iniziano ad essere messi a sistema in una narrazione più attinente alle vicende fattuali, dall’altro una presa di posizione critica sul colonialismo *tout court*, e non solo sui suoi crimini più spettacolari, rimane lontana.

5. I fantasmi dell’Impero e il presente post-coloniale

Nel complesso, “Il reduce d’Africa” – insieme alle politiche e alle pratiche di memoria menzionate, che coinvolgono sia iniziative istituzionali sia dinamiche associative – si muove nella direzione prevalente di tutelare e “patrimonializzare” l’eredità del passato africano, rendendola accettabile e fruibile nel presente. Se, da un lato, luoghi ed eventi istituzionali tendono a fondere e confondere memorie di guerra e memorie coloniali, dall’altro, l’azione delle associazioni di reduci e nostalgici non mira semplicemente a onorare quel passato, ma a rievocarlo come chiave interpretativa del rapporto attuale dell’Italia con l’Africa. Il ricordo personale e l’elaborazione di un giudizio politico s’intrecciano nel delineare dinamiche di memoria, o di post-memoria, che ancorano quindi il passato nel presente per dare senso al futuro (Hirsch M. 2012). Da questa breve analisi emerge come le nozioni convenzionali

⁹ Il riferimento è a Dominioni M. 2008.

CONTRIBUTI

che collocano la memoria del colonialismo tra i fenomeni repressi o cancellati si rivelino inadeguate. Abbiamo invece ricostruito l'evoluzione di una memoria multiforme che perdura da decenni, riarticolandosi di volta in volta in base a mutevoli configurazioni politiche, sociali e culturali. Questi palinsesti di memoria coloniale travalicano i confini delle associazioni di reduci e rimpatriati, attingendo a un più ampio contesto politico e sociale che modella le prospettive su come il passato debba significare nel presente. Le narrazioni che ne derivano non si limitano dunque a costruire una visione nostalgica dell'espansionismo, ma attivano un processo di riproduzione e riattualizzazione di quel discorso. Tale processo coinvolge tanto istituzioni pubbliche quanto individui legati in modo personale, emotivo o identitario a una narrazione idealizzata dell'esperienza in Africa e dell'ordine sociale e culturale ad esso connesso. La memoria coloniale contemporanea si configura così non come assenza, ma come presenza spettrale, stratificata e operante, capace di rigenerarsi attraverso nuove forme di evocazione e di rilettura del passato.

Riferimenti bibliografici

- Assmann Aleida (2015), *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino.
- Azoulay Paul (1980), *La nostalgie française*, Parigi, É. Baschet.
- Baratieri Daniela (2010), *Memories and Silences Haunted by Fascism. Italian Colonialism MCMXXX-MCMLX*, Berna, Peter Lang.
- Burdett Charles, Mancosu Gianmarco (2024), *The Dialectics of (Post-)Colonial Memory: Nostalgic Representations of the Italian Imperial Experience*, in "Italian Culture", vol. 42, n. 2, pp. 180–197.
- Cerniglia Dario (2014), *El Alamein oggi*, in "Il Reduce d'Africa", n. 2, pp. 10-11.
- Cherubini Lorenzo (2022), *Canto l'amore di un'altra Eritrea*, in "Il Reduce d'Africa", n. 2, p. 4.
- Conte Michele (2012), *Il sacrario di El Alamein. Il recupero della memoria del sacrario militare e del suo ideatore Paolo Caccia Dominioni*, Fidenza, Mattioli 1885.
- De' Molinari Franco (2021), *Guida dell'Africa Orientale Italiana (CTI)*, in "Il Reduce d'Africa", n. 2, pp. 1-2.
- Del Boca Angelo (1986), *Gli italiani in Africa orientale. Vol. III. La caduta dell'impero*, Roma-Bari, Laterza.
- Del Boca Angelo (2010), *Gheddafi: una sfida dal deserto*, Roma-Bari, Laterza.
- Deplano Valeria (2023), "Quelle que soit la raison pour laquelle ils ont péri". *Commemoration des soldats morts au front et mémoire du colonialisme au Sacrario dei caduti d'Oltremare de Bari*, in "Revue d'histoire culturelle", vol. 6, <http://journals.openedition.org/rhc/4387>
- Deplano Valeria, Pes Alessandro (2024), *Storia del colonialismo italiano. Politica, cultura e memorie*, Roma, Carocci.
- Di Meglio Rita (2013), *La battaglia alla grotta del ribelle di Zeret (Etiopia) nell'aprile 1939*, in "Il Reduce d'Africa", n. 3, pp. 9-11.

CONTRIBUTI

- Dominioni Matteo (2008), *Lo sfascio dell'impero. Gli italiani in Etiopia 1936-1941*, Roma-Bari, Laterza.
- Erl Astrid (2011), *Memory in Culture*, New York, Palgrave Macmillan.
- Ertola Emanuele (2018), "Ritourneremo": le associazioni di profughi d'Africa nell'Italia del dopoguerra, in "Italia contemporanea", vol. 288, pp. 11-37.
- Falcucci Beatrice (2022), *Il soldato caduto per l'impero: la costruzione di un mito attraverso musei e sacrari*, in "Annali / Museo storico italiano della guerra", vol. 30, pp. 63-77.
- Gilroy Paul (2006), *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.
- Guazzini Federica (2025), *L'Eritrea nella Seconda guerra mondiale. Dinamiche di controllo e cambiamento*, Soveria Mannelli, Rubattino.
- Hirsch Marianne (2012), *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York, Columbia University Press.
- Huyssen Andreas (2003), *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Redwood City, Stanford University Press.
- Labanca Nicola (2025), *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino.
- Lorcin Patricia (2018), *The Nostalgias of Empires*, in "History and Theory", vol. 57, n. 2, pp. 269-285.
- Lucchetti Nicholas (2013), *Eritrea 1947-1950. La comunità italiana e il destino della regione*, in "Contemporanea", vol. 16, n. 2, pp. 239-261.
- Mancosu Gianmarco (2023), "Non per il mal d'Africa". Il ministero dell'Africa italiana e la propaganda sulle ex-colonie, in "Mondo Contemporaneo", vol. 1, pp. 77-108.
- Mancosu Gianmarco (2024), *Rituals of Colonial Memory. Crafting Imperial Nostalgia in Republican Italy*, in "Journal of Contemporary History", vol. 59, n. 4, pp. 660-685.
- Morera Alberto (2017), *La teleferica Massaua Asmara*, in "Il Reduce d'Africa", n. 1, p. 8.
- Morone Antonio M. (2010), *I custodi della memoria. Il Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa*, in "Zapruder", vol. 23, pp. 25-38.
- Morone Antonio M. (2011), *L'ultima colonia. Come l'Italia è tornata in Africa 1950-1960*, Roma-Bari, Laterza.
- Murphy Philip (2018), *The Empire's New Clothes. The Myth of the Commonwealth*, Londra, Hurst.
- Nasi Guglielmo (2014), *L'opera dell'Italia in Etiopia*, in "Il Reduce d'Africa", n. 2, pp. 3-4.
- Passerini Luisa (1999), *Memories of Resistance, Resistances of Memory*, in Peitsch Helmut, Burdett Charles, Gorrara Claire (a cura di), *European Memories of the Second World War*, New York, Berghahn, pp. 288-296.
- Quirico Domenico (2022), *Asmara non è un paradiso*, in "Il Reduce d'Africa", n. 2, p. 3.
- Ricoeur Paul (2000), *Memory, History, Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ruggiero, Gianfredo (2022), *Le leggi razziali del 1938*, in "Il Reduce d'Africa", n. 1, pp. 2-4.
- Scego Igiaba (2021), *Quei ragazzi divorati in mezzo al mare dalla nostra indifferenza*, in "Il Reduce d'Africa", n. 4, pp. 3-4.

CONTRIBUTI

Trouillot Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

Urbano Annalisa, Varsori Antonio (2019), *Mogadiscio 1948. Un eccidio di italiani tra decolonizzazione e guerra fredda*, Bologna, il Mulino.

Vigo Chiara (2025), *Italiani d'Africa. Racconti del ritorno (1940-2024)*, Roma, Viella.

Tutti i link sono stati verificati in data 10 novembre 2025.

CONTRIBUTI

IL MONDO VISTO DAI SUOI MARGINI.

GLI STUDI POSTCOLONIALI NELL'INSEGNAMENTO DELLA STORIA CONTEMPORANEA¹

Stefano Visentin

Università di Urbino Carlo Bo

Keywords: *storia, Occidente, razzismo, globalizzazione, studi postcoloniali*

Abstract:

Prendendo spunto dalle recenti “Indicazioni Nazionali” per lo studio della storia nelle scuole del primo ciclo e dalle critiche avanzate nei loro confronti, questo intervento intende approfondire i limiti e le contraddizioni di una storiografia che ancora nel XXI secolo mantiene una postura “orientalista”, rifiutando di fare i conti con il passato coloniale europeo. Riprendendo invece la riflessione anticoloniale e postcoloniale, è possibile progettare un approccio alternativo allo studio della storia moderna, capace di offrire agli studenti una nuova prospettiva per approcciarsi al presente globale.

1. A chi la storia? A noi (occidentali)!

L'11 giugno 2025 il ministero dell'Istruzione e del Merito Giuseppe Valditara ha pubblicato le “Indicazioni Nazionali per il curriculum – Scuola dell’infanzia e Scuole del Primo ciclo di istruzione”, all’interno delle quali è presente l’orientamento che il governo attuale intende dare allo studio della storia nei primi cicli di istruzione. Il testo si presenta come tutt’altro che conciliante rispetto ai diversi orientamenti storiografici, al punto che le Società Storiche hanno ritenuto di dover scrivere un documento (in realtà lo hanno fatto già in gennaio, all’uscita di una bozza del testo)² per criticarne l’impianto teorico e l’intento pedagogico. In effetti le indicazioni iniziano con un’affermazione che sarebbe stata più consona a un baffuto studioso di fine ‘800: “Solo l’Occidente conosce la Storia” (le maiuscole sono nel testo); per poi continuare citando Claude Lévi-Strauss:

Non soltanto noi riconosciamo l’esistenza della storia, ma le dedichiamo un culto, perché [...] la conoscenza che vogliamo o crediamo di avere del nostro passato collettivo, o, più precisamente, il modo in cui lo interpretiamo, ci serve a legittimare o a criticare l’evoluzione della società in cui viviamo e a dare una direzione al suo futuro. Noi interiorizziamo la nostra storia, ne facciamo un elemento della nostra coscienza morale³.

1 Ringrazio le amiche e colleghe Rossana Gregnanin e Camilla Sainati per avermi prestato i testi scolastici che ho letto.

2 *Preso di posizione delle Società storiche sulle indicazioni ministeriali sull’insegnamento della storia* (<https://www.lasisem.it/2025/01/24/comunicato-delle-societa-storiche-22-gennaio-2025/>). Ma si veda anche il comunicato della Società Italiana delle Storiche (<https://societadellestoriche.it/6135-2/>) e quello della Società Italiana di Didattica della Storia (<https://www.sididast.it/tag/valditara/>).

3 *Indicazioni Nazionali per il curriculum – Scuola dell’infanzia e Scuole del Primo ciclo di istruzione*, p. 53.

CONTRIBUTI

L'incipit (ma anche il prosieguito del testo) è stato criticato in quanto “*infelice, funzionale a giustificare la successiva restrizione dell'ambito spaziale che si intende proporre come oggetto di studio*”⁴, oppure “*confuso e contraddittorio nell'impianto metodologico, [dove] non mancano passaggi oscuri e interpretazioni storiografiche superate e a dir poco discutibili*”⁵. In ogni caso, la mia intenzione non è quella di condurre un'analisi critica della nota ministeriale, quanto di cogliervi l'occasione per una riflessione sullo studio di un aspetto specifico della storia contemporanea, ovvero la storia coloniale e quella postcoloniale. A tale proposito è l'intero impianto del testo ministeriale a richiedere la necessità di porre alcune questioni generali sulle categorie che vengono utilizzate ancora oggi per insegnare la storia (non solo nel primo ciclo di istruzione, ma anche se non soprattutto nel secondo).

Sul monopolio occidentale della storia si potrebbe iniziare da una citazione di Amílcar Cabral, uno dei più importanti pensatori e politici anticoloniali africani, il quale nel 1965 alla Conferenza di Dar es Salaam afferma: “*I colonialisti dicevano sempre che sono stati loro ad averci portato dentro la storia: oggi vediamo che non è per nulla così. Ci hanno fatto abbandonare la storia, la nostra storia, ci hanno costretti a seguirli, a metterci subito dietro di loro, per rincorrere il progresso della loro storia*”⁶.

La temporalità delle colonie viene così assorbita in quella dei colonizzatori, e solo attraverso questi ultimi ha potuto farsi “storia”. Essendo i popoli non europei immersi in quella dimensione indocile e selvaggia della naturalità, spetta all'uomo bianco estrarre questi individui, “*metà demoni e metà bambini*”⁷, da una condizione di minorità: “*il colono fa la storia e sa di farla*”, osserva Frantz Fanon in *I dannati della terra*⁸. È in questo senso specifico che diventa vera l'affermazione che soltanto l'Occidente conosce la storia, e che tale conoscenza costituisce “*un elemento della nostra coscienza morale*”: la morale del suprematismo bianco e della sua volontà di dominio.

2. Orientalismi e *cancel culture*

La complicità tra storia e (esercizio del) potere coloniale è stata smascherata dall'intellettuale palestinese Edward Said nel libro del 1978 intitolato *Orientalismo*. Il neologismo inventato da Said indica, come spiega l'introduzione del volume, il modo specifico con cui le culture dei paesi europei si sono poste in relazione con l'Oriente; un modo che “*ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente)*”⁹. Said mostra infatti come l'approccio alla storia dei popoli

4 Presa di posizione delle Società storiche sulle indicazioni ministeriali sull'insegnamento della storia, cit.

5 Comunicato SIS relativo alle Nuove Indicazioni 2025, Scuola dell'infanzia e Primo ciclo di istruzione, cit.

6 Citata in Cabral Amílcar (2023), *L'arma della teoria, Rete dei Comunisti*, p. 7 (ed. or. 1965). Di Cabral si veda anche la recente raccolta del 2019, *Per una rivoluzione africana. Il ruolo della cultura nella lotta per l'indipendenza*, Verona, Ombre Corte.

7 Kipling Rudyard, *Il fardello dell'uomo bianco* (ed. or. 1899).

8 Fanon Frantz (2000), *I dannati della terra*, Torino, Edizioni di Comunità, p. 16 (ed. or. 1961).

9 Said Edward (2013), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, pp. 11-12 (ed. or. 1978).

CONTRIBUTI

orientali da parte degli europei si sia “fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra l’Oriente’ da un lato e (nella maggior parte dei casi) l’Occidente’ dall’altro”¹⁰, tale per cui la definizione dell’Oriente si è sempre basata su “una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia”¹¹. In tal senso la distanza tra la presunta conoscenza oggettiva e neutrale degli storici e la legittimazione del dominio coloniale si riduce fino quasi a scomparire: nel paradigma orientalista si intrecciano una volontà di comprendere e un’intenzione di controllare, manipolare e assimilare (o escludere). Per questo motivo l’orientalismo, come osserva Said nella *Postfazione* all’edizione del 1995,

non si limita allo studio erudito dei linguaggi, delle società e dei popoli orientali, ma [...] affronta una realtà umana eterogenea, *dinamica e complessa* partendo da una base acriticamente essenzialista, presupponendo l’esistenza di una durevole realtà orientale e una opposta, ma non meno durevole, essenza occidentale (che osserva l’Oriente *da lontano e, per così dire, dall’alto*) [corsivi miei]¹².

La posizione di superiorità¹³ nella quale gli studiosi europei pretendono di collocarsi in relazione ai vissuti e ai costumi dei popoli del resto del mondo implica una pratica del potere che passa attraverso la cancellazione e la risemantizzazione di quei vissuti e di quei costumi, una *cancel culture* praticata per secoli attraverso la violenza e l’ammutolimento della voce dei popoli indigeni¹⁴. Le stesse idee di umanismo e di universalismo che il pensiero illuminista ha sviluppato fino a farne i pilastri teorici delle due grandi rivoluzioni moderne non sono affatto innocenti, ma al contrario “*were part and parcel of imperialism. The French mission of civilization depended upon Enlightenment assumptions*”¹⁵. In altri termini, tra il XVI e il XVIII secolo “*il linguaggio della ragione sostituisce quello della religione*”¹⁶ nel determi-

10 *Ivi*, p. 15.

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, postfazione, p. 331. La riflessione di Said è stata ripresa e articolata in molti studi successivi, come ad esempio nell’opera di uno storico contemporaneo francese: Sala-Molins Louis (1992), *Les misères des lumières. Sous la raison l’outrage*, Paris, Robert Laffont.

13 Una superiorità che non è solo metaforica: posti in alto rispetto alla terra abitata dai popoli colonizzati sono anche gli aerei militari che, a partire dall’inizio del ‘900, hanno contribuito a reprimere qualsiasi tentativo di ribellione. Si veda in proposito Young Robert J. C. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, pp. 41-54 (ed. or. 2003), nonché Lindqvist Sven (2001), *A History of Bombing*, London, Granta, il quale sottolinea come, almeno fino alla Prima guerra mondiale, il bombardamento aereo “*was embedded first in colonial relations of power: Bombs were a means of civilization. Those of us who were already civilized would not be bombed*” (p. 82).

14 “Il progetto coloniale europeo [...] implicava, in diversi modi, una cancellazione progressiva delle popolazioni e delle culture non-europee”, p. 46 in Mellino Miguel (2023), *Cancel culture o decolonizzazione dei saperi e della cultura?*, in “Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali”, Vol. 13, n. 25, pp. 45-57. Mellino lega il carattere stigmatizzante della locuzione al processo di presa di parola e di risignificazione politica da parte della minoranza afro-americana negli Usa.

15 Go Julian (2016), *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford, Oxford University Press, p. 29. I limiti dell’umanesimo e dell’universalismo sono stati dimostrati praticamente dalla terza grande rivoluzione moderna – che non a caso i testi scolastici raramente ricordano –, ovvero la rivoluzione di Haiti, il primo paese coloniale a ribellarsi vittoriosamente contro la madrepatria, quella stessa Francia che in Europa esprimeva a gran voce i principi della libertà, dell’uguaglianza e della fraternità, e a conquistare l’indipendenza nel 1803. Sulla storia di questa rivoluzione si veda James Cyril Lionel Robert (2015), *I giacobini neri*, Roma, DeriveApprodi, (ed. or. 1938).

16 Ruocco Giovanni (2025), *I fondamenti coloniali del pensiero occidentale: un’introduzione storica*, in Ricotta Giu-

CONTRIBUTI

nare la gerarchia inscalfibile tra i popoli europei e quelli del resto del mondo, radicandola in una superiorità epistemica costantemente reiterata, al punto che i colonizzati vengono assoggettati non solo materialmente, ma anche culturalmente e ideologicamente: la storia che solo l'Occidente conosce è la storia che gli altri subiscono, che interiorizzano al punto da accettare la cosiddetta missione civilizzatrice europea, per quanto essa sia condotta con le armi, i massacri e lo sfruttamento¹⁷.

3. Il mito occidentale del progresso e dello sviluppo

Qual è il contenuto della storia prodotta dall'Occidente ed esportata nel resto del mondo dagli studiosi al seguito degli eserciti? Non è possibile riassumere qui i numerosi dibattiti sul valore e sul significato della storia che hanno attraversato i secoli XVIII e XIX; possiamo però provare ad assumere un posizionamento se non esterno, perlomeno marginale rispetto al centro della produzione del discorso storiografico, uno sguardo proveniente dai limiti dell'Europa, ovvero dalle sue ex colonie. Riprendendo le parole di Dipesh Chakrabarty, uno dei più noti e influenti storici indiani contemporanei, membro del collettivo dei *Subaltern Studies*¹⁸, è stato principalmente lo storicismo a esprimere “un'importante forma assunta dall'ideologia del progresso o dello 'sviluppo' dall'Ottocento in poi”¹⁹: un'ideologia che può essere sintetizzata nello schema: “prima in Europa, poi nel resto del mondo”; o, più precisamente: “l'esistenza dell'umanità si svolge all'interno di un tempo storico unico e secolare in cui sono ricompresi tutti gli altri tempi”²⁰. Lo storicismo, di cui Chakrabarty traccia il percorso a partire dall'inizio dell'Ottocento (Kant ed Hegel), attraversando il secolo (Von Ranke e Dilthey) per giungere alla prima metà del Novecento (Meinecke), può essere sintetizzato nel principio secondo il quale le storie del terzo mondo sono sempre storie di transizione verso la modernità – di cui l'Europa è la rappresentante eminente. In tal senso, lo storicismo non è considerato come un tentativo di costruire una scienza rigorosa, bensì come un progetto di costruzione di un immaginario che “ha consentito all'Europa di dominare il mondo”²¹. Nondimeno, nel XX secolo non sono mancati neppure in Europa tentativi di problematizzare l'idea di progresso storico: si pensi ad esempio alle riflessioni di Wal-

sepe, Ruocco Giovanni (a cura di), *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Roma, Castelvecchi, pp. 13-106; citazione da p. 75.

17 A chi pensa che il colonialismo abbia portato anche infrastrutture, tecnologia e valori liberali, suggerisco la lettura di Davis Mike (2002), *Olocausti tardovittoriani. El Niño, le carestie e la nascita del Terzo Mondo*, Roma, Feltrinelli (ed. or. 2001), dove viene ampiamente spiegato come le innovazioni tecniche (dalla ferrovia al telegrafo) introdotte dall'impero britannico in India abbiano perlopiù peggiorato la vita della popolazione, soprattutto delle sue fasce più povere.

18 Sul contributo dei *Subaltern Studies* alla storiografia coloniale della seconda metà del '900 si veda Visentin Stefano (2025), *Soggetti, storie, resistenze. Un attraversamento dei Subaltern Studies dalla storia coloniale all'India contemporanea*, in *Pensare, classificare, costruire l'alterità*, cit., pp. 300-321.

19 Chakrabarty Dipesh (2004), *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, p. 21 (ed. or. 2000).

20 *Ivi*, p. 33.

21 *Ivi*, p. 21.

CONTRIBUTI

ter Benjamin²², o al lavoro del gruppo britannico dell'*History from Below*²³. Questi autori occidentali – insieme ad altri, come Antonio Gramsci o Michel Foucault – sono diventati uno strumento teorico utilizzato da molti studiosi provenienti da paesi extra-europei per mettere in discussione proprio la storiografia eurocentrica e la sua assolutizzazione del modello occidentale di civilizzazione, basato sulla triade: economia capitalistica di mercato, democrazia rappresentativa, società dell'individuo con i suoi diritti (*in primis* la proprietà privata) e con la possibilità tendenzialmente illimitata di consumo.

Riprendendo la questione della storia egemonizzata dalla concettualità occidentale (o perlomeno da quella *mainstream* di impronta liberale), nel corso della seconda metà del Novecento la categoria di progresso viene sostituita da quella di sviluppo, che ancora oggi mantiene una forte valenza ideologica. Il discorso sviluppatista, inaugurato dall'intervento del presidente degli Usa Harry Truman davanti al Congresso per il suo secondo insediamento, il 20 gennaio 1949²⁴, riproduce la divisione manichea del mondo coloniale, distinguendo tra nazioni sviluppate – *in primis* gli Usa – e nazioni sottosviluppate – dove lo sviluppo è essenzialmente tecnologico ed economico, ma implicitamente fa riferimento anche a uno sviluppo politico, se non addirittura morale o antropologico:

Dobbiamo lanciare un nuovo programma che sia audace e che metta i vantaggi del nostro progresso scientifico e industriale al servizio del miglioramento e della crescita delle regioni sottosviluppate. Più della metà delle persone di questo mondo vive in condizioni prossime alla miseria. Il loro nutrimento è insoddisfacente. Sono vittime di malattie. La loro vita economica è primitiva e stazionaria. La loro povertà costituisce un handicap e una minaccia, tanto per loro quanto per le regioni più prospere. [...] Gli Stati Uniti occupano tra le nazioni un posto preminente per quel che riguarda lo sviluppo delle tecniche industriali e scientifiche. Le risorse materiali che possiamo permetterci di utilizzare per l'assistenza ad altri popoli sono limitate. Ma le nostre risorse in conoscenze tecniche – che fisicamente non pesano niente – crescono incessantemente e sono inesauribili. Io credo che noi dovremmo mettere a disposizione dei popoli pacifici i vantaggi della nostra riserva di conoscenze tecniche al fine di aiutarli a realizzare la vita migliore alla quale essi aspirano²⁵.

Come risulta evidente da questa citazione del testo di Truman, il concetto di sottosviluppo viene generato da un ordine discorsivo che definisce come nazioni o popoli sottosviluppati tutti quelli che, se messi al confronto da una prospettiva macroeconomica con i paesi occidentali (quindi a partire da una serie di parametri elaborati sulla storia di questi ultimi²⁶), appaiono più o meno gravemente in ritardo. Da questo punto di vista, il concetto di sotto-

22 Benjamin Walter (2025), *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi (ed. or. 1942).

23 Si veda, *pars pro toto*, Thompson Edward P. (2010), *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. 1963). Come osserva Chakrabarty, "il pensiero europeo è allo stesso tempo indispensabile e inadeguato per riflettere sulle esperienze di modernità politica nelle nazioni non occidentali" (*Provincializzare l'Europa*, cit., p. 34).

24 La traduzione italiana del discorso è presente in Rist Gilbert, *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale* (1997), Torino, Bollati Boringhieri.

25 *Ivi*, p. 75.

26 "Lo stadio di sviluppo raggiunto da ciascuna società era misurabile sincronicamente secondo indicatori quantitativi e qualitativi" [Di Meglio Mario (2025), *La decolonizzazione politica*, in *Pensare, classificare, costruire l'alterità*, cit., pp. 191-244; citazione da p. 194], ovviamente forgiati sulla base dello sviluppo occidentale.

CONTRIBUTI

sviluppo, con la sua “*insospettata virulenza colonialista*”²⁷, è la vera base dell’ideologia dello sviluppo: ci può essere un progetto sviluppatista perché ci sono paesi sottosviluppati che devono essere aiutati a superare la loro condizione. Di conseguenza, “*Per coloro che costituiscono oggi i due terzi della popolazione mondiale, pensare allo sviluppo – a qualsiasi genere di sviluppo – richiede innanzitutto la percezione di se stessi come sottosviluppati, con tutto il carico di connotazioni che ciò implica*”²⁸. La divisione tra primo e terzo mondo viene riproposta in un contesto mutato da quello coloniale ormai in dissoluzione, ma comunque ugualmente manicheo, con esiti ben differenti da quelli preannunciati, al punto che perfino all’interno della World Bank, deputata a gestire gli aiuti ai paesi sottosviluppati, si riconoscerà il sostanziale fallimento di queste politiche²⁹.

4. Guardare alla storia da una prospettiva postcoloniale

Negli ultimi decenni il mondo è entrato in una nuova epoca globale, che ha stravolto i rapporti internazionali, politici, sociali ed economici, modificato profondamente il ruolo degli Stati e messo sotto stress le categorie politiche che nei tre secoli precedenti avevano descritto l’ordine nazionale e globale³⁰. La gran parte degli studi su questo fenomeno ha adottato, ancora una volta, una prospettiva che poneva l’Occidente al centro della scena, enfatizzando quindi le trasformazioni in atto nel nord globale, e considerando i mutamenti che intervenivano negli altri paesi poco più che degli effetti secondari. Una simile interpretazione ha evidentemente condizionato anche i testi di storia per le scuole superiori: un’analisi della trattazione del fenomeno globale da parte di alcuni testi scolastici³¹ mostra come, sebbene quasi tutti segnalino il carattere ambivalente della globalizzazione³² e le

27 Citazione da p. 349, Esteva Gustavo (1998), *Sviluppo*, in Sachs Wolfgang (a cura di), *Dizionario dello sviluppo. Una guida per la conoscenza come potere*, pp. 347-378 (ed. or. 1992).

28 *Ivi*, p. 350.

29 Emblematico in tal senso è il discorso del presidente della World Bank Robert McNamara, il 24 settembre 1973 a Nairobi, nel quale egli segnala che “*the growth is not equitably reaching the poor*”, poiché “*despite a decade of unprecedented increase in the gross national product of the developing countries, the poorest segments of their population have received relatively little benefit*”; in altri termini, gli enormi investimenti dei paesi sviluppati avevano aumentato spaventosamente le disuguaglianze all’interno delle popolazioni sottosviluppate (McNamara Robert S. (1973) *The Nairobi Speech*; testo disponibile al sito: <http://juerg-buerger.ch>).

30 Per una panoramica sulla globalizzazione e i suoi effetti si veda Steger Manfred (2016), *La globalizzazione*, Bologna, il Mulino (ed. or. 2013).

31 I testi scolastici sul XX secolo presi in considerazione sono i seguenti: Barbero Alessandro et als. (2021), *Noi di ieri, noi di domani*, Bologna, Zanichelli; Bertini Franco (2024), *Interrogare la storia*, Milano, Mondadori; Ciccopiedi Caterina et als. (2025), *Trame del tempo*, Bari, Laterza; Ronga Luigi et als. (2023), *Popoli tecniche economie*, Brescia, La Scuola; Zanette Emilio, Galli Massimiliano (2024), *Pronti per la storia*, Milano, Sanoma.

32 “*La globalizzazione ha accresciuto le possibilità di arricchirsi e ha favorito lo sviluppo di alcuni Paesi [...]. Ma ha anche ridotto le possibilità di un controllo, da parte dei cittadini, dei movimenti di finanziari e imprenditori. Anche perché negli anni in cui la globalizzazione si è imposta dominavano le idee degli economisti neo-liberisti, secondo i quali la libertà totale dell’economia è un bene per tutti*” (*Popoli tecniche economie*, cit., p. 387).

CONTRIBUTI

posizioni contrastanti di un dibattito ancora in atto³³, e alcuni arrivano anche a evidenziare come essa abbia inasprito le differenze tra il nord e il sud globale³⁴, nondimeno manca uno sguardo proveniente dal mondo non occidentale, al punto che anche i soggetti che criticano l'ordine globale sono rintracciati nei paesi del primo mondo³⁵. In una parola, nonostante si ripeta che la globalizzazione ha unificato la terra e i popoli che la abitano, quello che emerge dalle pagine dei manuali è, ancora una volta, un mondo diviso, letto attraverso un nuovo orientalismo, forse più *soft* di quello precedente, ma non per questo meno impattante sull'immaginario collettivo.

Per queste ragioni sarebbe utile, se non necessario, dare conto nell'interpretazione della contemporaneità (ma anche del passato coloniale) anche di quella corrente di studi nata negli anni Ottanta del secolo scorso che prende il nome di postcolonialismo. L'innovazione introdotta dagli studi postcoloniali, sia quando ricostruiscono la storia del colonialismo, sia quando si interrogano sul presente globale, consiste nel rintracciare e analizzare il ruolo giocato dall'egemonia culturale occidentale all'interno delle relazioni di potere. Lo sguardo postcoloniale è un modo nuovo di guardare a fenomeni antichi e recenti da una prospettiva che mette in movimento i rapporti tra *the West and the Rest*, che la storiografia occidentale aveva sempre considerato come divisi da una barriera insormontabile. Così esso da un lato segnala che la fine del colonialismo ha dato avvio a una decolonizzazione solo parziale, dall'altro riconosce che il "centro" – ovvero il luogo materiale e simbolico a partire dal quale si sono interpretati e governati i popoli e i territori dell'intero globo – non c'è più, e che il nuovo secolo ha scosso i confini globali, permettendo al terzo mondo di "infiltrarsi" nel primo, e al primo di "occupare" spazi del terzo, senza peraltro modificarne l'ordine sociale. Gli studi postcoloniali aprono la strada a una riflessione sulla storia del colonialismo (e della globalizzazione contemporanea) non più dal punto di vista egemonico dei colonizzatori (o degli ex colonizzatori), bensì da quello subalterno dei colonizzati (o dei popoli del terzo mondo). In altri termini, la posta in gioco è quella di rifiutare di "farsi raccontare" da chi per secoli ha esercitato un dominio sugli altri popoli, per dare forma a nuove interpretazioni del passato e del presente, capaci di leggere gli scarti, i movimenti, le influenze

33 "Diversa è peraltro l'interpretazione del fenomeno. Per molti storici la globalizzazione produce una dinamica virtuosa che semplifica i rapporti fra i diversi Paesi del mondo. Per altri è un fenomeno contraddittorio e prevalentemente negativo, perché riduce il mondo a un'unica tipologia socio-economica-tecnologica" (*Interrogare la storia*, cit., p. 506).

34 "La globalizzazione ha suscitato entusiasmi in chi ha visto il superamento di vecchie barriere e la creazione di nuove possibilità di benessere. Non tutti, però, hanno interpretato l'evento dell'economia globale nella stessa maniera: l'interconnessione, che rappresenta la cifra della globalizzazione, coinvolge principalmente i paesi industrializzati e avviene sotto la direzione di istituzioni internazionali [...] in cui quei paesi hanno un peso preponderante; non è un caso che solo alcune aree del mondo possano beneficiare del nuovo contesto economico e che le aree rimanenti, soprattutto quelle più povere, ne siano escluse" (*Noi di ieri, noi di domani*, cit., p. 638).

35 "Lo sviluppo della globalizzazione creò al tempo stesso speranze e preoccupazioni. Secondo i suoi sostenitori, la crescita degli scambi economici e culturali avrebbe portato a una più equa distribuzione delle ricchezze tra le aree del pianeta e alla diffusione in tutto il mondo dei valori della democrazia e delle libertà individuali. Secondo i suoi critici, noti come 'no global', la globalizzazione avrebbe invece causato un'uniformazione globale della cultura. Inoltre si sarebbero arricchite le grandi imprese multinazionali e le società finanziarie, a danno delle piccole aziende e dei diritti delle lavoratrici e dei lavoratori" (*Pronti per la storia*, cit., p. 332).

CONTRIBUTI

reciproche, e di riconoscere la costante ibridazione – termine fondamentale negli studi postcoloniali – di una parte con l'altra, ovvero il fatto che i confini – materiali e simbolici – che il colonialismo aveva cercato di rendere invalicabili sono stati invece – e oggi lo sono ancora di più – costantemente sfidati dal protagonismo dei soggetti colonizzati. Le pratiche di ibridazione, se pensate e praticate consapevolmente, possono costituire un potente antidoto all'emergenza dei nazionalismi identitari e aggressivi un po' ovunque nel mondo (dall'Europa al Medio Oriente, dall'India agli Usa). Una definizione di ibridazione non è semplice, perché si rischia di pensarla nei termini di un incontro “facile”, a partire da una disponibilità naturale a lasciarsi contaminare dalla cultura altrui, mentre al contrario non solo la cultura occidentale ha spesso faticato e fatica tutt'oggi ad accettare di confrontarsi su un piano di eguaglianza con quelle provenienti da altri paesi, ma anche le culture e le usanze radicate nelle popolazioni extra-europee appaiono talvolta indisponibili a un confronto e tantomeno a una contaminazione. Pensare l'emancipazione non solo politica, ma anche culturale dei popoli delle ex-colonie significa favorire un confronto che tenda alla creazione di qualcosa di assolutamente nuovo, irriducibile tanto all'integrazione passiva nel modello egemonico occidentale, quanto all'impossibile resurrezione di un'origine ormai dissolta nei secoli. Ibridazione rinvia a un processo di soggettivazione che si articola all'interno di una cornice determinata dal contesto storico e sociale, problematizzandone le gerarchie esistenti e dinamicizzando l'idea stessa di cultura, che non è la difesa di valori tradizionali, bensì la capacità di aprire le identità a una rivisitazione continua, a un cambiamento molteplice e mai predeterminato.

Se il mondo coloniale con le sue divisioni manichee è ormai scomparso, ciò che lo ha sostituito non è un mondo liscio e senza confini, ma al contrario uno spazio nel quale milioni di uomini e di donne vivono le conseguenze della globalizzazione come una maledizione caduta sui loro paesi spazzati via da progetti faraonici imposti dall'alto, sui loro posti di lavoro distrutti dalla concorrenza internazionale, sulle politiche di *welfare* nazionali distrutte dai parametri di aggiustamento finanziario imposti dal FMI o dalla Banca Mondiale. Questi uomini e queste donne hanno dato vita a uno dei fenomeni più rilevanti della globalizzazione, ovvero il movimento di migranti alla ricerca di migliori condizioni di vita, mentre le politiche per bloccare tale movimento sono senz'altro un'eredità del colonialismo. E tuttavia il tentativo di imbrigliare milioni di individui e di tradurre le loro esistenze singolari in comportamenti funzionali alla valorizzazione capitalistica globale si scontra con l'indisponibilità di quegli stessi individui a venire tradotti³⁶, in perfetta continuità con le lotte “per sottrazione” (fughe, sabotaggi, resistenze attive o passive) dei popoli colonizzati. In altri termini, i migranti rifiutano di farsi “territorializzare”, di farsi legare a uno spazio determinato – lo spazio dello stato-nazione –, e così facendo impongono di ripensare al rapporto che la modernità ha costruito tra confini e comunità politica, ivi compresa la comunità democratica. Tanto i processi di ibridazione, quanto i movimenti

36 Sull'importanza del concetto di traduzione negli studi postcoloniali si veda Young Robert J. C., *Introduzione al colonialismo*, cit., pp. 165-174.

CONTRIBUTI

ingovernabili dei migranti³⁷ ci sollecitano a riflettere sulla crisi delle nostre democrazie e sulla riemergenza di un nazionalismo identitario ed escludente, e a pensare nuove forme di soggettivazione politica capaci di andare oltre la pesante eredità coloniale, ancora troppo presente nella nostra società.

Affrontare queste tematiche durante il processo formativo dei giovani studenti e delle giovani studentesse non significa cedere a una moda passeggera, o a una correttezza politica meramente formale; significa invece riattivare la dinamica tra educazione ed emancipazione che tanti pensatori afro-americani e colonizzati hanno riconosciuto come necessaria alla loro liberazione: da Frederick Douglass a Frantz Fanon, da Amílcar Cabral a Stuart Hall e a bell hooks³⁸. Per usare le parole di Miguel Mellino, la posta in gioco consiste nel rispondere alla domanda: “*Vi è o no bisogno di decolonizzare i saperi e la cultura, ovvero di mettere tra parentesi buona parte di ciò che si presenta, negli spazi pubblici e istituzionali, come produzione della conoscenza?*”³⁹ A questa domanda le indicazioni ministeriali sembrano rispondere con un gesto reattivo che vuole neutralizzare il percorso di necessaria rivisitazione della storia europea e italiana alla luce dell’importanza della storia coloniale nella genesi e nello sviluppo della modernità occidentale: un’importanza riconosciuta non solo dai principali pensatori anticoloniali⁴⁰, ma anche da intellettuali del nostro paese, fin dal XIX secolo⁴¹: un po’ più di consapevolezza e di coraggio sarebbero necessari per educare i giovani e le giovani alle sfide del mondo contemporaneo.

Tutti i link sono stati verificati il 29/11/2025.

37 Si veda in proposito Mometti Felice, Ricciardi Maurizio (2011), *La normale eccezione. Lotte dei migranti in Italia*, Roma, Alegre.

38 Se “*l’alienazione culturale è l’arma che il colonialismo sceglie per controllare i colonizzati, alienandoli soprattutto dalla loro vita culturale che viene cancellata in quanto ritenuta senza valore, specchio di una supposta arretratezza rispetto ad un’idea univoca di progresso*”, di contro “*la lotta di liberazione è innanzitutto, in Cabral, un atto che ricongiunge il popolo con la sua storia, come un processo di autocoscienza collettiva destinato a recuperare il proprio posto nel mondo.*” (Apa Livia (2019), *Per una rivoluzione africana, ovvero l’arma della teoria*, in Cabral Amílcar, *Per una rivoluzione africana*, cit., p. 16).

39 Mellino Miguel (2023), *Cancel culture o decolonizzazione dei saperi e della cultura?*, cit., p. 51.

40 “*L’Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo. Le ricchezze che la soffocano sono quelle che sono state rubate ai popoli sottosviluppati. I porti dell’Olanda, Liverpool, i docks di Bordeaux e di Liverpool specializzati nella tratta dei negri, devono la loro fama ai milioni di schiavi deportati*” (Fanon Frantz, *I dannati della terra*, cit., p. 57).

41 A tale proposito si legga quanto scritto da Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*, il 16 giugno 1821: “*Osservate quanti uomini sono necessitati ad una regolare e stabile infelicità, a malattie, a morti, a schiavitù (o gratuita e violenta, o mercenaria), a disastri, a miserie, a pene di ogni sorta, per procurare agli altri uomini questo mezzo di civiltà (la moneta), e preteso mezzo di felicità... E quello che dico della moneta, dico pure delle derrate che vi vengono da lontanissime parti, mediante le stesse o simili miserie, schiavitù ecc. come zucchero, caffè ecc. ecc. e si hanno per necessarie alla perfezione della società... Sicché la perfetta civiltà non può sussistere senza la barbarie perfetta*”.

CONTRIBUTI

LA CENTRALITÀ DEI MARGINI. POST-COLONIALISMO, POST-SVILUPPO

Roberto Malighetti

Università di Milano-Bicocca

Keywords: *sviluppo e cooperazione internazionale, neoliberismo, emergenza, contro-sviluppo, cittadinanza*

Abstract

L'articolo identifica il ruolo specifico dell'antropologia nell'analisi etnografica della cultura, dell'ideologia e della pratica dello "sviluppo". Considera le affinità e congruenze tra le pratiche "civilizzatrici" coloniali e neocoloniali e le iniziative di cooperazione internazionale. Nelle pratiche di attori sociali considerati marginali individua le possibilità di sottrarsi all'assistenzialismo emergenziale "sviluppista" e alla globalizzazione neo-liberista. Sottolinea le potenzialità di superare i meccanismi di controllo e sottomissione e di realizzare nuovi diritti e forme di cittadinanza.

1. Fine dell'antropologia

L'identificazione di uno specifico campo di ricerca dedicato all'analisi antropologica dello "sviluppo" prende forma nel confronto con la profonda crisi etico-politica che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, ha investito i fondamenti, le teorie, gli obiettivi e la stessa legittimità disciplinari. Lo "spettro" della "fine dell'antropologia", introdotto dalla conferenza di Peter Worsley del 1966, si è "aggirato" sulla disciplina raggiungendo la contemporaneità: ha coniugato il coinvolgimento dell'antropologia nelle imprese coloniali e neocoloniali con l'impegno nei progetti di cooperazione internazionale (Malighetti R. 2002). Le accuse alla disciplina di essere *child of imperialism* (Gough E.K. 1968) o *applied colonialism* (Onoge O. F. 1979) si fondano inizialmente sulla denuncia dello stretto rapporto fra amministrazione coloniale e teoria funzionalista, fra il pragmatismo del *dual mandate* e dell'*indirect rule* e la creazione di sistemi sociali come insiemi chiusi di parti interrelate fra loro (Southall A. 1970). Le denunce si sono poi estese alla collaborazione di antropologi con i servizi di *intelligence* e con i programmi "neo-coloniali" in America Latina (Horowitz L. 1967), in Vietnam e Thailandia (Jorgensen J., Wolf E. 1970), in Indocina (Nader L. 1977). La successiva articolazione dell'analisi dello "incontro coloniale" (Asad T. 1973) con "l'incontro dello sviluppo" (Escobar A. 1995) ha partecipato a minare le fondamenta disciplinari e rinnovare la necessità di "reinventare l'antropologia" (Hymes D. 1969).

Le principali affinità e congruenze tra le pratiche "civilizzatrici" coloniali e neocoloniali e le iniziative per lo "sviluppo" nei paesi ex-coloniali sono principalmente ricondotte all'incontrastato dominio degli interessi dei committenti nel definire le forme e le finalità degli interventi. Diversi punti di vista hanno evidenziato come gli antropologi impegnati

CONTRIBUTI

nella cooperazione internazionale, come i loro progenitori coloniali, siano indotti a “vivere *professionalmente* in pace” (Asad T. 1973, p. 18) e lavorare, seppur in maniera “riluttante” (James P. 1973), all’interno di strutture di potere sottratte all’esame. La continuità nella collaborazione tra antropologi e “uomini pratici” è riconducibile alle modalità già teorizzate dal fondatore della “antropologia pratica” (Malinowski B. 1929): agli antropologi viene richiesto di aiutare a rendere più efficaci interventi che non collaborano a definire e di studiare, in termini ancora sostanzialmente funzionalistici, i *contesti* socio-culturali dei *beneficiari* e non quello dei *donors*, le loro culture e i loro linguaggi, i loro valori e le loro finalità. Invertendo questa prospettiva, i più recenti studi antropologici coniugano la valutazione della crisi disgregativa causata dall’espansione del sistema capitalistico con l’esame delle caratteristiche della cultura, dell’ideologia e della pratica dello “sviluppo” (Malighetti R. 2020a). Interpretano la specificità disciplinare nell’ambito delle ricerche sul tema dello “sviluppo” attraverso l’indagine etnografica degli stessi processi di pianificazione ed esecuzione dei progetti e, quindi, della imponente macchina organizzativa della cooperazione internazionale (Arnfred S., Marcussen H.S. 1998; Ferguson J. 2005; Moss D., Lewis D. 2005).

2. “Sviluppo del sottosviluppo”

L’impatto fallimentare dei progetti di cooperazione internazionale sulle popolazioni *bersaglio*, la resistenza di popoli e dei sistemi socio-culturali alla pressione sviluppatista, hanno prodotto un generale ripensamento delle teorie e pratiche dello “sviluppo” (Arce A., Long N. 2005; Gardner K., Lewis D. 1996; Esteva G. 2007; Hobart M. 2020; Rist G. 1996; Sachs W. 2000). Gli studiosi ne hanno relativizzato la portata universale e riportato in luce la sua natura di prodotto culturale, storicamente e politicamente determinato. Hanno chiarito come il discorso sullo “sviluppo” sia rimasto il principale strumento di legittimazione dell’interventismo “civilizzatore”, costituitosi all’indomani del secondo conflitto mondiale nel momento in cui il potere statunitense è subentrato al colonialismo Britannico e Francese. L’“era dello sviluppo”, definita nei suoi elementi caratterizzanti dal punto 4 del programma di Truman del 1949, mirava, in piena Guerra Fredda, a sottrarre i popoli all’adesione al campo sovietico e imporre i valori ritenuti universali del mondo e del mercato “libero”. Da qui presero forma le “decadi dello sviluppo” promosse dal presidente John F. Kennedy, secondo il paradigma evoluzionistico della modernizzazione “anticomunista” di Walt Rostow (Rostow W. 1960).

Le decostruzioni del discorso dello “sviluppo” nei suoi elementi costitutivi ribadiscono concezioni delle pratiche dello “sviluppo” come forme di imperialismo e neo-colonialismo, fondate su caratteri etnocentrici, verticistici e tecnocratici, ignoranti delle conoscenze e delle pratiche locali. L’approccio definito secondo la significativa espressione “*they-have-the-problem-we-have-the-solution-approach*” (Arnfred S., Marcussen H.S. 1998, p. 77) è visto come risultato di una ideologia evoluzionistica unilineare e della categoria illuministica di progresso: intende teleologicamente il cambiamento come graduale e necessaria tra-

CONTRIBUTI

sformazione verso forme sempre più evolute, identificate con lo “sviluppo” tecnico e scientifico occidentale o, meglio, dei suoi gruppi egemonici e dominanti (Malighetti 2020b). Questa narrativa di legittimazione dell’egemonia occidentale basa le dinamiche evolutive sull’ipotesi che il trasferimento di beni e servizi, la fornitura di assistenza tecnica e la costruzione di infrastrutture determinerebbero meccanicamente lo “sviluppo”, indipendentemente dalla considerazione del contesto globale e della realtà socio-culturale dell’area interessata, sottovalutata fino al momento in cui presenta le sue potenzialità destrutturanti. Per tali motivi lo “sviluppo” viene definito come una “macchina anti-politica” (Ferguson 2020) che agisce attraverso un triplo processo di *decivilization*, *depolitization* e *depossession* (Fairhead 2000): giudica le questioni della terra o delle risorse, dell’occupazione o dei salari, della povertà o della fame come problemi esclusivamente “tecnici”, ignorando cause e responsabilità eminentemente politiche.

Rinnovando le posizioni dei “teorici della dipendenza” (Frank A. G 1969), l’evidenza scientifica ha chiarito come nel corso delle “decadi dello “sviluppo”, gli unici paesi a svilupparsi siano stati quelli dei “benefattori”. Gli altri, al contrario, sono stati “sottosviluppati”, in conseguenza delle specifiche relazioni politico-economiche fra nazioni “libere” e nazioni ridotte “in stato di minorità”. Le prove empiriche dimostrano come gli approcci al cambiamento pianificato non solo si siano dimostrati teoricamente insufficienti ed empiricamente insostenibili. Soprattutto hanno partecipato, fin dall’inizio, all’ampliamento del *gap* tra i paesi “ricchi” e i paesi “poveri”, producendo sempre più gravi contraddizioni interne (fame, violenza, povertà) e dipendenza dall’approvvigionamento dei prodotti tecnici prodotti dai paesi “donatori” (Malighetti R. 2001). Già il *Primo rapporto mondiale sullo sviluppo umano*, pubblicato da *United Nation Development Program* nel 1990, aveva eloquentemente rilevato come nella situazione iniqua che domina le relazioni internazionali, il trasferimento netto di 49 miliardi di dollari dai Paesi ricchi verso i Paesi poveri, attuato nel 1980-82 avesse prodotto, negli anni 1983-89 un corrispondente indebitamento da parte dei secondi di 242 miliardi di dollari (UNDP 1990, p. 51).

Questi semplici dati rivelano come l’ideologia dell’impossibile ricerca di diffusione generalizzata della crescita sia sempre più esplosiva, alimentando i conflitti su risorse sempre più scarse, la crisi ecologica e l’ampliamento della dipendenza dei “poveri” nei confronti dei “ricchi”. La crisi dello “sviluppo” emerge come il prodotto del suo successo nei paesi del Nord più che del suo fallimento nei paesi del Sud. La limitatezza delle risorse del pianeta imporrebbe l’improbabile rinuncia allo “sviluppo” illimitato dei più ricchi a favore di quello dei più poveri (Georgescu-Rodén N. 1995; Latouche S. 2005).

3. Emergenza ed eccezione

Nonostante i tentativi di riformulazione (*alternative development*, *self-reliance development*, *grass rooted development*, *participatory development*, *human development*) e a discapito degli esiti negativi per i gruppi coinvolti, le pratiche di cooperazione internazionale continuano a fondarsi su una visione unilineare dell’evoluzione analoga a quella che aveva legittimato

CONTRIBUTI

le pratiche coloniali. Esportano lo “sviluppo” come forma di continuazione della colonizzazione con altri mezzi e lo coniugano con la globalizzazione neoliberista, conservando la struttura delle relazioni di dominio, sempre ridotta ai modelli dicotomici e asimmetrici di matrice coloniale: tradizionale-moderno, semplice-complesso, civile-incivile, sviluppato-sottosviluppato, Idem-Alter, Noi-Loro, Primo-Terzo Mondo, Nord-Sud. L’egemonia si fonda su una sempre maggiore privatizzazione degli interventi umanitari e sulla loro sotmissione alla dittatura dei mercati: viene promossa dagli stessi stati-nazione del Nord che, dopo aver controllato il passaggio dalla colonizzazione all’indipendenza, sono passati a promuovere i piani neoliberisti di aggiustamento strutturale imposti dal FMI.

La proliferazione di predicati vuoti cerca di resistere all’usura di un significato che si sfalda a contatto con la realtà, coniugandosi con termini che convincano della nobiltà della causa e promettano rinnovati impegni e obiettivi. L’ultima formulazione divenuta dottrina ufficiale delle Nazioni Unite, lo *sviluppo sostenibile*, persevera nell’ignorare le cause strutturali del “sottosviluppo”. Aggiungono inefficaci e contraddittorie preoccupazioni di carattere sociale e ambientale. Paradossalmente, impongono il rispetto dei fattori ecologici alla crescita economica esclusivamente a quelle popolazioni che subiscono l’impatto delle politiche di “crescita” dei paesi “sviluppati”, maggiori responsabili del degrado ambientale. Non viene messo seriamente in discussione il modello di “sviluppo infinito” dei paesi “ricchi”, la sua incompatibilità con il mantenimento degli equilibri naturali e la soluzione dei problemi sociali.

Negli ultimi decenni la categoria “emergenza” ha modificato, o meglio hegelianamente “inverato”, la mitologia e la pratica “sviluppista”, integrando le contraddizioni e i paradossi (Malighetti R. 2005b). Le azioni emergenziali sottraggono gli interventi alla partecipazione, alle procedure di controllo e al confronto con i risultati del medio e lungo termine. Rappresentano la definitiva standardizzazione delle procedure, trasferibili immediatamente dove le strategie politiche lo richiedano, indipendentemente dalle complesse relazioni economiche e socio-culturali locali. Omologa i problemi e trasforma gli esseri umani in entità astratte, corpi indistinti e de-localizzati, da nutrire, sfamare, vestire, curare, secondo le categorie diagnostiche dell’amministrazione, esportabili in tutti i contesti. In tal senso la relazione di emergenza si configura come un *biopotere* (Foucault M. 1977) che determina una situazione paradossale, *extra ordinem*: mentre la legge classica ragiona in termini di individui e di società, cittadini e stato, il dispositivo dell’emergenza riduce i cittadini in semplici corpi come ciò che Hannah Arendt e Giorgio Agamben hanno rispettivamente definito “*astratta nudità dell’essere nient’altro che uomo*” (Arendt H. 1999, p. 415) e “*nuda vita*” (Agamben G. 1995).

La configurazione che ne risulta articola modelli organizzativi fondati sulla performatività e sull’efficacia in maniera totalizzante, eliminando modalità alternative di intervento. L’intensa attività, sotto la pressione dell’urgenza, si fissa come non negoziabile, escludendo ogni forma di riflessione critica sulle cause dei problemi come anche l’attenzione alle particolarità, alle differenze socio-culturali. Pensa al sottosviluppo e alle tragedie della povertà e della fame in termini apolitici, meccanici e naturali, come semplice risultato di una storia significativamente ritenuta rigidamente locale e mai globale. Trascura l’interazione

CONTRIBUTI

evidente fra catastrofi naturali, attività umane e fattori politici, rimuovendo gli effetti determinati dai cosiddetti “equilibri internazionali” e le competizioni su risorse in continua diminuzione.

Gli organismi internazionali e transnazionali dell'emergenza agiscono sul territorio come “sovranità mobili” (Appadurai A. 1996; Pandolfi M. 2005), realtà che si spostano nel mondo secondo l'ideologia anti-politica neoliberista. Queste comunità di esperti impongono regole legittimate sotto la bandiera di valori proclamati come universali. Disaggregano reti di influenza e autorità locali, identificando selettivamente i loro interlocutori a discapito di altri: designano competenze, distribuiscono ruoli e integrano gruppi ed *élites* locali nel circuito internazionale come negoziatori di forme di *governance* sempre più deterritorializzate e delocalizzate. Tecnici ed esperti “sovra-coloniali” (Pandolfi M. 2005) promuovono forme di dominazione che si sovrappongono ai poteri già esistenti, esercitando strategie globali di controllo del territorio che spesso violano la stessa sovranità degli Stati e si appoggiano alla protezione militare (Malighetti R. 2005; Pandolfi M. 2005).

La struttura dell'emergenza instaura una forma di “stato di eccezione” (Schmitt C. 1975; Agamben G. 2003) fondato sul potere di sospendere provvisoriamente la validità della legge secondo modalità che, tuttavia, tendono a plasmare in modo continuativo il contratto sociale. Realizza forme di “inclusione escludente” fondate su una sovranità pressoché assoluta e totale che si situa, nel contempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico, fondando la legge attraverso la sua sospensione.

4. Oltre lo “sviluppo”

Coniugando una sofisticata riflessione teorica con solide ricerche sul campo, l'antropologia contemporanea esercita il proprio approccio trasversale ed etnografico sulle controtendenze alle ideologie apologetiche e rappacificatrici dello “sviluppo” e della globalizzazione come qualcosa di inevitabile e di già compiuto che supera i conflitti e le contraddizioni. Cerca di individuare le pratiche alternative all'immaginario neoliberista e al rigido ordine divisivo dell'*episteme* modernizzatrice (identità-alterità, omogeneità-differenza, egemonia-subalterità, centro-periferia, sviluppo-sottosviluppo).

Lo sguardo disciplinare sostituisce ai processi che dovrebbero rimpiazzare il “moderno” al “tradizionale”, l'idea di “modernità multiple” (Comaroff J., Comaroff J. 1993), intese come insiemi di realtà negoziali prodotte dalla coappartenenza della modernità e della tradizione, del globale e del locale. Analizza la dispersione della modernità in più modernità costruite dal basso e in costante proliferazione e indaga come le idee e le pratiche della modernità vengano appropriate e rielaborate nelle prassi locali, sottraendo il globale a una universalità astratta e collocandolo nelle sue articolazioni reali, necessariamente locali e particolari.

Il metodo etnografico permette di riconoscere la complessità dei processi globali all'interno delle prassi e dei microprocessi della vita quotidiana, sottratti a una singola logica ed articolati in arene in continua effervescenza in cui differenti visioni del mondo, interessi e poteri si collegano, si contrappongono e colludono. Nelle complesse realtà sociali della

CONTRIBUTI

contemporaneità il lavoro sul campo può cogliere la formazione di spazi antropopietici da parte dei gruppi marginalizzati, dei popoli colonizzati e schiavizzati, degli immigrati e dei profughi, degli indigeni e degli indigenti (Malighetti R. 2012a). Nelle pratiche dei nuovi e vecchi “*dannati della terra*” (Fanon F. 2000) mette a fuoco sperimentazioni che riannodino i fili di una storia interrotta dalla schiavitù, dalla modernizzazione, dall’industrializzazione e dall’urbanizzazione selvagge e produce alternative alla violenta governamentalità neo-liberista e alle forme di “aiuto” umanitario (Malighetti R. 2011; 2012b)

Un crescente numero di studiosi, invece di cercare forme di “sviluppi alternativi”, è passato ad analizzare “alternative allo sviluppo” o forme di “contro-sviluppo”. Identificano laboratori di pratiche innovative per realizzare le economie, per trattare i diritti e i bisogni fondamentali. Studiano come le “voci degli esclusi” combinino le lotte per diritti particolari con la più ampia ricerca per abolire i meccanismi di produzione dell’esclusione e delle sempre maggiori ineguaglianze. Definiscono le forme di emancipazione dalla “subalternità” imposta e di superamento dei compassionevoli e contraddittori approcci assistenzialistici e dei frammentari interventi emergenziali a favore di iniziative integrate e multisettoriali create dal protagonismo e dalle potenzialità delle risorse umane locali (Arce A., Long N. 2005; Escobar A. 2020; Esteva G. 1987; Fals Borda O. 1988; Galjart B. 1981; Kothari R. 1987; Long N. 2020; Malighetti R. 2005a; Nandy A. 1987; Parajuli P. 1991; Rahnema M., Bawtree V. 1997; Sachs W. 2000; Shiva V. 1988).

Da queste prospettive l’antropologia può ritagliare un proprio “spazio pubblico” nell’analisi di come varie espressioni della società civile travalichino i confini della politica formale e propongano contributi intellettuali e politici (Malighetti R. 2020c). Lo sguardo trasversale e comparativo consente di rilevare azioni di cambiamento sociale, culturale, in antinomia ai meccanismi della dipendenza e del dominio e ai modi di crescita collettiva che privilegiano un benessere materiale devastante per i legami sociali e per l’ambiente. Individua, pertanto, pratiche di risemantizzazione del concetto di cittadinanza come costruzione processuale e trasformativa (Caglar A. 2015; Kamari C. et al. 2013; Koning A. et al. 2015; Lazar S. 2013; Malighetti R. 2013; Ong A. 1999; Rosaldo R. 1994). Non si limita a considerare la necessaria interconnessione fra aspetti materiali, economici, socio-culturali e politici. Nemmeno evidenzia solamente le rivendicazioni al diritto alla diversità e al riconoscimento (Taylor C. 1994) oppure le lotte per diritti specifici e l’acquisizione formale di ordinamenti e principi *già definiti*. Soprattutto l’antropologia può esercitare un ruolo rilevante nell’identificare pratiche creative di configurare il “diritto ad avere diritti” (Dagnino E. 2008) nelle realizzazioni di *nuovi diritti* e nella ridefinizione dell’arena politica, dei suoi attori, delle sue istituzioni, dei suoi processi, della sua agenda e delle sue finalità.

Riferimenti bibliografici

Agamben Giorgio (1995), *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
Agamben Giorgio (2003), *Stato di eccezione, Homo Sacer II*, Torino, Bollati Boringhieri.
Appadurai Arjun (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi (ed. or. 1996).

CONTRIBUTI

- Alberto Arce, Norman Long (a cura di), *Anthropology, development and modernity*, London, Routledge, pp.100-111.
- Arce Alberto, Long Norman (2005), *Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica*, in Malighetti Roberto (a cura di) *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi, pp. 51- 108 (ed. or. 2000).
- Arendt Hannah (1999) *Le origini del totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità (ed. or.1951).
- Arnfred Signe, Marcussen Henry (1998), *Concepts and Metaphors: Ideologies, Narratives and Myths* in *Development Discourse*, Occasional Paper n° 19, IDS Roskilde, pp. 72-92.
- Asad Talal (1973), *Anthropology and the colonial encounter*, London, Ithaca and Humanities Press.
- Berreman Gerald (1969), *Academic Colonialism, Not So Innocent Abroad*, in "The Nation", n. 10, pp. 505-508.
- Caglar Ayse (2015), *Citizenship, Anthropology of*, in "International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences", pp. 637-642.
- Comaroff John, Comaroff Jean (1993), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in post-Colonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dagnino Evelina (2008), *Civic Driven Change and Political Projects* in Fowler Alan, Biekart Kees (a cura di), *Civic Driven Change. Citizen's Imagination in Action*, The Hague, Institute of Social Studies, pp. 37-79.
- Escobar Arturo (2020), *Immaginando un'era di post-sviluppo*, in Roberto Malighetti (a cura di), *Antropologia Applicata. Le prospettive dell'antropologia*, Brescia, Morcelliana, pp. 335-354 (ed. or. 1995).
- Esteva Gustavo (1987), *Regenerating people's space*, in "Alternatives", n. 10, 3, pp. 125-152.
- Esteva Gustavo (2007) *Sviluppo*, in Sachs Wolfgang (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, pp. 347-377 (ed. or. 1992).
- Fairhead James (2000), *Development discourse and its subversion: decivilisation, depoliticisation and dispossession in West Africa*, in Arce Alberto, Long Norman (a cura di), *Anthropology, development and modernity*, London, Routledge, pp.100-111.
- Fals Borda Orlando (1988), *Knowledge and Peoples Power*, Delhi, Indian Social Institute.
- Fanon Franz (2000) *I dannati della terra*, Torino, Einaudi (ed. or.1961).
- Ferguson James (2005), *Sviluppo e potere burocratico nel Lesotho*, in Malighetti Roberto (a cura di), *Oltre lo sviluppo*, cit. pp 133-150 (ed. or. 1994).
- Ferguson James (2020), *La macchina anti-politica*, in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata*, cit., pp. 301-312 (ed. or. 1990).
- Flanagan Patrick (1971), *Imperial Anthropology: Thailand. A Helping Hand for the Hill People*, Sydney: A.I.C.D. Education, Research and Publications Committee.
- Foucault Michel (1977), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli (ed. or.1976).
- Frank André Gunder (1969), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York, Monthly Review Press.
- Galjart Benno (1981), *Counter-development: a position paper*, in "Community Development Journal" n. 16. pp. 88-96.

CONTRIBUTI

- Gardner Katy, Lewis David (1996), *Anthropology, development and the postmodern challenge*, London, Pluto Press.
- Georgescu-Rodén Nicholas (1995), *La décroissance: entropie-écologie-économie*, Paris, Sang de la terre.
- Gough Kathleen (1968), *New Proposals for Anthropologists* in “Current Anthropology”, n. 9, pp.403-435.
- James Philip (1973). *The Anthropologist as reluctant Imperialist*, in Talal Asad, *Anthropology and the colonial encounter*, London, Ithaca and Humanities Press, pp. 41-70.
- Jorgensen Joseph, Wolf Erik (1970) *Anthropology on the Warpath in Thailand*, in “New York Review of Books”, n. 19, pp. 26-35.
- Hobart Mark (2020), *Lo sviluppo dell'ignoranza*, in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata* cit., pp. 321-334 (ed. or. 1993).
- Horowitz Louis I. (1967), *The Rise and the Fall of Camelot Project*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press.
- Hymes David (a cura di) (1969), *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon.
- Kamari Clarke, Castor Fadeke, Concha-Holmes Amanda, Holsey Bayo (2013), *Cultural citizenship in the black Atlantic world* in “Cultural Anthropology”, vol. 28, n. 3, pp. 464–518.
- Koning Anouk, Jaffe Rivke, Koster Martijn (a cura di) (2015). *Citizenship agendas in and beyond the nation-state* in “Citizenship Studies” vol. 19, n. 5.
- Kothari Rajni (1987), *On human governance*, in “Alternatives”, n. 12, pp. 277-290.
- Latouche Serge (2005), *La decrescita come condizione di una società conviviale*, in Malighetti Roberto, *Oltre lo sviluppo*, cit., pp. 219-237.
- Lazar Sian (a cura di) (2013), *The anthropology of citizenship: A reader*, Malden, MA, Blackwell-Wiley.
- Long Norman (2020) *La costruzione sociale della conoscenza* in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata* cit., pp. 313-320 (ed. or. 1992).
- Malighetti Roberto (2001), *Dopo il trattore. La necessità di cooperare*, in “C&Dœ”, n° 72, pp.15-23.
- Malighetti Roberto (2002), *Post-colonialismo e post-sviluppo: le lezioni dell'antropologia coloniale*, in “Antropologia”, n° 2, Roma, Meltemi Editore, pp. 91-114.
- Malighetti Roberto (2005a), *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi Editore.
- Malighetti Roberto (2005b), *Fine dello sviluppo: emergenza o decrescita*, in Malighetti Roberto, *Oltre lo sviluppo*, cit., pp. 7-49.
- Malighetti Roberto (2011), *Biopolitiche di eccezione e pratiche di resistenza*, in “Confluenze”, Vol. 3, 2, pp. 22-34.
- Malighetti Roberto (2012a), *La centralità dei margini*, in Koensler Alexander, Rossi Amalia, *Comprendere il dissenso: prospettive etnografiche sui movimenti sociali*, Perugia, Morlacchi, pp. 7-11.
- Malighetti Roberto (2012b), *Transire la transitorietà: l'attualità dei quilombos brasiliani*, in “Sarapegbe”, 3, <http://www.sarapegbe.net>

CONTRIBUTI

- Malighetti Roberto (2013), *Abitare lo scambio: antropologia, cittadinanza, cosmopolitismo*, in Comboni Giovanni, Frusca Marco, Tornago Andrea (a cura di), *L'abitare e lo scambio*, Milano, Mimesis, pp. 31-38.
- Malighetti Roberto (a cura di) (2020a), *Antropologia Applicata. Le prospettive dell'antropologia*, Brescia, Morcelliana.
- Malighetti Roberto (2020b), *Antropologia applicata. Dal nativo che sta cambiando al mondo ibrido*, in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata*, cit., pp. 21-84.
- Malighetti Roberto (2020c), *Postfazione. L'uso sociale dei saperi dell'antropologia*, in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata*, cit., pp. 355-378.
- Malinowski Bronislaw (2020), *Antropologia pratica* in Malighetti Roberto (a cura di), *Antropologia Applicata*, cit., pp. 85-104 (ed. or. 1929).
- Moss David, Lewis David (a cura di) (2005), *The Aid Effect: Ethnographies of Development Practice and Neo-liberal Reform*, London, Pluto Press.
- Nader Laura (1977), *The Phantom Factor: Impact of the Cold War on Anthropology*, in Noam Chomsky (a cura di) *The Cold War & the University*, New York, New Press, pp. 107-146.
- Nandy Ashis (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in Politics of Awareness*, Delhi, Oxford University Press.
- Ong Aihwa (1999) *Flexible Citizenship. The Cultural Logic of Transnationalism*, Durham, Duke University Press.
- Onoge Omafume (1979), *The Counter-Revolutionary Tradition in African States*, in Huizer Gerrit, Mannheim Bruce (a cura di), *The Politics of Anthropology*, The Hague, Mouton Publisher, pp.45-71.
- Pandolfi Mariella (2005), *Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, in gestione*, in Malighetti Roberto, *Oltre lo sviluppo*, cit., pp. 151-186.
- Parajuli Pramod (1991), *Power and knowledge in development discourse: new social movements and the state in India*, in "International Social Science Journal", n. 127, pp. 173-190.
- Rahnema Majid, Bawtree Victoria (1997), *The post-development reader*, London, Zed Books.
- Rahnema Majid (1988), *Power and regenerative processes in micro-spaces*, in "International Social Science Journal", n. 117, pp. 361-375.
- Rist Gilbert (1997), *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1996).
- Rosaldo Renato (1994). *Cultural citizenship in San Jose, California* in "PoLAR. Political and Legal Anthropology Review", vol. 17, n. 2, pp. 57-64.
- Rostow Walt (1962), *Gli stadi dello sviluppo economico*, Torino, Einaudi (ed. or. 1960).
- Sachs Wolfgang (a cura di) (2000), *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele (ed. or. 1992).
- Schmitt Carl (1975), *La dittatura*, Roma-Bari, Laterza 1975 (ed. or.1921).

CONTRIBUTI

- Shiva Vandana (1988), *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Books.
- Southall Aidan (1970), *The Illusion of Tribe*, in Gutkind Peter (a cura di), *The Passing of Tribal Man in Africa*, Leiden, Brill.
- Taylor Charles (1994), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press.
- UNDP (1990), *Lo sviluppo umano*, Torino, Rosenberg e Sellier.
- Worsley Peter (1966). *The end of anthropology*, Transactions of the 6th World Congress of Sociology, vol.3, pp.121-129.

CONTRIBUTI

L'OMBRA DEL PASSATO.

IMMAGINARIO COLONIALE E RELAZIONI DI GENERE

Chiara Volpato

Università degli Studi di Milano Bicocca

Keywords: *rimozione, autoassoluzione, virilismo, oggettivazione sessuale, asimmetria di genere*

Abstract

La falsa convinzione che l'Italia abbia avuto un comportamento umano nello scenario coloniale ha indotto oblio e rimozioni su quanto realmente successo. In realtà, la presenza italiana prevalentemente maschile, sostenuta da un atteggiamento di disprezzo delle popolazioni locali da parte della politica e della stampa italiane, ha condotto una violenza sistematica nei confronti di donne e bambine, macchiandosi di stupri, abusi e deportazioni, in aggiunta ai massacri e allo sterminio perpetrati a scapito di tutta la popolazione civile. Tuttavia, lo stereotipo dell'italiano tollerante e umano e la svalorizzazione e deumanizzazione delle donne africane, promossi dalla classe dirigente fascista, sono entrati in modo persistente e stabile nell'immaginario, come risulta da alcune ricerche presentate nel contributo; gli effetti continuano a influenzare opinioni e comportamenti, arrivando a giustificare la disumanità e le asimmetrie di genere verso i migranti.

1. Introduzione

Gli italiani hanno con il proprio passato coloniale un rapporto intessuto di vuoti, rimozioni, oblii, funzionali a cancellare dalla memoria collettiva vicende ed episodi che andrebbero invece ricordati in modo consapevole e critico. Sarebbe infatti necessario riflettere su quanto realmente successo nel passato, invece di continuare a indulgere su una rappresentazione sociale allo stesso tempo potente e falsa: la convinzione che il popolo italiano si sia comportato sullo scenario coloniale e durante la seconda guerra mondiale con particolare umanità. Qualche anno fa una ricerca ha confermato la superficialità e il misconoscimento che caratterizzano la visione che gli italiani hanno del proprio passato coloniale. Un'inchiesta, effettuata tramite la somministrazione di un questionario volto a indagare giudizi ed emozioni relativi a tale periodo, ha messo in luce che la storia coloniale del nostro paese è poco conosciuta e che le emozioni provate di fronte al racconto delle atrocità commesse dai nostri connazionali sono poco intense, anche se venute da vergogna e rabbia. Non è emerso un senso di colpa collettivo per quanto perpetrato verso le popolazioni africane, probabilmente perché la colpa è un'emozione che richiede una sedimentazione delle conoscenze e una profonda e consapevole elaborazione dell'evento (Mari S. et al. 2010).

Come sappiamo, il colonialismo italiano è stato un imperialismo minore, una variante, circoscritta nel tempo e nello spazio, del potente imperialismo europeo. Durante le occupazioni della Libia e del Corno d'Africa, gli italiani hanno massacrato civili, impiegato armi

CONTRIBUTI

chimiche, rinchiuso masse di persone in campi di concentramento divenuti in alcuni casi campi di sterminio, usato violenza a donne e bambine. Nonostante la documentazione ufficiale sia ancora carente, gli storici stimano che in Libia le vittime del nostro colonialismo siano state circa 100.000, in Etiopia ed Eritrea circa 400.000 (Del Boca A. 1976-1984; 1986-1988; Labanca N. 2007). Abusi e massacri furono promossi e facilitati da pregiudizi di paternalismo e disprezzo, ampiamente diffusi dalla politica e dalla stampa. L'atteggiamento di superiorità paternalistica fu proprio delle prime generazioni di colonialisti, mentre il pregiudizio sprezzante dilagò nel periodo fascista; esso considerava la superiorità europea fondata su determinismi di tipo biologico, quindi imm modificabile, e giudicava gli africani esseri inferiori, prossimi al mondo della natura e lontani da quello della cultura, meritevoli di essere rappresentati attraverso immagini e metafore deumanizzanti.

2. Colonialismo e maschilità

L'avventura coloniale italiana fu un'avventura precipuamente maschile. Nelle colonie si recarono in grande maggioranza uomini, con ruoli diversi e complementari: esploratori, missionari, soldati, dirigenti, operai, contadini. Le donne italiane in Africa sono state poche; la loro presenza si è intensificata solo negli anni successivi alla conquista dell'Etiopia quando il regime incoraggiò il trasferimento delle famiglie di militari e coloni in un'operazione che ebbe breve durata, dato che nell'aprile del 1941 gli inglesi entrarono ad Addis Abeba, rimettendo sul trono il *négus* Hailé-Selassié I (Ghezzi C. 2001; Volpato C. 2024)¹. Le colonie furono quindi luoghi connotati al maschile, in cui il virilismo italiano poté dispiegare i suoi toni più espliciti e volgari, senza le remore presenti in madrepatria. La colonia consentiva di moltiplicare il "dividendo patriarcale", vale a dire il vantaggio che gli uomini ottengono dalla subordinazione delle donne, che si esprime attraverso divari di reddito, prestigio, autorità. Il Duce stesso, in un discorso, parlò della guerra per la conquista dell'Etiopia come di "*una prova che collauda la virilità del popolo Italiano*" (Mussolini B. 1936, p. 31). Del resto, i primi e i più accesi sostenitori delle imprese coloniali erano stati i gruppi nazionalisti, che si distinguevano anche per le posizioni contrarie all'emancipazione femminile, mentre i primi gruppi femministi si opposero in modo deciso all'avventura coloniale. Con il tempo però le cose cambiarono. Nel 1911, in un clima culturale in cui il nazionalismo era ormai divenuto egemone, alcune femministe sostennero l'invasione della Libia, cosa che costituì la prima frattura del movimento delle donne.

Lo scenario coloniale divenne così il luogo ideale in cui era lecito scaricare le pulsioni aggressive camuffate in patria; la lontananza dall'Europa permetteva a militari e coloni di dare libero sfogo a comportamenti di estrema violenza nei confronti dei resistenti all'occupazione e di estremo machismo verso le native, che, in quanto suddite, erano tenute a farsi

¹ Nel 1905, in Eritrea erano registrati 1499 civili italiani, 834 militari e 482 donne. Alla fine degli anni Venti le italiane costituivano circa un sesto del totale degli italiani presenti in Africa Orientale, anche se solo un decimo di quelli presenti in Somalia. In Eritrea, nel 1938 le cifre ufficiali documentavano la presenza di 67.000 italiani, di cui 49.000 nella sola Asmara; di essi un quinto circa erano donne (Labanca 2007).

CONTRIBUTI

carico dei “bisogni” dei maschi italiani. Gli uomini africani furono raffigurati come oziosi nullafacenti, da sfruttare come manodopera di bassa lega, o come briganti, da eliminare. Le donne furono invece dipinte come prede facili e dissolute per gli appetiti sessuali dei conquistatori.

La propaganda che accompagnò la colonizzazione italiana si servì di una retorica erotizzante, in linea con la cosiddetta *porno-tropics tradition*, imperniata sulla metafora della Venere nera, che sottolineava i tratti esotici ed erotici delle donne africane. Per rendere desiderabile il trasferimento nelle colonie agli uomini italiani veniva fatta loro balenare la possibilità di accedere a una sorta di “harem coloniale” con l’aiuto di una retorica impregnata di metafore sessuali: si parlò di penetrazione nei nuovi territori, di selvaggi effeminati, dell’ardire dei soldati italiani di fronte alle bellezze native. Letteratura e cinema ebbero un ruolo centrale nella costruzione di tale immaginario; esaltando la bellezza delle indigene, mettevano in scena il desiderio di conquista sessuale della donna africana, femmina autentica, non corrotta dalla civiltà. L’erotizzazione delle donne africane si tradusse nel loro impiego come oggetti sessuali a disposizione di militari e civili. Le relazioni tra donne africane e uomini italiani furono talmente frequenti che venne coniato, per indicarle, uno specifico eufemismo: *rapporti di madamato*, espressione che indicava la “*relazione temporanea, ma non occasionale, tra un cittadino e una suddita indigena*” (Sòrgoni B. 1998, p. 74; si veda anche Campassi G. 1983; Stefani G. 2007) e serviva a coprire lo sfruttamento sessuale e domestico delle africane. Si noti che il termine *madama* conteneva una connotazione spregiativa, dato che derivava dall’appellativo usato per indicare le tenutarie di bordelli. Nel primo periodo della colonizzazione, gli ufficiali furono incoraggiati a “prender madama” sia come misura di protezione dalle malattie veneree, sia per evitare che condividessero le prostitute con i subordinati italiani ed eritrei, dato che i postriboli non erano segregati (Barrera G. 2008). Negli anni posteriori alla sconfitta di Adua, nei quali il governo dell’Eritrea era affidato a Ferdinando Martini, il concubinaggio interrazziale conobbe un grande sviluppo; successivamente furono fatti alcuni tentativi, per lo più infruttuosi, per limitarlo.

Le cose cambiarono solo nella seconda metà degli anni Trenta, quando, dopo la conquista dell’Etiopia e la proclamazione dell’impero, il regime fascista operò una decisa inversione di rotta, vietando le relazioni tra italiani e africane e impegnandosi nella lotta al meticcio. Archivate le immagini della Venere nera, la propaganda fascista diffuse rappresentazioni etnografiche, che ponevano in risalto caratteristiche fisiche e psichiche degli africani, ritenute segni di inferiorità, allo scopo di riaffermare la “naturale” superiorità degli europei e la legittimità della loro colonizzazione. Particolarmente marcata fu la deumanizzazione delle donne, raffigurate come animali e oggetti sessuali; un esempio pregnante è dato da un romanzo del 1933, firmato da Gino Mitrano Sani, *Femina somala*, in cui la protagonista è descritta come un cane apatico e irrazionale. Tali rappresentazioni letterarie trovavano puntuale controcanto nelle descrizioni “scientifiche”, come quelle dell’antropologo Lidio Cipriani, che in un volume del 1935, *Un assurdo etnico. L’impero etiopico* sentenziava: “*Nelle razze negre, l’inferiorità mentale della donna confina spesso con una vera e propria deficienza; anzi, almeno in Africa, certi contegni femminili vengono a perdere molto dell’umano, per portarsi assai prossimi a quello degli animali*”.

CONTRIBUTI

Sul piano giuridico, vennero implementati dei dispositivi miranti a controllare il comportamento di italiani e “sudditi” per riaffermare il prestigio razziale dei primi. Furono vietate le relazioni coniugali ed extraconiugali tra “razze” diverse, proibita la legittimazione e l’adozione di figli nati dall’unione di “cittadini” con “suddite”, instaurata una capillare segregazione razziale. I meticci furono ricacciati tra gli indigeni e ogni istituzione precedentemente creata per la loro assistenza fu posta fuori legge. Tutte misure tese a rafforzare la piramide etnica per garantire alla “razza italiana” un posto di spicco tra i colonizzatori. Le conseguenze che ebbero sulla vita e i vissuti delle donne africane e dei loro figli sono raccontate, con accenti toccanti, da Erminia Dell’Oro in *L’abbandono* (Dell’Oro 1991).

3. La Difesa della Razza

Un esempio della svalorizzazione delle popolazioni soggette alla colonizzazione occidentale viene dalle pagine della *Difesa della Razza*, rivista pubblicata dall’agosto 1938 al giugno 1943, espressione dell’anima più razzista e antisemita del fascismo. Il bimensile, voluto dallo stesso Mussolini, può essere considerato il prototipo dei mezzi di propaganda del Ventennio per l’uso di titoli sensazionalistici, grafica aggressiva, fotografie, vignette, fotomontaggi. Fu impiegato nell’insegnamento scolastico dopo che una circolare ai provveditori agli studi, emanata il 6 agosto 1938 da Giuseppe Bottai, ministro dell’Educazione Nazionale, ne impose l’acquisto a tutti gli istituti scolastici del regno (Cassata F. 2008).

Con alcuni colleghi, abbiamo analizzato gli articoli riguardanti gli ebrei (421, pari al 32% dell’intero corpus della rivista), gli italiani (325, pari al 25%), gli abitanti delle colonie (232, pari al 17.5%) e 1313 immagini relative a ebrei e popoli colonizzati. Come era prevedibile, è emerso un pregiudizio di ammirazione nei confronti degli italiani, descritti con tonalità acriticamente positive. Si è invece constatato un atteggiamento opposto nei confronti dei popoli colonizzati, accomunati da una svalutazione radicale basata su pregiudizi di disprezzo. I giudizi relativi ai popoli considerati nemici – Ebrei, Francesi, Inglesi – sono risultati, infine, esprimere un pregiudizio ambivalente di tipo invidioso, che, accostando attribuzioni di competenza e di freddezza, determina la percezione di tali gruppi come entità ostili e minacciose perché ritenute capaci di essere avversari temibili (Durante F. et al. 2010; Volpato C. et al. 2007).

L’analisi delle immagini ha indicato come gli africani venissero frequentemente associati a immagini animalizzanti, mediante il ripetuto accostamento a scimmie antropomorfe, mentre per gli ebrei venivano impiegate strategie diversificate e fantasiose attraverso il ricorso a più modalità: animalizzazione, demonizzazione, biologizzazione² (Volpato C.

² La biologizzazione è collegata ai concetti di malattia, protezione dell’igiene, purezza; trasforma l’altro in microbo. Il virus, pestilenza, cancro, sporcizia, inquinamento. Dall’illuminismo in poi, la teoria dei germi ha sostituito il demonio come metafora di un pericolo oscuro, da affrontare con misure drastiche, come quelle poste in atto di fronte a emergenze ed epidemie, quindi attraverso pratiche di pulizia, eliminazione, disinfezione, purificazione, alle quali si sono ispirati gli autori dei genocidi del Novecento. Hitler nel *Mein Kampf*, ad esempio, deumanizzava ossessivamente i gruppi nemici: per descrivere ebrei e marxisti, accanto al registro animale (*iene, serpenti, vipere*), impiegava il registro biologico (*pestilenza, malattia, virus, intossicazione, contagio, infezione*). Gli ebrei in partico-

CONTRIBUTI

2013). L'analisi è poi proseguita con un'incursione nell'attualità: le strategie di delegittimazione di ebrei e popoli colonizzati presenti nella *Difesa della Razza* sono state confrontate con le immagini che raffigurano oggi gli immigrati extracomunitari nei manifesti della Lega Nord, trovando una sostanziale continuità di strategie e contenuti (Volpato C. et al. 2010). Una successiva analisi di 179 manifesti politici del movimento di estrema destra *Forza Nuova* del periodo 2000-2018 ha posto in luce come molte immagini aventi per protagonisti gli immigrati usino le stesse strategie delegittimanti e deumanizzanti impiegate dalla *Difesa della Razza*, con una particolare insistenza sulle metafore biologizzanti che impiegano il concetto di malattia: i migranti sono spesso raffigurati come virus, parassiti, malattie (Valtorta R. et al. 2019).

4. Le violenze nei confronti delle donne africane

Dalla deumanizzazione alla violenza il passo è breve, dato che la prima funzione delle strategie deumanizzanti è facilitare l'espressione dell'aggressività. Durante la colonizzazione italiana le donne africane furono oggetto di violenze specifiche, legate a una triplice stigmatizzazione: di razza, di classe, di genere.

Nel 1891, ad esempio, la Commissione reale d'inchiesta, istituita per far luce su una serie di misfatti perpetrati in Eritrea, denunciò che, dopo la conquista di Asmara, le cinque mogli del *kantibai* (autorità locale) Aman, morto in carcere, erano state sorteggiate, su disposizione del generale Baldissera, tra gli ufficiali italiani del presidio, che ne avevano fatta richiesta. Un successivo processo si sarebbe poi concluso con l'assoluzione di tutti i personaggi coinvolti con la motivazione che non era stata violata la disciplina militare. Nel 1897, invece, durante la spedizione di Bottego, il gruppo che accompagnava l'esploratore si macchiò di una serie di stupri, oltre a eccidi e saccheggi. I raggiri a scopo sessuale erano frequenti, come documenta la denuncia degli inganni (false cerimonie nuziali, organizzate per far credere alle africane che le loro unioni con gli italiani fossero legalmente riconosciute) fatta nel 1910 da un medico che viveva in Abissinia, Lincoln De Castro, e da un alto funzionario coloniale, Alberto Pollera, di cui riportiamo le parole: "*La legge indigena ammette la ricerca della paternità; anzi questo è uno dei cardini di quel diritto; la legge italiana la vieta; e basandosi su questo contrasto di diritto, molti Italiani, approfittando della ignoranza delle indigene su questo punto, ne fanno facilmente delle concubine, per abbandonarle quando ne abbiano prole*".

Sono documentate anche violenze su bambine e adolescenti. Nelle sue memorie, un operaio, Tertulliano Gandolfi, racconta di aver visto, nei primi anni del Novecento, tanti soldati approfittare di "*fanciulli e fanciulle [...] Fra i tanti dolorosi casi osservati da me, eccone uno. Una volta vidi in pieno giorno un sottufficiale trombettiere curvo, come una bestia in calore, sopra un bimbo di circa otto anni, malaticcio, che non aveva altro che la pelle e ossa, che lo*

lare venivano raffigurati come: *parassiti, bacilli, microbi dannosi, cancro che infetta il corpo dell'umanità* (Capozza D., Volpato C., 2004).

CONTRIBUTI

stuprava". Ferdinando Martini, governatore civile dell'Eritrea dal 1897 al 1907 e ministro delle colonie nel biennio 1915-16, riporta nel suo diario il caso di un ufficiale che aveva portato via dalla missione che la ospitava una ragazzina per farne la sua concubina e di altri occupati "a tirar su bambine a minuzzoli di pane" per conseguire lo stesso scopo.

Le cronache giudiziarie riportano altri dati. Riferiscono, ad esempio, di uno "stupro violento" in cui la vittima, una bambina di nove anni, venne segregata contro la sua volontà, per diversi giorni, nell'abitazione dell'imputato. Quest'ultimo, processato per violenza carnale e non per sequestro di persona, ottenne le attenuanti perché si trattava di una bambina abbandonata e quindi, secondo una traduzione italiana del *Fetha Negast*, testo che conteneva i costumi penali abissini, poteva essere presa in casa da chiunque. Un altro caso concerne lo stupro di una ragazza di tredici anni, che denunciò di essere stata, dopo la violenza, legata "per punizione". L'imputato venne assolto in prima istanza perché, secondo i giudici, a tredici anni un'abissina è "sessualmente maggiorenne". Venne poi condannato in appello per non aver rispettato il codice di comportamento a cui avrebbe dovuto attenersi come membro della "razza" superiore. Numerosi altri processi giudicarono imputati italiani denunciati per aver picchiato le donne africane con le quali avevano una relazione.

Nel periodo successivo all'emanazione delle leggi razziali e al conseguente divieto di ogni relazione di natura coniugale tra italiani e "indigene", aumentarono gli atti di violenza. Durante la conquista dell'Etiopia, si moltiplicarono stupri e molestie sessuali, dovuti soprattutto all'arrivo delle camicie nere, più violente dei vecchi coloniali; tali atti non cessarono con la fine delle ostilità, ma si protrassero per tutto il periodo successivo. Ladislav Sava, un medico ungherese che si trovava ad Addis Abeba al momento dell'occupazione italiana, raccontò nel 1940 al settimanale londinese *New Times & Ethiopia News*, diretto da Sylvia Pankhurst, di aver personalmente assistito alla "deportazione di donne etiopiche in case convertite con la forza dai militari italiani in postriboli".

Oltre a subire violenze specifiche di genere, le donne africane perirono, con anziani e bambini, nei massacri, furono vittime dei gas, vennero deportate in campi che meritano la denominazione di sterminio più che di concentramento. Ad esempio, Ciro Poggiali, inviato del *Corriere della Sera*, descrisse "lo scempio" compiuto in Etiopia "contro donne, anziani e bambini", mentre Elvio Cardarelli annotò le rappresaglie in cui il "fuogo purificatore" distruggeva villaggi "con tutti gli abitanti (comprese donne e bambini)" (su tali vicende si vedano i lavori di Volpato C. 2009 e di Volpato C., Gabbiadini A. 2013).

Un silenzio assordante – per riprendere il titolo di un libro di Patrizia Romito (Romito P. 2005) sull'occultamento della violenza nei confronti di donne e bambini – circonda ancora oggi le violenze subite dalle donne africane. Da un lato, la documentazione delle loro sofferenze risente del generale ritardo dell'indagine storica sulle vicende coloniali, causato dalla volontà politica di non fare i conti con il passato. Dall'altro, pochissime sono le ricerche sulla storia delle donne in Africa prima, durante, dopo la colonizzazione. Sul periodo del colonialismo italiano, il silenzio è quasi assoluto: la voce delle africane non compare né nei documenti ufficiali, dai quali è carente anche la voce delle italiane, né nelle testimonianze orali raccolte dagli storici, che, con l'eccezione di Barrera (Barrera G. 2008) hanno intervistato solo uomini.

CONTRIBUTI

5. Il mito del bravo italiano

Una delle ragioni della sistematica rimozione degli eventi, promossa dalle istituzioni e accettata dall'opinione pubblica, va imputata al fatto che la memoria del passato coloniale è stata permeata dal mito auto-assolutorio degli "italiani brava gente", che descrive gli italiani come colonizzatori tolleranti, umani, incapaci di comportamenti crudeli. Si tratta, ancora una volta, di un mito maschile, dato che è intorno all'uomo italiano, soldato e colono, che ruota l'immaginario coloniale. Il mito, nato nelle prime fasi dell'avventura coloniale, è poi entrato stabilmente nell'immagine nazionale. La classe dirigente fascista se ne servì per connotare positivamente la conquista dell'Etiopia e differenziarla da quelle delle altre potenze coloniali. Con la seconda guerra mondiale, la credenza si è arricchita di nuove componenti, relative alle condotte dei militari italiani nei diversi scenari bellici e al comportamento tenuto dalla popolazione civile verso gli ebrei durante l'occupazione nazista. Una componente, quest'ultima, che ha per anni consentito di sottovalutare il fatto che il governo italiano avesse promulgato, e il paese sostanzialmente accettato, le vergognose leggi razziali riguardanti i popoli delle colonie e la minoranza ebraica (Bidussa D. 1994; Burgio A. 2010; Del Boca A. 2005; Labanca N. 2005). Nel dopoguerra, il mito, anziché estinguersi, si è rafforzato perché funzionale alla restaurazione dell'immagine nazionale, compromessa dal consenso concesso alla dittatura fascista, l'alleanza con il nazismo, la sconfitta. Ha così contribuito alla diffusione di un'immagine positiva dell'italiano, basata sull'enfatizzazione di tratti legati al colore e alla competenza dei singoli. La ricostruzione dell'identità sociale italiana è stata in tal modo affidata allo stereotipo dell'italiano intelligente, artista, umano, un'immagine prossima a quella diffusa nei secoli precedenti l'unità. Va sottolineato che il mito degli "italiani brava gente" non costituisce una peculiarità italiana. Molti, forse tutti, i colonialismi sono stati accompagnati da analoghi strumenti di autoassoluzione, come il mito del luso-tropicalismo diffuso in Portogallo (Valentim J. 2011); in altri paesi, però, questi strumenti sono stati oggetto di analisi storica e di discussione politica, stimolando le ex potenze coloniali ad assumersi la responsabilità delle azioni passate. L'Italia si distingue invece per la durata della rimozione, l'impermeabilità mostrata dall'opinione pubblica di fronte agli inviti alla riflessione critica sul passato, la straordinaria persistenza del mito che continua a influenzare opinioni e comportamenti.

6. La lunga ombra del passato

Negli anni Novanta del secolo scorso, di fronte ai flussi migratori che hanno investito il nostro paese in modo massiccio e improvviso, la popolazione italiana ha reagito ricorrendo a quella che possiamo definire una rappresentazione sociale "dormiente", vale a dire a quel patrimonio coloniale di credenze e atteggiamenti che era stato relegato in un cantuccio della coscienza nazionale, senza discussioni e accenti critici. Come tale patrimonio so-

CONTRIBUTI

pravvivesse nella psiche collettiva fu in quegli anni dimostrato da un originale lavoro di Paola Tabet (Tabet P. 1997), che sottopose ad analisi migliaia di temi scritti da alunni delle scuole elementari e medie, mettendo in luce come i bambini nati negli anni Ottanta riattualizzassero nei confronti degli immigrati atteggiamenti e vissuti desunti dall'immaginario coloniale. Una decina di anni dopo, un altro lavoro ha mostrato la persistenza del mito degli "italiani brava gente", chiedendo a un gruppo di partecipanti di rispondere a un questionario contenente una scala di misurazione della credenza. I risultati hanno indicato che il mito era ancora all'opera e influenzava negativamente le intenzioni di riparare i crimini commessi verso gli immigrati provenienti dalle ex-colonie. L'adesione al mito diminuiva infatti la volontà di instaurare con queste persone un contatto positivo e di aiutarle, un effetto che è stato verificato sia con studenti universitari, sia con persone più adulte, cronologicamente più vicine agli eventi coloniali (Volpato C. et al. 2012).

Tali dati indicano come si sia creato una sorta di cortocircuito tra la vecchia immagine coloniale dell'indigeno e la recente immagine dell'immigrato (Blanchard P., Bancel N. 1998), cortocircuito che ha permesso al mito degli "italiani brava gente" di continuare a produrre effetti deleteri, rendendo opaca la connessione tra passato e presente, tra il comportamento attuale verso i migranti e la mancata assunzione di responsabilità per le sofferenze inflitte alle vittime della colonizzazione. Ieri la credenza autoassolutoria celava i crimini coloniali; oggi contribuisce a nascondere quello che succede a chi tenta di approdare nel nostro paese, rendendo invisibili le morti in mare e le condizioni inumane dei cosiddetti centri di accoglienza. Tra i nessi oscurati vi è anche il filo rosso che collega gli abusi inflitti alle donne africane durante la colonizzazione e gli abusi inflitti oggi sulle strade italiane, dove donne e ragazze, molte delle quali ancora minorenni, sono costrette a prostituirsi in condizioni di moderna schiavitù. La loro presenza riproduce le "relazioni pericolose" dello scenario coloniale in tutta la loro asimmetria di genere e di "razza": ancora una volta le donne africane diventano strumento di soddisfazione dei "bisogni" degli uomini italiani, in un contesto che perpetua processi di deumanizzazione e oggettivazione sessuale (Volpato C. 2022).

Riferimenti bibliografici

- Barrera Giulia (2008), *Sessualità e segregazione nelle terre dell'Impero*, in Bottoni Riccardo (a cura di), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, Bologna, il Mulino, pp. 393-414.
- Bidussa David (1994), *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore.
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas (1998), *De l'indigène à l'immigré*, Paris, Gallimard.
- Burgio Alberto (2010), *Nonostante Auschwitz. Il "ritorno" del razzismo in Europa*. Roma, DeriveApprodi.
- Campassi Gabriella (1983). *Il madamato in Africa Orientale: relazioni tra italiani e indigene come forma di aggressione coloniale*, in "Miscellanea di Storia delle Esplorazioni", XII, pp. 219-258.
- Capozza Dora, Volpato Chiara (2004), *Le intuizioni psicosociali di Hitler. Un'analisi del Mein Kampf*, Bologna, Patron.

CONTRIBUTI

- Cassata Francesco (2008), «*La Difesa della Razza*». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi.
- Cipriani Lidio (1935), *Un assurdo etnico: l'impero etiopico*, Firenze, R. Bemporad & F.o.
- Del Boca Angelo (1976-1984), *Gli italiani in Africa Orientale*. Volumi 1, 2, 3, 4. Roma-Bari, Laterza.
- Del Boca Angelo (1986-1988), *Gli italiani in Libia*, Volumi 1 e 2, Roma-Bari, Laterza.
- Del Boca Angelo (2005), *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Vicenza, Neri Pozza.
- Dell'Oro Erminia (1991), *L'abbandono*, Torino, Einaudi.
- Durante Federica, Volpato Chiara, Fiske Susan T. (2010), *Using the Stereotype Content Model to Examine Group Depictions in Fascism: An Archival Approach*, in "European Journal of Social Psychology", 40, pp. 465-483.
- Ghezzi Carla (2001), *Famiglia, patria e impero: Per una storia della donna italiana in colonia*, in "Studi Piacentini", n. 30, pp. 91-129.
- Labanca Nicola (2005), *Una guerra per l'impero. Memorie della campagna d'Etiopia 1935-36*, Bologna, il Mulino.
- Labanca Nicola, (2007). *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino.
- Mari Silvia, Andrighetto Luca, Gabbiadini Alessandro, Durante Federica, Volpato Chiara (2010), *The shadow of the Italian colonial experience: The impact of collective emotions on intentions to help victims' descendants*, in "International Journal of Conflict and Violence" vol. 4, n. 1, pp. 58-74.
- Mitrano Sani Gino (1933), *Femina somala*, Napoli, Libreria Detken e Rocholl.
- Mussolini Benito (1936), *Scritti e discorsi. X: Scritti e discorsi dell'impero (novembre 1935-4 novembre 1936)*, Milano, Hoepli.
- Romito Patrizia (2005), *Un silenzio assordante. La violenza occultata su donne e minori*, Milano, FrancoAngeli.
- Sòrgoni Barbara (1998), *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori.
- Stefani Giulietta (2007), *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, Verona, Ombre Corte.
- Tabet Paola (1997), *La pelle giusta*, Torino, Einaudi.
- Valentim Joaquim P. (2011), *Social Psychology and colonialism: Luso-tropicalism as a social representation in the context of contemporary Portuguese society*, in Valentim Joaquim P. (a cura di), *Societal approaches in social psychology* (pp. 181-194), Bern, Peter Lang.
- Valtorta Roberta R., Signorato Giorgio, Volpato Chiara (2019), *Le immagini come armi di propaganda. La delegittimazione nei manifesti di Forza Nuova* in "Psicologia Sociale", vol.14, n. 2, pp. 259-280.
- Volpato Chiara (2009), *La violenza contro le donne nelle colonie italiane. Prospettive psico-sociali di analisi*, in "Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile", n. 10, pp. 110-131.

CONTRIBUTI

Volpato Chiara (2013), *Negare l'altro. La deumanizzazione e le sue forme*, in in "Psicoterapia e Scienze Umane", vol. 47, n. 2, pp. 311-328.

Volpato Chiara (2022), *Psicosociologia del maschilismo*, Roma-Bari, Laterza.

Volpato Chiara (2024), *Le colonizzatrici, l'esperienza delle italiane in colonia*, Relazione presentata al Convegno "La lunga aggressione coloniale. Convegno di studi in memoria di Angelo Del Boca", IX edizione, organizzato dall'ISREC – Istituto di Storia Contemporanea di Piacenza, Piacenza, 23 novembre.

Volpato Chiara, Andrighetto Luca, Mari Silvia, Gabbiadini Alessandro, Durante Federica (2012), "Italiani brava gente." *Effetti di un mito storico sulle relazioni sociali contemporanee*, in Miglietta Anna, Gattino Silvia (a cura di), *Dietro il pregiudizio. Il contributo della psicologia sociale all'analisi di una società multiculturale*, Napoli, Liguori, pp. 137-150.

Volpato Chiara, Durante Federica, Cantone Ambra (2007), "Popolo di poeti, di artisti, di eroi, di navigatori...". *Lo stereotipo dell'italiano in epoca fascista*, in "Giornale Italiano di Psicologia", n. 34, pp. 851-875.

Volpato Chiara, Durante Federica, Gabbiadini Alessandro, Andrighetto Luca, Mari Silvia (2010), *Picturing the other: Targets of delegitimization across time*, in "International Journal of Conflict and Violence", vol. 4, n. 1, pp. 58-74.

Volpato Chiara, Gabbiadini Alessandro (2013), *La maschilità nelle colonie italiane*, in Magaraggia Sveva, Cherubini Daniela (a cura di), *Uomini contro le donne? Le radici della violenza maschile*, Torino, UTET, pp. 103-127.

CONTRIBUTI

IMMAGINARI, RESISTENZE, LOTTA: LEGGERE IL FEMMINISMO POSTCOLONIALE DALL'ITALIA

Rokiatou Emanuela Doumbia

Sociologa e ostetrica – Associazione Amara

Marta Panighel

Università di Torino – Associazione Amara

Sara Rawash

Antropologa – Associazione Amara

Keywords: *femminismi, orientalismo, intersezionalità, donne migranti, posizionamento*

Abstract

Il contributo traccia le fila dei percorsi del femminismo postcoloniale, muovendosi tra immaginari ed eredità concrete dei retaggi coloniali. Attraverso un dialogo tra teoria e pratica, il testo ripercorre genealogie critiche e mette in luce come le lotte femministe del mondo arabo e le esperienze riproduttive delle donne subsahariane in transito in Italia smascherino violenze strutturali e immaginari razzisti ancora operanti. Le pratiche di resistenza, fondate su cura, parola e autodeterminazione, mostrano la teoria come spazio liberatorio e strumento politico per ripensare il presente oltre i lasciti del colonialismo.

Voglio indossare ferite che mi assomigliano.
Fatima Mahmoud¹

1. Introduzione

Questo testo è un tentativo di intrecciare l'analisi critica con le lotte storiche e contemporanee di donne che vivono e si muovono a varie latitudini, considerando la complessità delle articolazioni del femminismo. Già vari contributi, nel contesto italiano, hanno portato nel dibattito teorico e politico i temi e i termini del femminismo postcoloniale (Ellena L. 2010; Marchetti S. et al. 2012²; Bacchetta P. e Fantone L. 2015). A partire dai nostri posizionamenti – dentro e fuori l'accademia, dentro e fuori la bianchezza, ma sempre saldamente intrecciati alle teorie e alle pratiche femministe – vogliamo proporre una riflessione a più voci che vada oltre la sola teoria, e che si interroghi sulla necessità di parlare di femminismo postcoloniale in Italia oggi.

Partiremo dalle teorie, per dotarci di un lessico comune utile a comprendere qual è stato il contributo delle critiche femministe postcoloniali. A seguire, presenteremo due casi studio nel tentativo di calare le teorie nella pratica quotidiana di resistenza. Il primo è un appro-

¹ La poesia qui citata è pubblicata nella raccolta *Non ho peccato abbastanza*, a cura di Valentina Colombo (2007).

² In particolare si vedano i contributi di Chiara Bonfiglioli, Angela D'Ottavio, Gaia Giuliani, Jamila Mascat, Renata Pepicelli, Vincenza Perilli e Liliana Ellena, Valeria Ribeiro Corossacz e Caterina Romeo.

CONTRIBUTI

fondimento sui movimenti femminili e femministi del mondo arabo, con un focus sulla Palestina quantomai necessario all'epoca del genocidio che Israele sta infliggendo alla popolazione palestinese. Il secondo è un caso studio sulle esperienze riproduttive delle donne subsahariane in transito in Italia che ribaltano gli immaginari coloniali e razzisti sui loro corpi, mettendo in atto strategie di sopravvivenza e resistenza. Speriamo così di dipanare le matasse confuse che non rendono giustizia alle lotte intraprese dalle donne a varie latitudini, al fine di utilizzare i saperi che abbiamo appreso negli spazi politici e universitari per generare un cambiamento nel mondo che attraversiamo.

2. Teorie femministe postcoloniali

Per femminismo postcoloniale si intende una teoria critica dei processi coloniali, post e neocoloniali che considera come costitutiva la dimensione di genere. Si tratta di un'impostazione teorica transdisciplinare, nata tra gli anni Settanta e Ottanta da studiose appartenenti a varie comunità diasporiche, attive in contesti accademici anglofoni. Come vedremo, tali teorie hanno rivelato da una parte come il discorso coloniale assimilasse la conquista delle terre a quella dei corpi delle donne; dall'altra, come gli amministratori coloniali strumentalizzassero i diritti delle donne a fini di conquista. La retorica del fardello dell'uomo bianco – ovvero quel dovere morale alla sottomissione di popoli ritenuti inferiori³ – era infatti fortemente genderizzata, descrivendo le donne “orientali” come oppresse da culture e uomini più patriarcali e arretrati. L'antropologa Lila Abu-Lughod (2013) riporta a questo proposito il caso emblematico del Governatore d'Egitto Lord Cromer: paladino dei diritti delle donne egiziane che voleva liberare dal velo, era uno strenuo oppositore del suffragio femminile in patria.

Le principali teoriche del femminismo postcoloniale hanno inoltre interrogato l'universalismo e l'essentialismo del femminismo occidentale contemporaneo, nonché i modi in cui le donne “subalterne” sono state costruite e rappresentate. È in questo contesto che la sociologa Chandra Talpade Mohanty ha denunciato “l'orientamento colonialista” delle femministe europee (2012): spinte dalla volontà di essere riconosciute come “cittadine” e di ottenere il diritto di voto, si resero complici dell'impresa coloniale. Mohanty propone inoltre una critica alla figura stereotipata della donna del “Terzo mondo” nel saggio “Under Western Eyes” (1984). Secondo l'autrice, il femminismo occidentale avrebbe prodotto l'immagine essenzializzata di una donna povera, ignorante, tradizionale, vittimizzata. Questa figura astratta, priva di storia e di differenze interne (di classe, casta, religione, collocazione sociale) viene messa in contrasto con l'implicita auto-rappresentazione della donna occidentale come moderna, istruita e autonoma.

Nel saggio “Can the Subaltern Speak?”, Gayatri Chakravorty Spivak (1988) interroga non tanto la capacità delle donne subalterne di parlare, ma le condizioni che rendono la loro parola inaudibile o inaccettabile. A queste donne, sostiene Spivak, non solo viene confisca-

³ L'espressione fa riferimento alla poesia *The White Man's Burden* di Rudyard Kipling.

CONTRIBUTI

to il diritto di parola: vengono anche neutralizzati i loro tentativi di auto-rappresentarsi, o questi vengono tradotti nei termini desiderati dall'Occidente. Allo stesso modo l'iconica formula dell'“uomo bianco che salva le donne scure dagli uomini scuri” rivela come i discorsi sul salvataggio delle donne vengano mobilitati per giustificare l'intervento imperiale. Come succede con molti approcci teorici, anche la critica postcoloniale sembrerebbe esistere in due dimensioni distinte: esisterebbe in primo luogo la critica postcoloniale neutra, *tout court*, e in secondo luogo la critica *femminista* postcoloniale. Ancora oggi, dopo quasi cinquant'anni dalla nascita dei *Subaltern Studies*, sembra che il femminismo e il genere siano una delle tante prospettive che è possibile adottare, o meno, senza intaccare la comprensione del fenomeno. Eppure teoriche come Spivak (1988, 1993) hanno elaborato dei concetti che non si riferiscono soltanto alle donne o al genere, ma sono fondativi della disciplina postcoloniale più in generale: pensiamo ai concetti di *Othering*, di “violenza epistemica”, e alle critiche alla nozione stessa di *subaltern*.

Altre teoriche hanno messo a critica i lavori dei più celebri colleghi uomini: Meyda Yeğenoğlu (1998) ha evidenziato come Edward Said nel teorizzare l'orientalismo avesse relegato il genere e la sessualità a sottocategorie del discorso coloniale e non a elementi costitutivi dello stesso. Rey Chow (2004) ha criticato lo sguardo patriarcale di Frantz Fanon nel descrivere l'uomo Nero come soggetto attraversato dalle complessità e dalle ambivalenze del contesto coloniale e la donna Nera come oggetto di una comunità che è destinata a tradire. Il genere, il femminismo, dunque non arrivano *dopo*: sono lì fin dall'inizio. Tanto meno sono dimensioni connotate e parziali: anzi, sono costitutive della disciplina.

Lo sguardo complesso e plurale dei femminismi contemporanei deve molto alle teorie e alle lotte delle donne Nere, indigene, della diaspora, dei Sud globali. Tuttavia, non tutte queste lotte e teorie sono racchiudibili sotto il cappello del femminismo postcoloniale, che spesso è confuso o sovrapposto con quello intersezionale e decoloniale⁴. Sebbene tutti e tre questi approcci interrogano i rapporti di potere legati al genere, alle permanenze contemporanee della dominazione coloniale e dei suoi intrecci con il capitalismo razziale, essi lo fanno da prospettive diverse, nate in contesti differenti e con obiettivi politici non sovrapponibili.

L'intersezionalità nasce come strumento per leggere oppressioni che si costituiscono reciprocamente, producendo posizionamenti sociali specifici. Anche se la prima a nominarla come tale fu la giurista Kimberlé Crenshaw (1989), la teoria ha una genealogia che parte dalle lotte antischiaviste delle donne Nere fin dalla metà dell'Ottocento, passando dal lavoro politico di donne e lesbiche Nere *working class* che la intendevano come uno strumento necessario per un radicale cambiamento dell'esistente (Combahee River Collective 1977). La genealogia del femminismo decoloniale è invece legata alle lotte di liberazione dell'America Latina e dei movimenti indigeni: non si limita a indagare le *rappresentazioni* dell'alterità, quanto mira a ribaltare la matrice materiale e ontologica alla base della colonialità, attraverso pratiche concrete di resistenza che considerino anche il rapporto con il territorio (Anzaldúa G. 1987). Il femminismo decoloniale ridefinisce inoltre la stessa categoria di

⁴ Per un'introduzione al tema in italiano, si vedano: per l'intersezionalità, Akotirene (2022) e Panighel (2019); per il femminismo decoloniale, Vergès (2020) e Borghi (2020).

CONTRIBUTI

“genere”: María Lugones (2008) mostra come il sistema di genere binario eteropatriarcale sia un prodotto della modernità coloniale imposto ai popoli colonizzati. Esso non può essere separato dai dispositivi coloniali che hanno ridefinito corpi, ruoli sociali e relazioni con la terra.

Per femminismo postcoloniale spesso si intende guardare al lavoro delle donne Altre, subalterne, razzializzate. Sebbene questo sia fondamentale – ed è quello che faremo nelle prossime sezioni – il lavoro teorico fino a qui esposto ci invita anche a cogliere i legami tra genere e colonialismo non guardando solo all’alterità, ma partendo da guardare quel sé che si è spesso costruito in contrapposizione *all’altro*: noi stesse. Così come le femministe inglesi e francesi, anche le italiane che in patria lottavano per l’emancipazione femminile videro nell’esperienza coloniale un banco di prova per accedere alla piena cittadinanza, dimostrando di essere alla pari con gli uomini. Mentre l’Italia pianificava e metteva in atto la guerra di Libia, nel settembre 1911 sembrava che potesse riaprirsi la possibilità di ottenere il diritto di voto per le donne: di fronte a tale possibilità le emancipazioniste misero da parte il pacifismo e si allinearono al fronte interventista (Forti Messina A. 2011).

Come per le altre imprese coloniali, a guidare le aggressioni dell’Italia verso i territori da colonizzare vi era l’idea di civilizzare popoli primitivi e arretrati. In quella che è stata definita una missione civilizzatrice declinata in ottica di genere (Papa C. 2009) le italiane in colonia incarnarono quella posizione di superiorità nei confronti dei popoli colonizzati richiesta dall’opera di conquista. Le donne e femministe italiane furono infatti complici nel compito di “*assicurare il benessere e il prestigio della razza superiore nel suo inevitabile incontro con le razze inferiori [specie] nell’assistenza ai bambini nati dalle relazioni tra italiani*” e donne colonizzate (Ibid., p. 160).

3. La donna nel mondo arabo: oltre il colonialismo e l’orientalismo

Caso emblematico per indagare l’intreccio tra la costruzione discorsiva dell’alterità e le modalità con cui la sessualizzazione e le dicotomie di genere rafforzano e reiterano tali differenziazioni è il contesto del mondo arabo⁵. L’intellettuale e scrittore palestinese Edward Said ha definito come *orientalismo* quel meccanismo discorsivo e culturale che ha portato alla costruzione stessa dell’Oriente (1978). Tale meccanismo trae le sue radici da una presunta distinzione ontologica tra “Oriente” e “Occidente”, in cui il secondo ha immaginato, plasmato ed essenzializzato il primo. In questo rapporto semantico e materiale, l’orientalismo ha giocato un ruolo fondamentale nella costruzione di una rappresentazione cristallizzata e priva di agency della donna “orientale”. Said, pur non mettendo al centro della sua analisi tale prospettiva, ci fornisce un interessante esempio di come dall’incontro di Flaubert con una cortigiana egiziana sia nato lo stereotipo letterario della donna “orientale” destinato ad avere grande fortuna: “*ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni,*

⁵ Nella consapevolezza della complessità e della molteplicità etnica e religiosa presente nella regione, scegliamo di utilizzare il termine “mondo arabo” per semplificare la comprensione, facendo riferimento all’area SWANA (Asia Sud Occidentale e Nord Africa).

CONTRIBUTI

la propria sensibilità o la propria storia. È Flaubert a farlo per lei” (2002, p. 15). La donna esotica – enigmatica, misteriosa ma soprattutto silenziosa – viene rappresentata nel suo modo di essere “tipicamente orientale” dall’occhio esterno di un uomo straniero ricco.

È stata però Yeğenoğlu (1998), nel decostruire le forme attraverso cui l’orientalismo si esprime, a indicare come costitutiva la dimensione di genere. Tale lettura dell’orientalismo, sostiene l’autrice, “*rivela come la rappresentazione delle differenze di genere non può essere considerata secondaria; è di fondamentale importanza nella costruzione della posizione del soggetto coloniale*” (1998, p. 2). Cogliere le congiunzioni storiche attraverso cui tali discorsi si sono manifestati, permette di riconoscerne le matrici genealogiche e i lasciti. Ad esempio, il cortocircuito attraverso cui, a più di un secolo di distanza dalle descrizioni di Flaubert, si ha la pretesa di emancipare la donna “orientale”, considerandola sottomessa e silenziata dalla propria cultura.

Anche nel mondo arabo come altrove il colonialismo si è configurato nelle sue pratiche estrattive e di sfruttamento attraverso linguaggi connotati, in cui la matrice coloniale e quella patriarcale sono estremamente correlate: la “penetrazione” in una terra “vergine”, in quanto sconosciuta agli Europei (Elia 2024). La violenza del linguaggio riflette la violenza con cui il colonialismo ha agito sui soggetti colonizzati: sfruttati, oppressi e allo stesso tempo da civilizzare, o emancipare. La sessualizzazione del territorio e la territorializzazione dei corpi femminili diventano lo specchio della medesima conquista. Ne è un esempio il caso algerino, da cui Fanon attinge per esplicitare il ruolo del velo come una metafora coloniale (2007). Lo psichiatra martinicano riporta infatti come l’aggressività dell’occupante francese nell’Algeria in rivolta negli anni ‘50 aumentasse proporzionalmente alla riuscita del dominio di rappresentazione: come se la donna algerina svelata rivelasse all’occupante la disgregazione della società stessa che tentava di resistergli.

Particolarmente interessante anche in questo contesto si rivela il ruolo delle donne francesi che hanno abbracciato, in virtù di presunte volontà emancipatorie, questa campagna di “svelamento”. Il rapporto tra colonizzazione della terra e dei corpi ritorna qui manifestando la violenza e la stratificazione di oppressione. La donna algerina, in questo svelamento forzato, si rivela metafora del controllo territoriale attraverso il controllo stesso del corpo e della propria soggettività. È per questo che oggi molte donne razzializzate o dei Sud Globali preferiscono definirsi “attiviste per i diritti delle donne” (Ali Z. 2012), *womanist*, o appellarsi alle aree politiche di riferimento, senza dirsi femministe: proprio per allontanare il carico di oppressione di cui il termine femminismo si è intriso in epoca coloniale, e che ancora porta con sé.

L’essenzializzazione di tratti culturali presi ad elemento o metafora morale, produce inoltre rappresentazioni approssimative e universalizzanti che non rendono giustizia alla complessità culturale e religiosa del contesto preso in analisi. È spesso evidente, infatti, la tendenza a sovrapporre il mondo arabo con l’Islam come se tali definizioni fossero intercambiabili. Abu-Lughod ci ricorda come le donne musulmane vivano in ogni continente e che altresì vivono più donne musulmane nel Sud Est Asiatico che in Medio Oriente (2013). In questa molteplicità contestuale, dunque, il velo non è essenzialmente “arabo”, come non è intrinsecamente “islamico”. Anche altre autrici (Ahmed 1992; Mernissi 1987) hanno

CONTRIBUTI

analizzato il ruolo del velo nella tradizione pre-islamica, o la sua connotazione identitaria a partire dagli anni '70 in diversi paesi della regione. Alla tendenza ad una generalizzazione, le femministe postcoloniali oppongono una significazione complessa che necessita di essere conosciuta ed ascoltata.

Durante i secoli di dominazione coloniale le donne hanno giocato un ruolo attivo per la costruzione di gruppi in grado di opporsi socialmente e politicamente all'occupazione occidentale nel mondo arabo. Il ruolo centrale delle donne divenne più evidente e strutturato durante gli anni '20 e '30 del 1900, definiti come gli anni del rinascimento politico nell'area (Dalla Negra C., 2024). Nel caso palestinese tale elaborazione permise di ampliare gli orizzonti e le prospettive dei gruppi femminili già esistenti: se fino ad allora, infatti, la mobilitazione femminile aveva maggiormente investito l'ambito sociale, connotandosi attraverso associazioni mutualistiche, tale avanzamento permise di allargare gli ambiti di azione e le strategie.

Fondamentale in questo senso è stata la prima Conferenza delle donne arabe in Palestina, che vide riunirsi oltre duecento donne a Gerusalemme il 26 ottobre 1929. Seppure i temi della conferenza non riguardassero tanto la condizione della donna, quanto invece il processo di colonizzazione sionista in atto, la Conferenza fu la base per l'elaborazione di una coscienza politica collettiva femminile e di un movimento organico. La dimensione più politico-militante e quella più sociale-mutualistica si rivelarono così due facce di una stessa medaglia che aveva, e continua ad avere, come obiettivo una liberazione che è indissolubilmente intrecciata: donne libere in una terra libera.

Le dimensioni "militante" e "sociale" non possono essere scisse: sono due strategie che scaturiscono dalla stessa visione, una visione che interpreta la liberazione nazionale dall'oppressione coloniale come il primo passo necessario per l'emancipazione sociale e di conseguenza per il superamento della struttura patriarcale e il raggiungimento dell'uguaglianza di genere. In questo senso, il femminismo palestinese ha contribuito ad una analisi più sofisticata e radicale del patriarcato individuandone il legame inscindibile con il sistema imperialista. (Abu-Samra M. 2018, p.45)

I movimenti delle donne palestinesi, per opporsi al colonialismo, britannico prima e sionista poi, hanno reso evidente la necessità di ripensare un'emancipazione in grado di riconoscere il profondo legame tra il colonialismo e la struttura patriarcale, tra l'occupazione e i retaggi di quelle rappresentazioni che vedono ancora oggi la "donna araba" come sottomessa e da salvare.

4. Corpi ai confini: l'accesso alla salute riproduttiva nei percorsi migratori delle donne subsahariane

Come abbiamo visto, le politiche e gli immaginari coloniali continuano a plasmare in profondità le condizioni di vita delle donne dei Sud Globali. È questo il caso delle donne che migrano dall'Africa subsahariana verso l'Europa, a lungo considerate le "invisibili" dei percorsi migratori. La crescente "femminilizzazione" delle migrazioni ha reso fondamen-

CONTRIBUTI

tale considerare l'esperienza migratoria attraverso la prospettiva femminista e di genere, tenendo in conto anche la dimensione riproduttiva – gravidanza, parto, postpartum e interruzione volontaria di gravidanza (Quagliariello C., 2021). Comprendere tali vissuti richiede una prospettiva intersezionale capace di cogliere l'intreccio tra cultura, identità, genere e razza e la persistenza di dinamiche di dominio coloniali anche nel presente.

Il dibattito contemporaneo sulla violenza ostetrica⁶ evidenzia come le pratiche deumanizzanti rivolte alle partorienti si intreccino con fattori sociali, economici e culturali, secondo il paradigma della giustizia riproduttiva. In questo quadro, Dana Ain-Davis introduce il concetto di “razzismo ostetrico” (2019), secondo cui violenza ostetrica e discriminazione razziale si rafforzano reciprocamente. Intendendo per razzismo un insieme di pratiche istituzionali che generano vulnerabilità e danni differenziali (Gilmore 2007), tali dinamiche emergono in ambito medico quando la “razza” attribuita orienta diagnosi e trattamenti. Davis parla pertanto di *reproductive injustice*, un insieme di micropratiche discriminatorie (presunzioni linguistiche, amministrative o stereotipi clinici) che rivelano la persistenza del razzismo strutturale.

In Italia, le esperienze delle donne subsahariane migranti nei servizi di salute riproduttiva sono spesso caratterizzate da razzismo, infantilizzazione, esiti sanitari peggiori e pregiudizi che si estendono anche alla cura dei figli. Gli immaginari coloniali, che per secoli hanno denigrato e disumanizzato le donne Nere, continuano a plasmare lo sguardo istituzionale e sociale sulla maternità Nera. Dal tempo della schiavitù fino all'epoca contemporanea, le donne Nere sono state rappresentate in contrapposizione all'ideale di femminilità bianca. Nel corso della storia, questi stereotipi hanno assunto forme diverse: dalla *mammy* obbediente e priva di desideri, alla *Jezebel* ipersessualizzata, fino alla *Sapphire* arrabbiata e aggressiva (Moïse M. 2019). In particolare, pratiche di resistenza e strategie di sopravvivenza adottate durante la schiavitù, come aborti clandestini o infanticidi, erano considerate come segni di presunta inadeguatezza materna, fossilizzando l'immagine della donna Nera come “cattiva madre” (Roberts D. 1997).

Le logiche e gli immaginari contemporanei si radicano in una “storia non raccontata” che lega alla schiavitù anche la medicina: tra Ottocento e Novecento i corpi delle persone africane ridotte in schiavitù furono deumanizzati a tal punto da essere utilizzati come strumenti di sperimentazione scientifica, per contribuire allo sviluppo della medicina occidentale. In particolare, la sperimentazione ginecologica su donne Nere schiavizzate evidenzia come coercizione e violenza abbiano caratterizzato queste pratiche: è il caso di Anarcha, morta dopo essere stata sottoposta a oltre trenta interventi chirurgici senza anestesia dal Dott. Sims (Lorenzo E. 2021). Ancora oggi alle donne africane viene attribuita una sessualità “animale” da controllare, una presunta resistenza superiore al dolore, un'innata predisposizione alla maternità ma, al contempo, un'incapacità di prendersi cura dei figli.

Nel contesto delle migrazioni attraverso il Mediterraneo il naufragio del 3 ottobre 2013 a Lampedusa – in cui morirono 368 persone, tra cui una donna incinta – ha intensificato

⁶ Per violenza ostetrica si intende una forma di violenza di genere subita dalle partorienti in quanto tali, assoggettate a pratiche violente e deumanizzanti (Women's Global Network for Reproductive Rights 2017).

CONTRIBUTI

l'attenzione verso le richiedenti asilo gravide o con bambini piccoli. Da allora, il discorso pubblico oscilla tra una narrazione umanitaria, che le presenta come soggetti vulnerabili da proteggere, e una narrazione securitaria, che legge la gravidanza come strategia per ottenere tutele e come “peso” o minaccia per la nazione (Weiss M. 2002). È il caso delle dichiarazioni del Presidente del Senato Ignazio La Russa, che nel 2022 affermava con allarmismo: *“Diventiamo la sala parto dell’Africa! LA SALA PARTO DELL’AFRICA! Vengono qui, partoriscono, trovano un tizio che dice di essere il padre e così via”*.⁷ La riproduzione umana non è, pertanto, semplicemente un fatto biologico, ma rappresenta anche un *“potente terreno simbolico, politico e culturale”* (Pesarini A. 2023).

Uno studio qualitativo sulle cure ostetriche, condotto nel 2024 tra Genova e Marsiglia, ha raccolto testimonianze che mostrano come le donne subsahariane affrontino le discriminazioni nell’accesso alla salute sessuale e riproduttiva. Dai loro racconti, la frontiera emerge come un dispositivo violento che ostacola l’accesso alle cure materno-infantili, in risposta al quale le donne intessono varie strategie di resistenza e auto-organizzazione. Molte intervistate fanno affidamento su risorse interiori e spirituali, come racconta O., ragazza nigeriana al settimo mese di gravidanza: *“Prego Dio per i miei documenti, speriamo Dio mi aiuti ad avere i documenti”*⁸.

Dalle interviste emergono anche strategie personali per orientarsi nel sistema sanitario e preservare un margine di autonomia nonostante le barriere linguistiche. Ad esempio K., donna senegalese, racconta di aver preparato in anticipo le domande durante la sua prima gravidanza: *“Perché prima di arrivare lì facevo già la traduzione delle domande. Quando arrivo, chiedo e mi rispondono.”* A queste pratiche si affianca l’uso di strumenti digitali: *“Cercavo sempre su internet... con Google Traduzione, se non capivo, scrivevo e riuscivo a capire.”*

Accanto alle risorse individuali, emerge il ruolo centrale dell’ostetrica come figura di sostegno e mediazione, come riportano le parole di un’altra intervistata: *“Ho un’ostetrica con cui mi sento a mio agio... si prende il tempo di spiegare le cose e mi fa sentire bene. È gentile, spiega in un modo che posso capire. Non credo di aver avuto un’ostetrica prima.”* In questo rapporto, la dimensione clinica si intreccia con lo spazio della narrazione: raccontarsi diventa un atto di cura e di restituzione di potere. Dare voce alle storie delle donne, decostruire gli immaginari razzisti e la “storia unica” che grava sui loro corpi significa contribuire alla ricostruzione dell’autonomia e della libertà di scelta, troppo spesso negate.

5. Conclusioni

In una recente raccolta di autrici italo-palestinesi, Mjriam Abu Samra (2025) rivendica il ruolo della scrittura nella diaspora come mezzo di partecipazione attiva, di presa di parola necessaria per pensare collettivamente il futuro della Palestina. La parola come liberazione,

⁷ <https://www.la7.it/laria-che-tira/video/ignazio-la-russa-usano-i-bambini-come-scudo-umano-il-pd-metta-la-legge-sullo-ius-soli-nel-programma-22-11-2019-294738> (verificato il 20 dicembre 2025)

⁸ Le interviste qui riportate sono state svolte a Genova e Marsiglia tra gennaio e agosto 2024.

CONTRIBUTI

dunque, e come cura. Il femminismo postcoloniale, l'attivismo delle donne Nere, migranti, dei Sud Globali, le possibilità decoloniali passano attraverso le pratiche di cura. Ascoltare tali pratiche è un imperativo che si fa largo negli interstizi della quotidianità, così come lo è la necessità di ripensare al posizionamento dal quale ognuna di noi si muove.

In questo contributo si è provato a ripercorrere alcuni degli esempi di come le donne abbiano proposto possibilità per un'emancipazione non solo dal giogo del colonialismo, ma anche dai suoi lasciti, dalle costruzioni e rappresentazioni delle donne "altre" ancora così presenti e pervasivi. Quanto percorso non è un mero esercizio genealogico, ma vuole farsi strumento per trovare respiro nella contemporaneità. Come ci ricorda bell hooks (1991) la teoria è una pratica liberatoria e in quanto tale non può sottrarsi al mettere in campo strategie e azioni.

Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod Lila (2013), *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Abu Samra Mjriam (2018), *Palestinesi in esilio. Il femminismo oltre gli stereotipi*, in "DWF – Donna Woman Femme", n. 117-118.

Abu Samra Mjriam (a cura di) (2025), *Ritorno a Gaza. Scritti di donne italo palestinesi sul genocidio*, Roma, Edizioni Q.

Akotirene Carla (2022), *Intersezionalità*, Alessandria, Capovolte.

Ahmed Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press.

Ali Zahra (a cura di) (2012), *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique.

Anzaldúa Gloria (2022), *Terre di confine. La frontera. La nuova mestiza*, Firenze, Black Coffee (ed. or 1987).

Bacchetta Paola, Fantone Laura (a cura di) (2015), *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all'omofobia, all'islamofobia e all'omonazionalismo*, Verona, Ombre corte.

Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema mondo*, Milano, Meltemi.

Chow Rey (2004), *La politica dell'ammissione: la forza sessuale femminile, l'incrocio tra razze e la formazione della comunità in Frantz Fanon*, in EAD. (a cura di), *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Roma, Meltemi, pp. 59-89 (ed. or 1995).

Colombo Valentina (a cura di) (2007), *Non ho peccato abbastanza: Antologia di poetesse arabe contemporanee*, Milano, Mondadori.

Combahee River Collective (1977), *A Black Feminist Statement*, in Nicholson Linda (a cura di), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, New York-London, Routledge, pp. 63-70.

Crenshaw Kimberlé (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracism Politics*, in "University of Chicago Legal Forum", vol. 1, pp. 139-167.

CONTRIBUTI

- Dalla Negra Cecilia (2024), *Questa terra è donna. Movimenti femminili e femministi palestinesi*, Pisa, Astarte.
- Davis Dána-Ain (2019), *Reproductive Injustice: Racism, Pregnancy, and Premature Birth*, New York, NYU Press.
- Elia Nada (2024), *La Palestina è una questione femminista*, Roma, Edizioni Alegre (ed. or. 2023).
- Ellena Liliana (2010), “White Woman Listen!” *La linea del genere negli studi postcoloniali*, in Bassi Shaul, Sirotti Andrea (a cura di), *Gli studi postcoloniali: un'introduzione*, Firenze, Le Lettere, pp. 125-145.
- Fanon Frantz (2007), *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, Roma, DeriveApprodi (ed. or. 1959).
- Forti Messina Annalucia (2011), *La guerra spiegata alle donne. L'impresa di Libia nella stampa femminile (1911-1912)*, Roma, Biblink.
- Gilmore Ruth Wilson (2007), *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press.
- hooks bell (1991), *Theory as Liberatory Practice*, in “Yale Journal of Law & Feminism”, vol. 4, n. 1, pp. 1-12.
- Lorenzo Elvira Swartch (2021), *Esclavitud y avances médicos*, in *Descolonizar la enfermedad*, El Descubrimiento de Europa, pp. 35-39.
- Lugones Maria (2008), *The Coloniality of Gender*, in “Worlds & Knowledges Otherwise”, n. 2, pp. 1-17.
- Marchetti Sabrina, Mascat M.H. Jamila, Perilli Vincenza (a cura di) (2012), *Femministe a parole*, Roma, Ediesse.
- Mernissi Fatima (1987), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mohanty Chandra Talpade (1984), *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in “Boundary”, n. 12/3, pp. 333-358.
- Mohanty Chandra Talpade (2012), *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, Verona, Ombrecorte (ed. or. 2003).
- Moïse Marie (2019), *Il femminismo nero*, in Curcio Alessandra (a cura di), *Introduzione ai femminismi*, Roma, Derive Approdi, pp. 27-42.
- Panighel Marta (2019), *L'intersezionalità spiegata a mia mamma*, in “Outlaws”, n. 0, pp. 19-20.
- Papa Catia (2009), *Sotto altri cieli. L'Oltremare nel movimento femminile italiano*, Roma, Viella.
- Pesarini Angelica (2023), *Biopolitiche di razza, genere e cittadinanza nel discorso politico italiano*, in “From the European South”, n. [non indicato], pp. 39-58.
- Quagliariello Chiara (2021), *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, Milano, Unicopli.
- Roberts Dorothy (1997), *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, New York, Vintage Books.

CONTRIBUTI

Said Edward W. (2002), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1978).

Spivak Gayatri Chakravorty (1988), *Can the Subaltern Speak?*, in Nelson Cary, Grossberg Lawrence (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, pp. 271-313.

Spivak Gayatri Chakravorty (1993), *Outside in the Teaching Machine*, New York–London, Routledge.

Vergès Françoise (2020), *Un femminismo decoloniale*, Verona, Ombre corte.

Weiss Meira (2002), *The Body of the Nation: Terrorism and the Embodiment of Nationalism in Contemporary Israel*, in “Anthropological Quarterly”, n. 75/1, pp. 37-62.

Yeğenoğlu Meyda (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

CONTRIBUTI

CRITICA DEL CAPITALISMO RAZZIALE E FEMMINISMO DECOLONIALE NEL PENSIERO DI FRANÇOISE VERGÈS

Alessandro Simoncini

Università per Stranieri di Perugia

Keywords: *femminismo civilizzazionale, femminismo neoliberale, colonialità, capitalismo patriarcale razziale, femminismo decoloniale*

Abstract

Il saggio analizza il modo in cui, a partire da un posizionamento politico molto netto, Françoise Vergès elabora una critica del “femminismo civilizzazionale” e del femminismo neoliberale. Il primo paragrafo mostra come a questo femminismo la studiosa ne contrapponga un altro che definisce “decoloniale”. Il secondo paragrafo si concentra sulla colonialità rimossa nel femminismo civilizzazionale. Il terzo paragrafo mostra come il femminismo neoliberale e quello civilizzazionale siano funzionali al “capitalismo patriarcale razziale”, che per Vergès va contrastato da un femminismo decoloniale capace di rivitalizzare la propria potenza immaginativa attraverso la valorizzazione della memoria delle lotte delle donne del Sud globale e di quelle del femminismo rivoluzionario.

1. “Definire un campo”: il femminismo decoloniale

Nell'introduzione al suo *Un féminisme décoloniale*, Françoise Vergès si posiziona esplicitamente a fianco delle pulitrici razzizzate, sottopagate, sottoqualificate che nel gennaio 2018, dopo 45 giorni di sciopero alla *Gare du nord* di Parigi, riuscirono a imporre le loro rivendicazioni a una delle più grandi società subappaltatrici del settore: Onet¹. Quello sciopero – sostiene Vergès – ha messo in primo piano la centralità della riproduzione sociale, che già negli anni '70 del Novecento “*le femministe marxiste avevano evidenziato*”². Con la loro lotta, queste pulitrici in maggioranza “*nere e di colore di mezza età*”, a cui prima “*così pochi prestavano attenzione*”, hanno rigettato lo stato di invisibilità in cui venivano tenute ordinariamente³. E hanno mostrato a tutti, almeno per un momento, “*che il mondo in cui ci muoviamo è pulito da donne razzizzate e supersfruttate*”, ossia che milioni di donne “*ogni giorno instancabilmente [...] puliscono il mondo*” e con il loro lavoro indispensabile permettono a “*milioni di dipendenti e agenti del capitale, dello Stato, dell'esercito, delle istituzioni culturali e scientifiche*” di svolgere le loro mansioni in “*spazi lindi*” ed accoglienti⁴.

1 Vergès Françoise (2020), *Un femminismo decoloniale*, Verona, Ombre corte, pp. 7-10.

2 Vergès Françoise, Islam Asiya (2024), *Françoise Vergès in conversation. The relationship between class, race, gender and waste*, in “[The sociological Review](#)”.

3 *Ibidem*.

4 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale* cit., p. 8.

CONTRIBUTI

Per Vergès è sulle “*vite usa e getta*” di queste donne addette alla pulizia del mondo, alla riproduzione sociale e al lavoro di cura, che oggi poggia un po’ ovunque la vita comoda delle classi medie e dei potenti, ma anche “*la vita confortevole delle donne borghesi*”⁵. Per tutti questi motivi insorgenze come quelle delle pulitrici della stazione di Parigi – da pensare in costellazione con tante altre mobilitazioni su scala transnazionale – rappresentano “*la punta di diamante di ciò che dovrebbe essere una lotta femminista decoloniale oggi*”⁶. Con la sua nettezza, il posizionamento politico di Vergès fornisce così una chiara indicazione di metodo: la teoria femminista deve essere ripensata proprio a partire da queste lotte. Esse sono infatti una cartina di tornasole di tutte le gerarchie implicite nell’ordine in crisi del capitalismo neoliberale. Sono lotte di donne che si soggettivano “*contro il razzismo, contro le loro condizioni di lavoro e contro la femminilizzazione di questo tipo di lavoro*”⁷. Queste lotte contestano materialmente la tripla linea di frattura di genere, di razza e di classe che, inscrivendosi nei corpi di queste donne, ne determina le vite e continua a gerarchizzare l’ordine delle società capitalistiche in cui viviamo.

Da un posizionamento politico così netto, ne discende un altro teorico altrettanto netto. Vergès sta infatti nel discorso femminista con l’intento di “*definire un campo*”: quello del “*femminismo decoloniale*”⁸. Con Angela Davis, nel solco tracciato dal femminismo nero, Vergès sostiene infatti che “*il femminismo va ben oltre la parità di genere*” e “*implica molto più dell’aspetto sessuale della vita*”⁹. Se si limitasse a questo, infatti, rischierebbe di approdare alla sterile difesa dei diritti delle donne intesi come debole variante di genere dei diritti umani: cosa che oggi accomuna il femminismo neoliberale e quello che Vergès, con Sara Farris, chiama “*femonazionalismo*”, ossia il femminismo bianco, neo-nazionalista e xenofobo praticato dalle destre contemporanee¹⁰. Per Vergès, del resto, il femminismo neoliberale e il femonazionalismo sono di fatto due diverse versioni di un femminismo “*civilizzazionale*” che è sempre stato al servizio “*del capitale, dello Stato e dell’Impero*”¹¹. Entrambe

5 Ivi, p. 9. Vergès ha ripreso e sviluppato il tema nel 2024 in *Making the World Clean: Wasted Lives, Wasted Environment, Racial Capitalism*, Londra, Goldsmiths Press.

6 [Rompere il ricatto] *Intervista a Françoise Vergès sul Femminismo decoloniale*, in “Infoaut”, 12 ottobre 2019, e *Worldmaking through Dissonance: A Discussion with Françoise Vergès*, in “Feminist critique”, settembre 2025. Il punto è ben colto in Maffioli Francesca (2020), *Françoise Vergès, l’indocile luogo della resistenza*, in “Il manifesto”..

7 [Rompere il ricatto], cit.

8 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., pp. 11-60. Per una cartografia dei posizionamenti femministi, in prima battuta cfr. Simone Anna (2023), *Posizionamenti femministi. Politica, diritto, società*, in De Nardis Fabio, Petrillo Antonello, Simone Anna (a cura di), *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche*, Milano, Meltemi, pp. 99-116; Esposito Marianna (2024), *I femminismi: pratiche, teorie, soggetti*, in Esposito Marianna, Luce Sandro (a cura di), *Norme, governo, soggettività. Un percorso tra filosofia e politica*, Torino, Giappichelli, pp. 153-162. Sulla genesi e la logica del femminismo decoloniale, sempre in prima battuta, cfr. J. Falquet Jules (2021), *Généalogies du féminisme décolonial. En femmage à María Lugones*, in “Multitudes”, 84, pp. 68-77; Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio*, Roma, Meltemi.

9 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 12. Il riferimento è a Davis Angela (2018), *Donne, razza e classe*, Roma, Alegre (ed. or. 1981). Sul femminismo nero, in prima battuta cfr. Moise Marie (2019), *Il femminismo nero*, in Curcio Anna (a cura di), *Introduzione ai femminismi*, Roma, Deriveapprodi, pp. 27-42.

10 Farris Sara R. (2019), *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Roma, Alegre.

11 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 14.

CONTRIBUTI

queste forme di femminismo sostengono che le donne migranti islamiche devono essere *salvate* da un domino maschile la cui brutalità sarebbe insita nella stessa cultura islamica. E sostengono anche che l'emancipazione di quelle donne “*può emergere solo se sono incoraggiate a entrare nel mercato del lavoro neoliberista*”, dove mestieri come quello di domestiche, badanti, babysitter, pulitrici, etc. permetteranno loro di “*guadagnare autonomia*”¹². Il lavoro comandato ed etnicizzato, reinterpretato in chiave autoimprenditoriale, viene quindi indicato come via d'uscita maestra dall'inciviltà.

Il risultato materiale di questa narrazione civilizzazionale e islamofobica – continua Vergès – è però un altro: mentre le donne bianche di classe media possono dedicarsi alle loro carriere professionali, le donne migranti vengono spinte ad occupare posizioni “*che il femminismo un tempo denunciava come alienanti, e che il dominio maschile ha [sempre] riservato alle donne*”¹³. E questo permette a molte donne bianche proletarie di sentirsi illusoriamente schermate dal rischio di cadere nei gironi più bassi della produzione e della riproduzione sociale. Nei gironi infernali della precarietà, infatti, sono già assoggettate e di fatto razzializzate le donne migranti. Dopo avere subordinato “*le aspirazioni rivoluzionarie delle donne alla richiesta di una condivisione paritaria dei privilegi accordati agli uomini bianchi dalla supremazia bianca*”, il femminismo neoliberale e il femonazionalismo riproducono così in forme nuove l'intreccio tra dominio di classe, di genere e di razza nelle società postcoloniali¹⁴.

A questi pseudo-femminismi, che hanno ridotto i diritti delle donne a un’*“ideologia dell’assimilazione e dell’integrazione all’ordine neoliberale”*, oltre che al capitalismo razziale, Vergès oppone un femminismo decoloniale¹⁵. Il suo compito è restituire “*una dimensione di politica radicale alla nozione di diritti delle donne*” sottraendoli all’arsenale del neoliberalismo e del femonazionalismo, al fine di lottare non solo per la fine del sessismo ma anche per quella “*del razzismo, del capitalismo e dell’imperialismo*”¹⁶. A tutto ciò – sostiene Vergès – devono mirare i “*femminismi di politica decoloniale*” che, dal Sud globale, il movimento argentino *Ni una menos* ha rilanciato nel mondo¹⁷. Essi hanno natura trasversale, transnazionale e intersezionale. Si inscrivono nella lotta che da secoli una parte dell’umanità ha intrapreso “*per affermare il suo diritto all’esistenza*” e rappresentano “*una nuova tappa del processo di decolonizzazione*”, risignificandone il concetto stesso attraverso una strenua opposizione all’*“assolutismo economico”* del capitalismo che, con il suo iper-estrattivismo e con la sua

12 *Ivi*, p. 76.

13 *Ivi*, p. 77. Traduzione lievemente modificata.

14 *Ivi*, p. 21 e, più diffusamente, pp. 75-80.

15 *Ivi*, p. 21.

16 *Ivi*, p. 12. “*I diritti delle donne – scrive Vergès – sono diventati un’arma ideologica al servizio del neoliberalismo (che altrove può sostenere un regime misogino, omofobo e razzista). Quando i diritti delle donne si limitano alla difesa della libertà – ‘essere libera di, di avere il diritto di ...’ – senza mettere in discussione il contenuto di questa libertà [...], abbiamo il diritto di chiederci se tutti questi diritti sono concessi perché altre donne non sono libere*” (*ivi*, pp. 27-28). Sul neoliberalismo come programma di “*costruzione delle soggettività, delle relazioni sociali e delle rappresentazioni collettive*”, cfr. Vergès Françoise (2020), *Una teoria femminista della violenza. Per una politica antirazzista della protezione*, Verona, Ombre Corte, pp. 132 ss.

17 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 19.

CONTRIBUTI

“*produzione infinita di merci*”, mette a repentaglio la vita sul pianeta nel tempo di quello che Vergès chiama “*capitalocene razziale*”¹⁸.

2. La colonialità rimossa nel femminismo civilizzazionale

Anche per questo, mentre denunciano lo stupro e il femminicidio, le militanti del movimento femminista transazionale lottano contro “*l’estrattivismo, la distruzione sistematica del vivente, le politiche di espropriazione e colonizzazione*”¹⁹. L’obiettivo polemico principale del femminismo decoloniale resta infatti la colonialità. Con il sociologo nigeriano Peter Ekeh, Vergès distingue tra la “colonizzazione” come “*evento/periodo*” e il “colonialismo” inteso come “*processo/movimento*”: ossia come un “*movimento sociale totale*” che si perpetua nell’età postcoloniale²⁰. In questo senso, la colonialità è ancora tra noi e, riproducendo “*il complesso razzismo/sessismo/etnicismo*”, permea ancora di sé tutte le relazioni di dominio in modo tale che “*le istituzioni del potere continuano a essere strutturate dal razzismo*”²¹. Mentre in tanti oggi pensano che il colonialismo sia finito, Vergès è invece attenta a quello che Michel Foucault chiamava l’“*effetto di ritorno della pratica coloniale sulle strutture giuridico-politiche dell’Occidente*”²². Le interessa cioè l’“*effetto boomerang*” del colonialismo, ossia “*il fatto che – come pensava Aimé Césaire – inevitabilmente le politiche razziali di esclusione fanno ritorno nella «metropoli»*”²³. E questo è vero anche nell’età postcoloniale. Vergès osserva infatti che la “*colonialità repubblicana francese*” è ben visibile nei dipartimenti d’Oltremare o nelle *banlieu*, con tutte le differenze del caso²⁴. Ma più in generale, per lei, la colonialità si esprime quotidianamente nelle immagini razziste e nei discorsi coloniali che continuano a contaminare la scena delle democrazie europee. Un po’ ovunque nel globo la colonialità continua a istituire “*una politica di vite usa e getta, humans as waste*”²⁵.

La colonialità – sostiene Vergès – ha agito anche sul femminismo. Il femminismo europeo, che ha denunciato l’oppressione femminile ricorrendo spesso alla metafora della schiavitù

18 *Ivi*, pp. 21 e 23. Il concetto di “*capitalocene razziale*” è sviluppato in Vergès Françoise (2017), *Racial Capitalocene: is the Anthropocene Racial?*, in Johnson Gaye T., Lubin Alex (a cura di), *Futures of Black Radicalism*, London and New York, Verso, pp. 72–82 ed è ispirato a Moore Jason W. (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, Verona, Ombre corte, 2017.

19 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 20.

20 Ekeh Peter P. (1983), *Colonialism and Social Structure. An Inaugural Lecture*, Ibadan, Ibadan University Press, cit. in *ivi*, p. 25.

21 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 25.

22 Foucault Michel (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, p. 89.

23 Césaire Aimé (2010), *Discorso sul colonialismo*, Verona, Ombre corte, p. 53 (ed. or. 1950), cit. in *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme. Interview avec Françoise Vergès*, in “Cetri”, 15 marzo 2017.

24 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 26. Sulle *banlieu* come “teatro coloniale”, cfr. Lapeyronnie Didier (2005), *La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers*, in Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Lemaire Sandrine, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*, Paris, La Découverte, pp. 209-218.

25 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 26.

CONTRIBUTI

– rappresentando cioè le donne come schiave di padri e mariti²⁶ –, non ha mai attribuito una vera centralità all’esperienza coloniale e alla condizione materiale delle donne schiave. Nella propria formazione, al contrario quel femminismo si è fondato proprio “sulla negazione del ruolo della schiavitù e del colonialismo” – sulla sua rimozione –, ignorando fino a tempi recenti la divisione del mondo che fin dal XVI secolo ha separato “un’umanità che ha il diritto di vivere e una che può morire”²⁷. In questo senso buona parte del femminismo europeo è stato ed è “bianco borghese”: bianco non tanto perché praticato da donne bianche, quanto perché “si riconosce [...] nell’Europa, che si è costruita su una divisione razzizzata del mondo”; borghese perché non affronta il capitalismo, che per Vergès è sempre “capitalismo razziale”²⁸. Questo genere di femminismo ha riprodotto “l’idea che alcune civiltà sarebbero state incompatibili con il progresso e i diritti delle donne”, e che quindi uno dei compiti principali delle donne europee sarebbe stato quello di “salvare le donne razzizzate dall’«oscurantismo»”: di civilizzare cioè le donne delle colonie e quelle delle classi popolari, considerate culturalmente incapaci di sottrarsi al dominio maschile²⁹.

Per questo Vergès parla di un femminismo civilizzazionale che, per quanto talvolta sia mosso da buone intenzioni etiche e dalla retorica dell’“aiuto”, si rivela costitutivamente incapace di articolare una critica politica radicale del capitalismo razziale e patriarcale³⁰. Il femminismo civilizzazionale – femonazionalista o neoliberale che sia – resta infatti centrato sulla sola divisione tra donne e uomini, e non coglie né l’articolazione tra produzione e riproduzione sociale né tantomeno la multidimensionalità dell’oppressione. Sulla scia della critica che Darren Leonard Hutchinson ha mosso alla categoria di intersezionalità, Vergès sostiene che scindendo la sessualità dalla razza e dalla classe questo femminismo non può comprendere il modo in cui il capitalismo razziale ed eteronormativo incide sulla “totalità dei rapporti sociali” modellando “tutte le proposte sociali e tutte le soggettività, incluse quelle di coloro che sono privilegiati”³¹.

A maggior ragione non può farlo il femminismo neoliberale, che per Vergès è stato l’ultima frontiera del femminismo civilizzazionale prima dell’insorgenza del femonazionalismo. Come ha sostenuto Catherine Rottenberg, si tratta di un femminismo “totalmente imbevuto della dominante razionalità del mercato”: un femminismo che mentre rimuove le matrici della disuguaglianza di genere, di classe e di razza, invisibilizzando il lavoro di riproduzione e cura svolto dalle donne migranti, propone come modello “un nuovo soggetto femminista interamente soggiogato al calcolo costi-benefici”³². Questo soggetto è la donna imprenditrice di se stessa che, grazie alla capacità di massimizzare il proprio capitale umano e di utilizzarlo

26 “La donna è sempre stata, se non la schiava, la suddita dell’uomo”, scrive ad esempio Simone de Beauvoir nell’introduzione de *Il secondo sesso*, Paris, Gallimard, 1949, p. 22.

27 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 28.

28 *Ivi*, p. 29.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*.

31 *Ivi*, p. 31. Hutchinson Darren Lenard (2001), *Identity Crisis: “Intersectionality”, “Multidimensionality”, and the Development of an Adequate Theory of Subordination*, in “Michigan Journal of Race and Law”, 6, pp. 285-317.

32 Rottenberg Catherine (2020), *L’ascesa del femminismo neoliberista*, Verona, Ombre corte, p. 34.

CONTRIBUTI

al meglio, “*sa conciliare una carriera di successo con una vita familiare soddisfacente*”: un ideale, quest’ultimo, enfatizzato ad oltranza dai media *mainstream*³³. Modellato sullo schema della donna di successo – sostiene Vergès –, il femminismo neoliberale “*pensa di correggere le ingiustizie condividendo i posti fra donne in modo paritario senza mettere in discussione l’organizzazione sociale, economica e culturale*”, e “*intende fare del genere, della sessualità, della classe, delle origini, della religione un affare completamente privato o una merce*”³⁴.

In quanto femminismo civilizzazionale, il femminismo neoliberale concepisce idealisticamente il razzismo e il patriarcato come questioni di arretratezza mentale da superare con un’educazione illuminata. Per Vergès bisogna invece mostrare come essi siano strutturalmente connessi agli assetti del capitalismo, che è sempre “*patriarcale razziale*”³⁵. In un testo dedicato al Covid-19, Vergès sostiene che la struttura di questo capitalismo si regge su un dato tanto banale quanto oscurato: “*ciò che rende possibile la vita in tempi ‘normali’, come in tempi di pandemia, non è soltanto lo sfruttamento ma l’invisibilizzazione del lavoro svolto da milioni di donne e uomini*”³⁶. Questo è vero oggi – continua – come lo era in modi ovviamente diversi agli albori della modernità, quando “*le schiavizzate e gli schiavizzati furono una fonte di energia indispensabile all’emergenza del capitalismo*”; e quando la loro invisibilizzazione permise di naturalizzare ciò che naturale non era affatto, ossia “*le condizioni di produzione, di approvvigionamento e di consumo, ma anche la cura e la pulizia, in cui si intrecciavano classe, razzializzazione, generi e sessualità*”³⁷. L’invisibilizzazione di questa grande mole di lavoro – sostiene Vergès con Gramsci – ha contribuito a plasmare l’egemonia del capitalismo fin dai suoi inizi³⁸.

3. Capitalismo patriarcale razziale e potenza immaginativa del femminismo decoloniale

Per Vergès il capitalismo è stato sempre razziale e continua ad esserlo. Con Ruth Wilson Gilmore, essa pensa il razzismo innanzitutto come una tecnologia di governo che ha per effetto la “*produzione differenziata di vulnerabilità a morte prematura tra i diversi gruppi e soggetti*”³⁹. Il razzismo è insomma un fatto sociale strutturale che determina la maggiore vulnerabilità alla “*morte prematura*” di determinate categorie di persone, la cui vita è “*ri-*

33 *Ibidem*. Sul punto cfr. Casalini Brunella, *Prefazione all’edizione italiana*, in *ivi*, pp. 7-11. La pur pregevole genealogia del femminismo neoliberale di Rottenberg non si confronta direttamente con il tema della colonialità.

34 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 34.

35 Vergès Françoise, *Islam Asiya, Françoise Vergès in conversation*, cit.

36 Vergès Françoise, *Le travail invisible derrière le confinement. Capitalisme, genre, racialisation et Covid 19*, in “*Contretemps*”, 29 marzo 2020. Il punto è ripreso e sviluppato in *Ead., Una teoria femminista della violenza*, cit., pp. 124-129.

37 *Ibidem*.

38 Gramsci Antonio (2014), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1, I, p. 59, cit. in *ibidem*.

39 Gilmore Ruth Wilson (2007), *Golden Gulag: Prisons, Surplus. Crisis and Opposition to Globalizing California*, Berkeley, University of California, p. 261, cit. in Vergès Françoise, *Le travail invisible derrière le confinement*, cit.

CONTRIBUTI

dotta e abbreviata dall'intersezione tra classe, razzializzazione e generi⁴⁰. Il femminismo europeo non ha quasi mai visto questa disuguaglianza nella vulnerabilità alla morte prematura – sostiene Vergès –, perché quando si è focalizzato sul lavoro domestico ha spesso rimosso un fatto decisivo: “il campo della riproduzione sociale è attraversato dalla classe e dalla razzializzazione”⁴¹. Non segnalarlo “ha contribuito a invisibilizzare il lavoro sfruttato svolto dalle donne delle classi popolari, assai spesso razzizzate: il confort delle femministe borghesi aveva questo prezzo”⁴². Le disuguaglianze tra donne, come quelle tra donne e uomini (ma anche quelle tra uomini), discendono dunque per Vergès dalle “strutture oppressive” del capitalismo e non dalla “mancanza di educazione”⁴³. Derivano cioè dal fatto che l'ordine societario del capitalismo “patriarcale razziale” può strutturarsi solo assegnando posizioni differenziali alle donne subalterne, alle/i migranti, alle/ai precari. Senza il patriarcato e senza il razzismo – scrive Vergès – “il capitalismo crollerebbe”⁴⁴.

Per fare emergere il continente della colonialità rimossa e contrastare il capitalismo patriarcale razziale, il femminismo decoloniale deve quindi essere radicale. Deve esserlo nelle lotte del presente, ma anche nella costruzione di una propria tradizione culturale capace di riattivare tutta una memoria insorgente. Se si vuole “credere ancora al femminismo” – scrive – occorre opporsi al “recupero” delle lotte radicali operato dal femminismo civilizzazionale e da quello neoliberale⁴⁵. Essi hanno infatti spoliticizzato le figure sovversive del femminismo nero e hanno “sbiancato” grandi intellettuali militanti come Césaire e Fanon. Contro questa operazione di pacificazione del femminismo e delle lotte anticoloniali, bisogna allora ricostruire un proprio canone a partire dai “racconti della lotta delle schiave e delle donne marronne, che rivelano l'esistenza di un femminismo antirazzista e anticoloniale dal XVI secolo”⁴⁶. Per affermare “fedeltà alle lotte delle donne del Sud globale”, quindi, il femminismo decoloniale non deve soltanto “riconoscere i loro sacrifici” e “onorare le loro vite” ma deve anche lavorare a un cantiere culturale che mostri come fin dagli inizi le donne nere hanno contestato aspramente il capitalismo razziale⁴⁷. Bisogna “riscrivere la storia del femminismo partendo dalla colonia” – scrive Vergès –, che non è affatto un'appendice della modernità, come pensano le femministe neoliberali e quelle civilizzazionali, ma è il suo fondamento necropolitico: il suo lato osceno⁴⁸. Come ha scritto Achille Mbembe, infatti, la colonia è il laboratorio della “prima sintesi fra il massacro e la burocrazia”: è uno “spazio di assoluta as-

40 Vergès Françoise, *Le travail invisible derrière le confinement*, cit.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.

43 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 73.

44 *Ivi*, p. 74. In un celebre discorso del 1964, tenuto al Militant Labor Forum nel 1964, Malcom X già sosteneva che “non può esserci capitalismo senza razzismo”. Sul punto cfr. Stallworth Donté L., *What Made Malcolm X Dangerous*, in “[Jacobin](#)”, 22 maggio 2025.

45 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 13.

46 *Ivi*, pp. 87-88.

47 *Ivi*, p. 19.

48 *Ivi*, p. 27.

CONTRIBUTI

senza di legge” dove la violenza si fa assoluta⁴⁹. È il luogo in cui viene operata e naturalizzata la divisione “tra un’umanità che ha il diritto di vivere e una che può morire” – chiosa Vergès⁵⁰. E tuttavia la colonia è anche il luogo in cui “l’aspetto fittizio di questa naturalezza” viene evidenziato dalle azioni di resistenza delle cimarrone/i: le schiave e gli schiavi ribelli e fuggiasche/i che con ostinazione riaprono la partita per la libertà e la “possibilità di un futuro”⁵¹. Con i loro gesti, con i loro canti, con i loro rituali, e soprattutto con le loro fughe e con la fondazione di territori sovrani interni al sistema schiavista, iniziò la critica alla “colonialità del potere”⁵². Vergès ricorda che nell’ordine della società schiavista la donna nera schiavizzata era ridotta a “corpo-oggetto” da stuprare e/o da assegnare “ai lavori più duri nei campi e ai lavori di cuoca e domestica”⁵³. Però ricorda anche che con le lotte delle donne cimarrone inizia la critica alla “colonialità del genere”, che prevedeva per loro un duplice assoggettamento: “quello dei colonizzatori e quello degli uomini colonizzati”⁵⁴. Perciò il *marronage* – Vergès parla di un “femminismo di marronage” – è una “politica della disobbedienza” che ha contrapposto “un’utopia” o una “promessa radicale” all’assenza di alternativa imposta dal capitalismo “patriarcale razziale”⁵⁵.

Le cimarrone e i cimarroni sono state/i sconfitti. Per Vergès però i loro sogni, le loro speranze irrealizzate, il loro desiderio di giustizia per tutte/i (non solo per le donne) stanno alla radice di una lunga serie di lotte antirazziste, anticapitaliste, anticoloniali e antipatriarcali animate anche dalle donne del Sud: lotte che restano gravide di futuro e alla cui memoria il femminismo decoloniale deve attingere “un pensiero dell’azione”⁵⁶. Per Vergès infatti quelle lotte sono l’archivio in cui è custodito il tesoro perduto del femminismo radicale, la cui riscoperta è necessaria a innovare la “potenza immaginativa del femminismo”⁵⁷. Recuperare il “respiro rivoluzionario” delle lotte passate per immaginare un futuro “in cui l’umanità non è divisa in vite che contano e vite che non contano”, è infatti necessario – anche se non sufficiente – ad interrompere la marcia verso un futuro sempre più “brutalista”⁵⁸. Al “bru-

49 Mbembe Achille (2016), *Necropolitica*, Verona, Ombre corte, 2016, p. 30, che rilegge Schmitt Carl (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, Milano, Adelphi, pp. 263 ss. (ed. or.1950). Cfr. anche Id. (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Roma-Bari, Laterza. Insieme a Mbembe, Vergès ha curato e introdotto Bancel Nicolas *et alii* (a cura di) (2010), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, dove alle pp. 293-308 si può leggere un testo scritto dai due intitolato *Échanges autour de l’actualité du postcolonial*.

50 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 28.

51 *Ivi*, p. 33.

52 Sul punto Vergès ha fatto riferimento più volte a Quijano Anibal, *Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine*, in “Multitudes”, giugno 1994. Cfr. Vergès Françoise (2020), *The Wombs of Women Race, Capital, Feminism*, Durham and London, Duke University Press, p. 8.

53 Vergès Françoise, *Una teoria femminista della violenza*, cit., p. 130.

54 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 40, dove Vergès mutua il concetto di “colonialità del genere” da Lugones Maria (2007), *Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System*, in “Hypatia”, n. 1, pp. 186-209.

55 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 34.

56 *Ibidem*.

57 *Ivi*, p. 114.

58 Vergès Françoise *Una teoria femminista della violenza*, cit., pp. 138 e 143. Il riferimento è qui a Mbembe

CONTRIBUTI

talismo” esistente e a quello che verrà, secondo Vergès il femminismo decoloniale non potrà opporsi coltivando sorellanze astratte o essenzialismi separatisti⁵⁹. Potrà farlo invece solo riconoscendo che la categoria di “donna”, sempre prodotta dalla “*matrice Stato, patriarcato e capitale*”, è attraversata dalla linea del colore e dalla differenza di classe⁶⁰.

Per disarticolare l’ordine del capitalismo patriarcale razziale occorrono quindi coalizioni con le lavoratrici e i lavoratori, le precarie e i precari, le migranti e i migranti, con “*gli uomini, i non binari, i queer, i trans che combattono il virilismo e il razzismo*”, oltre che con le femministe impegnate nella decolonizzazione della loro militanza e del loro lavoro teorico⁶¹. Attraverso la connessione delle lotte, per Vergès non si tratta tanto di “*costruire una comunità utopica*” ma di “*restituire la loro forza creativa ai sogni di indocilità e di resistenza, di giustizia e di libertà, di felicità e di benevolenza, di amicizia e di meraviglia*”⁶². Ancorando però quei sogni al “*trasnazionalismo pratico*” di un “*femminismo della potenza*”⁶³. Quella che, con Veronica Gago, Vergès chiama la potenza femminista che può derivare solo da “*connessioni tra traiettorie ed esperienze che si svolgono in luoghi diversi*” e che sanno “*produrre un terreno comune senza omogeneizzare le differenze*”⁶⁴. Perciò, a partire dalla posizione delle donne razzializzate – come le pulitrici della *Gare du nord* ricordate in apertura – il femminismo decoloniale di Vergès mira a emancipare *tutta* la società: a combattere cioè i processi di gerarchizzazione e di inclusione differenziale che, in forme nuove, continuano incessantemente a riprodurre sessismo, classismo e razzismo.

Achille (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

59 Su questo Vergès concorda pienamente con Spivak Gayatri Chakravorty (2004), *Critica della ragion postcoloniale*, Roma, Meltemi e bell. hoks (2020), *Elogio del margine*, Napoli, Tamu. Sul punto cfr. almeno Rudan Paola (2020), *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, il Mulino, capitolo terzo e Persano Paola (2025), *Femminismi black postcoloniali e intersezionalità*, in Ricotta Giuseppe, Ruocco Giovanni, *Pensare, classificare, costruire l’alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Roma, Castelvecchi, pp. 275-299.

60 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 35.

61 Vergès Françoise, *Una teoria femminista della violenza*, cit., p. 149. Cfr. anche Vergès Françoise (2025), *Il museo come campo di battaglia. Programma di disordine assoluto*, Milano, Meltemi, p. 89.

62 Vergès Françoise, *Un femminismo decoloniale*, cit., p. 115.

63 Vergès Françoise, *Il museo come campo di battaglia*, cit., p. 260.

64 Gago Veronica (2022), *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, Alessandria, Capovolte, cit. in ivi, p. 261.

CONTRIBUTI

EMERGERE DALLA LUNGA NOTTE: LETTERATURE AFRICANE E LA POSTCOLONIA

Anna Di Sapio

Associazione IRIS

Keywords: *Africa, letteratura, Mbembe, postcolonia, afropolitanismo*

Abstract

Una panoramica sulle letterature africane a partire da due antologie di racconti e dall'esperienza personale, frutto di una ricerca in un'ottica interculturale. Il continente raccontato dalle sue scrittrici e dai suoi scrittori è quanto mai variegato e dinamico, con luci e ombre, ma proiettato nel futuro, molto lontano dagli stereotipi occidentali. La parte finale è dedicata ad Achille Mbembe, il cui pensiero affronta temi chiave come la soggettività postcoloniale e l'afropolitanismo.

1. Un colpo di fulmine

Un giorno di molti anni fa in libreria mi imbatto in un romanzo di Chinua Achebe, *Il crollo*¹, mi incuriosisce e lo compro. *Il crollo* racconta la storia di Umuofia, un villaggio ibo della Nigeria, all'epoca dell'arrivo dei colonizzatori britannici, e di Okonkwo, personaggio coraggioso il cui tragico destino riassume quello del suo popolo di fronte al trauma provocato dall'arrivo degli europei. Achebe descrive questo mondo in modo oggettivo, quasi da antropologo, presentando gli aspetti essenziali della vita del villaggio (matrimoni, funerali, pratiche religiose, educazione dei figli, feste), ma non lo idealizza, anzi ne mostra anche i difetti e le tare. Quel mondo, che aveva regole proprie, valori propri che lo tenevano insieme, viene sconvolto dall'arrivo dei bianchi e crolla.

Per la prima volta il colonialismo mi veniva raccontato da qualcuno che lo aveva vissuto. Una cosa è leggere un saggio sul colonialismo e un conto è soffrire con gli abitanti di Umuofia che subiscono angherie da parte dei nuovi venuti, che vedono il loro mondo bollato come primitivo, le loro divinità dichiarate false, che sentono proclamata la superiorità della civiltà occidentale. È iniziato così il mio viaggio nelle letterature africane e a mano a mano che procedevo mi sono trovata a riflettere sul nostro sguardo, sull'immagine che l'Occidente ha degli africani. Un viaggio in altri spazi letterari induce a riflettere sulle connotazioni culturali del proprio mondo, ad affrontare con occhi nuovi la lettura della propria cultura. “*Il mondo è una maschera che danza. Se vuoi vederla bene, non devi restare fermo in un solo punto*” suggerisce Achebe².

¹ Nel 2016 La Nave di Teseo ha ripubblicato il testo col titolo *Le cose crollano*.

² Achebe Chinua (1990), *La freccia di Dio*, Milano, Oscar Mondadori, p. 70; ripubblicato da La Nave di Teseo (2019).

CONTRIBUTI

2. Il pericolo di un'unica storia

“Raccontare un'unica storia crea stereotipi. E il problema degli stereotipi non è tanto che sono falsi, ma che sono incompleti. Trasformano una storia in un'unica storia”³. Negli anni Ottanta del Novecento, quando scoprii Achebe, le opere di narrativa africana tradotte in italiano non erano molte; oggi l'offerta è ampia e variegata, lungo l'elenco di testi pubblicati sia da case editrici storiche, come Einaudi, Feltrinelli, Mondadori, sia da piccole o medie case editrici. Recentemente sono usciti due volumi molto utili per chi volesse accostarsi per la prima volta al mondo delle lettere africane, ma interessanti e di piacevole lettura anche per chi avesse già familiarità con il continente africano. Molto utili, soprattutto, per insegnanti e scuole.

Il primo a cura di Chiara Piaggio, antropologa, e Igiaba Scego, scrittrice afrodiscendente, si intitola *Africana. Raccontare il continente al di là degli stereotipi*, raccoglie racconti brevi che esprimono i molteplici volti e le tante sfumature e differenze del continente Africa.

Sembra banale ribadirlo, ma non si sa mai, meglio ripeterlo. L'Africa è un continente [...] è un crogiolo di popoli, culture, religioni. Un misto strabiliante di fauna e di flora. L'Africa è creola, è meticcica, è arcobaleno. Ma allora, se è così, perché in Occidente, e in Italia in particolare, l'Africa viene vista come un blocco monolitico? [...]. La ferita del colonialismo è ancora lì, visibile ai nostri occhi. [...] E fu così che l'Africa venne inserita in una narrazione che la voleva, di volta in volta, innocente, premoderna, voluttuosa, bisognosa di ogni cosa, soprattutto dell'aiuto degli europei. (Piaggio C., Scego I. 2021, pp. 7-8)

Non a caso le due curatrici hanno scelto di aprire la raccolta con il brano *Come scrivere dell'Africa* del keniano Binyavanga Wainaina, il quale attacca con ironia i cliché colonialisti che accompagnano le narrazioni sul continente e usa la satira per denunciare le rappresentazioni stereotipate e disinformate del continente veicolate dai media globali, dalle narrazioni dominanti. Consiglia quindi, quando si scrive sull'Africa, di enfatizzare la povertà, di parlare di cose scioccanti, di evitare di parlare di modernità, tecnologia o innovazione. L'Africa che emerge dai diciannove racconti di *Africana* è un continente giovane, pieno di energie, proiettato verso il futuro, che si racconta in modo del tutto inedito rispetto ai canoni occidentali di un tempo e lo fa usando lingue locali ed ex lingue coloniali. L'obiettivo di *Africana* è quello di decolonizzare lo sguardo⁴ del lettore sul continente, di modificare il suo immaginario. Tra le autrici e gli autori ci sono quelli che hanno raggiunto una certa fama come la nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, No Violet Bulawayo dello Zimbabwe, la senegalese Ken Bugul, Sami Tchak del Togo e Taiye Selasi, di origini ghanesi e nigeriane, in compagnia di altre autrici e autori che si stanno affermando e che esplorano linguaggi innovativi.

3 Ngozi Adichie Chimamanda (2020), *Il pericolo di un'unica storia*, Torino, Einaudi.

4 “L'idea che esista una cultura superiore, e che sia la nostra, è qualcosa che ci viene trasmesso con il latte materno” sostiene Roberto Castello, coreografo, in Crippa Valeria (2025), *Dobbiamo decolonizzare anche la coreografia*, in “La Lettura”, n. 39, Anno XV, p. 9.

CONTRIBUTI

Wainaina, scomparso prematuramente, dialogando con Francesca Giommi al Festival letteratura di Mantova, raccontava della sua esperienza oltreoceano, della rivista “Kwami?”, ritenuta una delle principali riviste letterarie africane, del fatto che da anni il suo lavoro circolava in rete varcando quindi facilmente i confini nazionali. Dichiarava di essere molto impegnato nell’editoria per contrastare il monopolio dei grandi editori multinazionali⁵.

Se fino a qualche tempo fa ad affermarsi a livello internazionale erano autori cosiddetti “afropolitani”, che risiedono fuori dall’Africa, ora ad attirare l’attenzione sono gli autori che vivono in Africa, che si rivolgono in primo luogo a lettori locali. In questo sono aiutati dalla presenza di case editrici importanti come Cassava Republic Press nata ad Abuja in Nigeria nel 2006, di piccole case editrici indipendenti e dallo sviluppo del digitale che dà origine a una scena letteraria nuova, fatta di festival letterari sui social network, di opere pubblicate in digitale prima che sulla carta, di riviste letterarie online che offrono piattaforme per autori emergenti.

I diciannove racconti di *Africana* sono molto diversi per temi e per stili; alcuni sono comici, altri drammatici, narrano storie d’amore o di sport, storie di sofferenza e di riscatto, esprimono rabbia, delusione, ma anche libertà e coraggio, mostrano luci e ombre, contraddizioni di un continente quanto mai eterogeneo. Il libro è un tentativo di contrastare lo sguardo ancora coloniale e di spingere l’Italia a osservare il continente con lenti nuove, decoloniali. I racconti sono preceduti da un’*Introduzione* delle curatrici e ad ogni racconto corrisponde una scheda informativa sull’autore. Al centro del volume l’insero “*L’uomo integro*” di Pierre-Christophe Gam, artista poliedrico e affermato, vuole essere un omaggio al leader burkinabé Thomas Sankara, presidente del Burkina Faso, assassinato nel 1987, la cui memoria è ancora molto viva nel continente.

3. Tappe della storia letteraria del Continente

Nel 2024 è uscito *Africana. Viaggio nella storia letteraria del Continente*, sempre a cura di Piaggio e Scego, che questa volta hanno suddiviso il viaggio in cinque tappe seguendo l’ordine cronologico: *Sotto il tacco coloniale / Le speranze tradite delle indipendenze / Rinnovamenti e turbolenze del Novecento che tramonta / Nuove energie, nuovo millennio / Il futuro è già presente*. L’intento delle curatrici è quello di far capire, attraverso la progressione temporale, l’evoluzione letteraria del continente.

Ogni tappa è preceduta da una introduzione che, sia pur sinteticamente, mette in luce le caratteristiche principali del periodo e segnala alcuni scrittori significativi; seguono i racconti o i brani tratti da romanzi, preceduti da una scheda sull’autore.

La letteratura africana. Un’avventura così ambigua, del senegalese Boubacar Boris Diop, funge da Prologo alla prima sezione *Sotto il tacco coloniale* ed è una riflessione sulla storia delle lettere africane e sulle nuove sfide da affrontare. Anche il romanzo di Cheikh Hami-

⁵ Giommi Francesca, *La parola che fa mondo*, il manifesto del 17 settembre 2013, <https://ilmanifesto.it/la-parola-che-fa-mondo>

CONTRIBUTI

dou Kane *L'ambigua avventura* descrive il disagio delle élite africane di fronte alla violenza della colonizzazione francese e l'implicita ambiguità di un confronto culturale imposto dalla sopraffazione. La presa di coscienza della realtà coloniale e dell'alienazione darà origine a racconti e romanzi impegnati. Al di là delle differenze dovute alla personalità del singolo autore, del paese in cui si trova a vivere, del sistema coloniale cui è sottoposto, gli autori africani hanno contestato in modo più o meno radicale il sistema coloniale.

L'ascaro. Una storia anticoloniale di Ghebreyesus Hailu narra di Tequabo, un giovane eritreo che si arruola nelle truppe coloniali in cerca di fama. Nel corso della sanguinosa campagna militare per la conquista della Libia, Tequabo prenderà coscienza del suo ruolo di colonizzato e di essere diventato strumento di un'altra colonizzazione. Testo denso e complesso, “una lucida e determinata critica del colonialismo italiano e della sua violenza strutturale”⁶. *Il re ombra* dell'etiopio Maaza Menghistè è un romanzo storico sulla guerra di aggressione all'Etiopia da parte dell'Italia ed è un romanzo sulle donne etiopi, sul loro apporto alla resistenza contro l'aggressione fascista, apporto spesso oscurato⁷.

All'entusiasmo e alle speranze nate al momento delle indipendenze seguono ben presto la delusione e la frustrazione per il tradimento da parte delle nuove élite al potere e degli ideali che avevano animato i combattenti della lotta anticoloniale. Sentimento che traspare già nel titolo dei romanzi *Ormai a disagio* di Chinua Achebe e *Petali di sangue* di Ngũgĩ wa Thiong'o.

Di quest'ultimo le curatrici hanno scelto un brano tratto da *Caitaani mūtharaba-Inĩ*, primo romanzo in lingua gikuyu, che ricorda la decisione di wa Thiong'o di utilizzare la lingua madre al posto dell'inglese. È nel saggio *Decolonising the Mind* (1986) che wa Thiong'o denuncia l'uso delle lingue coloniali come forma di alienazione culturale.

Il dibattito sulla lingua da adottare non è ancora concluso. C'è da dire che comunque gli scrittori che utilizzano le lingue coloniali spesso le modificano non solo a livello di lessico ma di struttura, le piegano al ritmo della lingua madre come fa Kourouma con *I soli delle indipendenze*, Ken Saro Wiwa con il pidgin in *Sozaboy*, Chimamanda Ngozi Adichie incorporando l'igbo nei suoi testi in inglese, creando una lingua che riflette la realtà postcoloniale. In area lusofona il portoghese si mescola agli apporti orali dei singoli popoli dando origine a una lingua ibrida, come il creolo capoverdiano o quello della Guinea Bissau.

Oggi, con l'aiuto della tecnologia, l'editoria in lingue locali è in espansione grazie a editori come AkooBooks, il primo a distribuire audiolibri nell'Africa occidentale; inoltre gli editori africani utilizzano sempre più il crowdfunding per finanziare i loro progetti in mancanza di sovvenzioni pubbliche⁸.

6 Cfr. “Come bambini raccolti da luoghi senza memoria”. *L'ascaro. Una storia anticoloniale*, <https://www.storieinrete.it/lascaro-una-storia-anticoloniale/>

7 Cfr. *Il re ombra. Hirut, Aster e le altre nella guerra italo-etiopica*, <https://www.storieinrete.it/il-re-ombra-hirut-aster-e-le-altre-nella-guerra-italo-etiopica/>

8 Cfr. Moretti Alessandro (2022), *Raccontare l'Africa, come cambia la scena culturale del continente*, in “Africa”, <https://www.africarivista.it/raccontare-lafrica-come-cambia-la-scena-culturale-del-continente/200992/?srsltid=AfmBOopwAuik0INkrfEqMcNio3MVTH3Jqrf3v8K3uGbuOX9Ml4kvmzjs>

CONTRIBUTI

La tappa successiva riguarda l'affermarsi della scrittura delle donne che raccontano il proprio spazio interiore, gli ostacoli da superare per diventare soggetti liberi, la lotta contro un patriarcato sia nero che bianco.

Gli anni Ottanta e Novanta non sono facili per il continente; in Sudafrica si lotta contro l'apartheid, ma nel 1986 arriva anche il premio Nobel a Wole Soyinka, che porterà a nuove traduzioni e pubblicazioni; nel 1991 il Nobel va a Nadine Gordimer e il Booker Prize a Ben Okri per *La via della fame*. Purtroppo il secolo si chiude in Africa con il genocidio del Ruanda, una tragedia che porta gli intellettuali africani a riflettere. Quattro anni dopo scrittori come Boris Diop, Monénembo, Tadjò, Waberi rispondono all'iniziativa "Ruanda: scrivere per non dimenticare"⁹.

Le ultime due sezioni di *Africana. Viaggio nella storia letteraria del Continente*, intitolate "Nuove energie, nuovo millennio" e "Il futuro è già presente", illustrano la scrittura del XXI secolo e presagiscono il futuro. Giovani nati in epoca digitale, vogliono raccontare questa nuova Africa, esplorando nuove vie, creando mondi distopici.

Nuove voci africane si affermano anche nella diaspora con il loro sguardo cosmopolita e le loro identità multiculturali. Tra le scrittrici si fa notare Namwali Serpell, zambiana residente a New York, con il racconto *Il sacco* e con il romanzo *The Old Drift (Capelli, lacrime e zanzare)*¹⁰: "Straordinario, ambizioso, evocativo [...] Un esordio strepitoso" scrive Salman Rushdie¹¹.

Si assiste anche ad autori che, nati o cresciuti fuori dal Continente, decidono di rientrare, come la ghanese Ayesha Haruna Attah autrice di *I cento pozzi di Salaga*, nato dal ricordo di una trisavola venduta come schiava, apprezzato per la profondità della ricostruzione storica e per le due protagoniste femminili. Tra i temi affrontati dalle ultime generazioni anche gli effetti del cambiamento climatico, come fa la zambiana Mbozi Haimbe nel racconto *Rifugio*. Nasce l'afrofuturismo, uno dei campi di esplorazione estetica e politica più promettenti del nuovo millennio¹².

Il 2021 è stato un anno ricco di premi letterari assegnati ad autori e autrici africani: il Nobel ad Abdulrazak Gurnah, che esplora le zone grigie della Storia e dei comportamenti umani, storie d'esilio e di lacerazione ma anche di speranza; il Booker Prize al sudafricano Damon Galgut per *La Promessa*; il Pen Pinter Prize alla scrittrice e cineasta Tsitsi Danga-rembga, autrice di *Nevrosi*; il Prix Goncourt al trentunenne Mohamed Mbougar Sarr per *La più recondita memoria degli uomini*. I premi sono serviti a smuovere l'interesse di un nuovo pubblico di lettori in Africa. Nel corso del 2025 il Pen Pinter Prize è assegnato alla

⁹ Si riferisce a un progetto di residenza di scrittura rivolto ad alcuni scrittori affinché si recassero in Ruanda per un periodo e producessero un'opera. Le opere prodotte sono: *Ruanda. Murambi, il libro delle ossa* di Boubacar Boris Diop, *Il grande orfano* di Tierno Monénembo, *L'ombra di Imana* di Véronique Tadjò, *Mietitura di teste* di Abdouramani Waberi.

¹⁰ Serpell Namwali (2021), *Capelli, lacrime e zanzare*, Roma, Fazi (ed. or. 2019, *The Old Drift*).

¹¹ Rushdie Salman, *Reviews a Sweeping Debut About the Roots of Modern Zambia*, New York Times, 28/03/2019 <https://www.nytimes.com/2019/03/28/books/review/old-drift-salman-rushdie.html>

¹² Lombardi-Diop Cristina (2019), *Afrofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopias*, in "roots&routes", Anno IX, n. 31. <https://www.roots-routes.org/anno-9-n-31-settembre-dicembre-2019-afrofuturismo/>

CONTRIBUTI

sudanese Leila Aboulela, che tra i suoi riferimenti letterari annovera Tayeb Salih, il cui romanzo *La stagione delle migrazioni al Nord* è giudicato da Edward Said come uno dei più bei romanzi della letteratura araba moderna. Nel 2016 lo scrittore congolese Alain Mabanckou è chiamato a tenere lezioni al prestigioso Collège de France: da questa esperienza nascerà *Otto lezioni sull’Africa*¹³ in cui tratta i grandi temi della letteratura nera francofona, dall’Africa precoloniale fino alle migrazioni e alla diaspora. L’autore denuncia il perdurare dell’idea secondo cui le letterature africane scritte nelle lingue europee sarebbero solo dei satelliti delle letterature prodotte in Europa; con queste lezioni Mabanckou dimostra il contrario, ripercorrendone le tappe importanti.

A parte Luis Bernardo Honwana con il racconto *Le mani dei neri*, in *Africana* non sono presenti altri brani di area lusofona. Purtroppo gli autori lusofoni sono meno presenti nel panorama editoriale italiano¹⁴. Tra i “grandi classici” del periodo delle lotte di liberazione troviamo José Luandino Vieira e Pepetela per l’Angola, José Craveirinha per il Mozambico. In seguito si sono affermati José Eduardo Agualusa, Independent Foreign Fiction Award del 2007; Paulina Chiziane, Premio Camões nel 2021; Ungulani Ba Ka Khosa e Germano Almeida, tra i fondatori della rivista «Ponto & Virgula» e della casa editrice Ilhéu Editora, che attraverso l’uso dello humour ha denunciato storture e ipocrisie della società capoverdiana; il romanzo più noto di Almeida è *Il testamento del sig. Napumoceno Da Silva Araújo*. Tra i più giovani, Ondjaki, con *Trasparenti* ha vinto nel 2013 il premio Saramago. Anche se un po’ datata, disponiamo in italiano di una raccolta di racconti a cura di Vincenzo Barca e Roberto Francavilla dal titolo *Africana. Racconti dall’Africa che scrive in portoghese*, edita da Feltrinelli nel 1999.

I due volumi curati da Piaggio e Scego danno la possibilità di capire come sta evolvendo l’Africa attraverso la narrazione di chi ci vive o da là proviene, quali sono le sfide per la classe politica del futuro, quale sarà il ruolo dell’Africa nel sistema di pensiero contemporaneo.

4. La postcolonia di Achille Mbembe

Achille Mbembe, nato nel 1957 in Camerun, costretto a lasciare il paese per i suoi scritti su Ruben Um Nyobè, eroe della lotta anticoloniale, oggi è una delle voci più importanti del discorso filosofico-politico africano sulla contemporaneità, un pensiero che si è costruito a partire dalle esperienze storiche e culturali dei tre continenti (Africa, Europa, Stati Uniti) in cui ha studiato, vissuto, insegnato. A fine anni Novanta si stabilisce in Sudafrica dove insegna storia e scienze politiche all’Università del Witwatersrand, a Johannesburg. Un pensiero che si muove liberamente tra storia, filosofia, politica, psicanalisi, antropologia, letteratura e arti visive ed è in costante divenire. Nel saggio *Il valore dell’estetica africana*¹⁵ racconta

13 Mbanckou Alain (2023), *Otto lezioni sull’Africa*, Roma, Edizioni E/O (ed. or. 2020, *Huit leçons sur l’Afrique*)

14 Cfr. Ricci Rachele (2020), *Intervista a Roberto Francavilla sulla diffusione della cultura lusofona nel panorama editoriale italiano*, in “Diacritica” fasc. 32, <https://diacritica.it/storia-dell-editoria/page/5>

15 Mbembe Achille (2015), *Il valore dell’estetica africana*, in “Doppiozero” <https://www.doppiozero.com/il-valore-dellestetica-africana>

CONTRIBUTI

che mentre scriveva *Postcolonialismo*¹⁶ aveva alle spalle la scoperta della musica congolese, che gli aveva insegnato quanto fosse indispensabile pensare attraverso la fisicità dei sensi, e le opere di scrittori come Sony Labou Tansi, Amos Tutuola, Yambo Ouologuem.

Con *Postcolonialismo* ed *Emergere dalla lunga notte*¹⁷ Mbembe analizza il momento politico del dopo indipendenza, quello dell'avvento di élites politiche africane che riproducono il modus operandi dell'autorità coloniale. Il nemico, però, non è più il colono, ma il fratello. La postcolonia che immagina Mbembe si differenzia dai *Postcolonial Studies* per l'enfasi che questi pongono sulle questioni di identità, differenza, alterità, mentre per lui è da considerare la somiglianza piuttosto che la differenza, l'intreccio dei mondi più che la loro separazione, utile per immaginare forse un futuro condiviso.

Nel continente ci sono punti di forza su cui far leva per “emergere dalla grande notte” e intravedere una possibile rinascita. Al di là del trauma del dominio coloniale e delle tragedie del post indipendenza, stanno emergendo nuove società, dal carattere transnazionale, un universo creolo dalla struttura complessa e fluida, in continua trasformazione, alla base di una modernità che Mbembe definisce “afropolitana”. L'Africa deve liberare il suo immaginario dai diktat economicisti e abbandonare visioni del mondo che non le appartengono. Deve lasciarsi alle spalle i miti del panafricanesimo e della negritudine e far leva sull'afropolitanismo. Essere africani non significa essere bloccati nel passato, né sottomessi a modelli esterni, ma piuttosto essere radicati e in transito allo stesso tempo. Afropolitanismo come sforzo per decolonizzare l'immaginario sull'Africa, proponendo una visione che abbraccia l'ibridazione, la circolazione, il dialogo con il mondo e le sue diaspore e in questo modo contrastare l'immaginario occidentale che la vede come un continente senza storia, ai margini del mondo, in attesa di essere salvato o sviluppato.

Per Mbembe il movimento sarà il concetto chiave del XXI secolo; la distribuzione ineguale della mobilità e la violenza che ne consegue sono una delle caratteristiche distintive del nostro tempo. L'Europa rifiuta una circolazione che essa stessa ha avviato con la tratta degli schiavi e la mobilità forzata delle popolazioni colonizzate. Per l'Africa sarebbe di vitale importanza la completa apertura delle sue frontiere interne, perché il futuro del continente dipende anche dalla necessaria circolazione delle idee; per questo, assieme all'amico senegalese Felwine Sarr, Mbembe ha organizzato a Dakar gli *Ateliers de la pensée*.

A suo parere siamo passati dalla schiavitù di una razza nella colonia alla razzializzazione della schiavitù nel mondo globalizzato. È quello che Mbembe chiama “il divenire negro del mondo”¹⁸. Si potrebbe dire che il razzismo oggi è un razzismo senza razza; i negri oggi sono gli afgani, i palestinesi, gli iracheni, quelli che muoiono nel Mediterraneo¹⁹.

16 Il titolo italiano *Postcolonialismo* risulta depistante rispetto all'originale *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, perché Mbembe si discosta dai *Postcolonial Studies*.

17 L'immagine è desunta da Fanon Frantz (1962), *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, p. 256.

18 Cfr. Fernández-Savater Amador, *La resistenza viscerale*, 14 agosto 2016, <https://comune-info.net/la-resistenza-viscerale/>

19 Nyenyezi Bisoka Aymar, de Nanteuil Matthieu (sous la direction de) (2020), *Achille Mbembe. Le devenir-nègre du monde*, Presses universitaires de Louvain, p. 17.

CONTRIBUTI

Nel 2023 Mbembe pubblica *La Comunità della Terra*, scritto nell'arco di diversi anni, un saggio che invita a riconfigurare la relazione tra umano e non-umano per scongiurare la catastrofe planetaria in corso. Se non vogliamo autodistruggerci, come il saggio suggerisce, la Terra deve essere un progetto da sognare, da inventare e da realizzare. Potrebbe aiutarci il pensiero africano, relazionale più che identitario, che ha al proprio centro il divenire: noi siamo dei passanti, il mondo ha una storia che inizia prima di noi e ne avrà una anche se noi dovessimo estinguerci. L'illusione è quella di credere di essere i padroni del mondo. Occorre ripensare una relazione con il vivente attingendo alle cosmogonie e alle spiritualità africane.

Il percorso intellettuale di Mbembe fornisce gli strumenti per interrogarci sul nostro rapporto con il mondo, sulla necessità di costruire ponti tra il presente e il futuro. Impossibile rendere in poche righe la ricchezza di un pensiero che dialoga con artisti e pensatori del passato e del presente, africani e non africani, come Frantz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant, W. E. B. Dubois, Paul Gilroy, Giorgio Agamben, Michel Foucault, Carl Schmitt, per citarne solo alcuni. Non resta che invitare alla lettura delle sue opere.

Riferimenti bibliografici e sitografia

Bottegal Luciana et al. (1997), *Noci di cola, vino di palma. Letteratura dell'Africa subsahariana in un'ottica interculturale*, Roma, Cres Edizioni Lavoro.

Francavilla Roberto et al. (2022), *Le letterature africane in lingua portoghese*, Milano, Hoeppli.

Mabanckou Alain (2023), *Otto lezioni sull'Africa*, Roma, Edizioni E/O (ed. or. 2020).

Mbembe Achille (2023), *Brutalismo*, Bologna, Marietti (ed. or. 2023).

Mbembe Achille (2019), *Critica della ragione negra*, Como, Ibis (ed. or. 2013).

Mbembe Achille (2018), *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Milano, Meltemi (ed. or. 2010, *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*).

Mbembe Achille (2024), *La Comunità della Terra*, Bologna, Marietti (ed. or. 2023, *La communauté terrestre*).

Mbembe Achille (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Bari, Laterza (ed. or. 2016, *Politiques de l'inimitié*).

Mbembe Achille (2005), *Postcolonialismo*, Milano, Meltemi (ed. or. 2000, *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*).

Piaggio Chiara, Scego Igiaba (a cura di) (2021), *Africana. Raccontare il continente al di là degli stereotipi*, Milano, Feltrinelli.

Piaggio Chiara, Scego Igiaba (a cura di) (2024), *Africana. Viaggio nella storia letteraria del Continente*, Milano, Feltrinelli.

<https://africultures.com>; <https://www.afrologist.org>; <https://littafi.com/blog/20-annual-african-literary-festivals-that-are-worth-your-while/>

Tutti i link sono stati verificati il 31/10/2025.

CONTRIBUTI

DAL RACCONTO DEL PASSATO ALLA STORIA DEL PRESENTE. ROMANZO POSTCOLONIALE E DECOLONIZZAZIONE

Silvia Albertazzi

Professoressa emerita di Letteratura inglese

Keywords: *narrativa postcoloniale, decolonizzazione, Peter Carey, Salman Rushdie, Richard Flanagan*

Abstract

*Il saggio esamina come il rapporto degli autori postcoloniali con la storia abbia influenzato la letteratura contemporanea, a partire da alcuni case studies emblematici: il romanzo che ha aperto la strada agli studi postcoloniali, *Midnight's Children* di Salman Rushdie (1981), e i lavori degli australiani Peter Carey e Richard Flanagan, in cui il doppio trauma fondante della nazione Australia, ovvero la nascita come colonia penale e lo sterminio degli aborigeni, è vissuto dapprima concentrandosi sulla storia passata e in seguito, nell'attuale fase di decolonizzazione, inserendo in un più ampio discorso di consapevolezza ecologica l'attenzione da sempre riservata dalla letteratura postcoloniale alle categorie dimenticate dalla storia ufficiale.*

1. Introduzione

Lo studioso britannico Robert J. C. Young, uno dei più accreditati teorici del postcolonialismo, ha identificato due generi basilari nella letteratura postcoloniale: la narrazione di “risposta” al canone coloniale (quella in cui, secondo un’abusata locuzione, “*the empire writes back*”¹) che si traduce, da un lato, in riscritture o parodie di classici europei e, dall’altro, in rappresentazioni della realtà metropolitana secondo l’inedita prospettiva di autori e autrici immigrati o migranti, e il “romanzo antropologico”, in cui si offre un ritratto dettagliato della vita, dei modi e delle abitudini in una società antitetica a quella occidentale (Young R.J.C. 2020, pp. 29-31). In entrambi i casi, la narrazione si snoda in un linguaggio ibrido, in cui la lingua del colonizzatore è rinvigorita dal fraseggio locale, da idiomi indigeni, prestiti, neologismi e locuzioni che ne fanno un linguaggio globale: l’inglese, il francese, lo spagnolo o il portoghese non sono più patrimonio di una sola nazione; la relazione stretta tra lingua e letteratura nazionale si dissolve, l’idea di *world literature* si fa strada e gradatamente soppianta il concetto di letteratura nazionale. Il romanzo storico postcoloniale presenta elementi tanto della narrazione “di risposta” quanto di quella “an-

¹ L’espressione deriva dal titolo di un articolo di Salman Rushdie dedicato alle letterature delle ex-colonie, “*The Empire Writes Back (With a Vengeance)*”, in cui, parafrasando il titolo di un film della saga di *Star Wars*, al tempo in uscita sugli schermi europei, l’autore sottolineava come dalle “periferie dell’Impero” giungessero opere letterarie più originali e vivaci di quelle metropolitane. Lo stesso titolo sarà mutuato nel 1989 da Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin per il loro fortunato volume sulla letteratura postcoloniale di lingua inglese.

CONTRIBUTI

tropologica”: infatti, per fornire una visione della storia dalla parte dei vinti e degli esclusi, decostruisce i miti coloniali inserendoli in una realtà “altra”, che può essere tanto il mondo coloniale quanto quello occidentale trasformato dalla prospettiva del migrante. In questo senso, nel corso del tempo la narrazione postcoloniale è divenuta sempre più fortemente prassi di decolonizzazione, ovvero, citando ancora Young, “tentativo di risituare saperi e attività quotidiane fuori dalle strutture di potere dominanti del pensiero occidentale/europeo/nordamericano” (ibidem, 38). Come per tutte le altre pratiche di decolonizzazione, anche per il romanzo “[l]’interesse è passato dall’articolazione delle disuguaglianze della storia coloniale o dal reperimento di segni di resistenza indigena nel passato alla decolonizzazione del presente” (ibid.). In questo saggio mi propongo di verificare, attraverso alcuni *case studies* anglofoni, come si manifesti nella narrativa postcoloniale “[q]uesto passaggio dal passato al presente [che] fa parte del generale calo di interesse per la storia che si registra oggi, a favore di una maggiore attenzione alle prospettive attuali” (ibid.).

2. Colonie di invasione e di insediamento; memoria e storia

Prima di addentrarsi nella disamina della narrativa postcoloniale, è bene porre l’accento sulle due diverse forme di colonizzazione: colonie di invasione (o di sfruttamento) e colonie di insediamento. Nel primo caso, si tratta di territori occupati da potenze europee, che imponevano le loro leggi e culture, attraverso l’esercito e uno stuolo di amministratori, sfruttavano le risorse locali, riscuotevano tasse per l’arricchimento della ‘madrepatria’ e cercavano di convertire i colonizzati alla fede cristiana attraverso l’opera dei missionari. In simili contesti – il più emblematico dei quali era il subcontinente indiano -, i colonizzatori raramente si trasferivano nella colonia in maniera definitiva; i soggetti coloniali, al contrario, si ritrovavano a dover apprendere (e usare) la lingua dei dominatori; a seguire le loro leggi e, in seguito a radicali riforme del sistema educativo, conoscerne la cultura. I colonizzatori, in tal modo, finivano per colonizzare anche l’immaginario e la psiche delle popolazioni locali. Nel secondo caso, le cosiddette colonie di insediamento, di cui l’Australia è esempio paradigmatico, i colonizzatori europei si trasferivano in territori d’oltremare con l’intento di farne la loro dimora permanente, cercando di riprodurre la realtà della ‘madrepatria’ nei nuovi stanziamenti, senza tenere in alcuna considerazione le culture delle popolazioni indigene locali, dai coloni occidentali spesso considerate subumane. È evidente come la decolonizzazione culturale assuma forme (e si ponga obiettivi) diversi nei due tipi di colonia. Infatti, mentre nelle colonie di invasione si tratterà principalmente di “decolonizzare” le menti (per riprendere il titolo di un importante lavoro del grande scrittore keniota Ngugi Wa Thiong’o), ovvero si liberarsi delle sovrastrutture europee, recuperare il patrimonio culturale autoctono e rifondare la propria cultura, mettendo in discussione in maniera creativa il retaggio occidentale (indicativo, in questo senso, è il complesso rapporto degli ex-colonizzati con la lingua inglese), nelle colonie di insediamento si manifesta in tutta la sua urgenza il problema del rapporto con le popolazioni native, spesso decimate, costrette nelle riserve, o addirittura quasi totalmente sterminate. Nelle colonie di insedia-

CONTRIBUTI

mento, la decolonizzazione implica non solo una revisione del passato coloniale, ma anche una dolorosa ammissione di colpa e il riconoscimento dei nativi e dei loro diritti: un processo tutt'altro che semplice, ancora lungi dall'essere compiuto. A questo proposito, forse è il caso di ricordare che, mentre con il termine colonialismo si indica un periodo storico ben determinato, la colonizzazione è un processo che va avanti ben oltre la fine del colonialismo, “*un movimento sociale totale, la cui perpetuazione si spiega con la persistenza delle formazioni sociali [da esso] derivanti*” (Vergès 2019, p. 27): razzismo, sessismo, fanatismo nazionalista caratterizzano le relazioni di potere anche molto tempo dopo che i regimi che li avevano generati sono scomparsi.

Il racconto della storia nella narrativa postcoloniale mostra caratteristiche spesso antitetiche rispetto alla storiografia e al romanzo storico occidentale. Non si tratta più, per il romanziere postcoloniale, di rappresentare, al modo manzoniano “*per mezzo di una azione inventata, lo stato dell'umanità, in un'epoca passata e storica*”: quello che si vuole offrire è un'indagine sul presente colto nel suo farsi, al passato. Indagine che non si limita ai fatti oggettivi, ma si estende a elementi mitici, fantastici, leggendari che la storiografia tradizionale rigetta in toto. Il romanzo storico di stampo realista è scardinato anche attraverso un uso linguistico del tutto inconsueto per il pubblico occidentale: al racconto classico, verosimilmente manzoniano, di fatti trascorsi, si oppone la narrazione della storia secondo la prospettiva della magia; agli eventi storici si mescolano illusioni favolose, fino a creare vere e proprie mitologie, scaturite dalla visione di chi, emarginato dalla storia, ne ha una percezione periferica e imperfetta. Alla presunta oggettività del discorso storico fa riscontro la soggettività di narratori dalla memoria spesso inaffidabile; all'individualismo del romanzo borghese, la dinamica collettiva di popoli alla ricerca della loro identità. La storia si fa ricerca di appartenenza, a un gruppo, a un mondo, a una realtà postcoloniale da ricrearsi nella consapevolezza del passato; denuncia degli abusi subiti; indagine sugli episodi obliati dalla memoria occidentale, assenti dai libri di storia euroamericani.

Capostipite e modello paradigmatico della narrativa storica postcoloniale è il romanzo di Salman Rushdie, *Midnight's Children* (*I figli della mezzanotte*, 1981), una narrazione epica retta da un'immaginazione sfrenata, barocca, che porta in primo piano l'intero subcontinente indiano, dal massacro di Amristar del 1919 fino ai ventuno mesi dello stato di emergenza nazionale instaurato da Indira Gandhi nel 1975. In un linguaggio non più mimetico dello standard English britannico, ma autoctono, ibridato, comico fino ai limiti del grottesco, Rushdie manifesta, entro uno schema narrativo di mimesi dell'oralità tipicamente orientale, un nuovo modo di scrivere e pensare la letteratura e la storia, raggiungendo al contempo un incredibile equilibrio tra gli elementi più disparati (e a volte antitetici) delle più svariate culture, orientali e occidentali.²

Il suo narratore, nonché protagonista, Saleem Sinai, si pone in primis come un performer, un istrione della narrazione, un divoratore di fatti, ma anche di pettegolezzi, fantasie, men-

² Su *Midnight's Children* ho scritto estensivamente, dagli anni Ottanta del Novecento a oggi. Non desiderando ripetermi, qui mi limito a indicare gli elementi fondamentali e le novità della scrittura della storia secondo Rushdie, invitando chi volesse approfondire l'argomento a consultare il mio volume *Leggere Salman Rushdie* (2025). Allo stesso modo, per una trattazione esaustiva degli studi e della teoria postcoloniale rimando a Albertazzi 2013.

CONTRIBUTI

zogne, fiabe e illazioni, e impone a chi lo ascolta di sospendere qualsiasi incredulità. La narrazione procede secondo i modi dell'oralità indiana, a spirale, concedendosi digressioni, salti di tempo e luogo, improvvisi cambi di scena e ritorni di memoria. Ogni espediente è permesso per mantenere desta l'attenzione di chi legge: il miracolo è accettato come elemento quotidiano, in un paese che viene definito esso stesso un sogno collettivo. Attraverso la finzione vengono colmate le lacune e le omissioni degli storici occidentali, mentre al punto di vista univoco della storiografia si sostituisce la corallità della narrazione popolare. Presupposto di *Midnight's Children* è che nessuna fantasia è tanto assurda quanto la ricerca di un ordine e una verità per i fatti storici. La storia irrompe nel quotidiano e non si può interpretare; si può solo “*ripercorrere il processo ciclico nella memoria, rigettando qualsiasi idea di progresso o evoluzione, e facendo di passato e presente un unico 'qui e ora', in una rete di corrispondenze tra microstorie individuali e macrostoria collettiva*” (Albertazzi 1992, p. 102). Il recupero della storia individuale come parte inscindibile della storia collettiva di tutto un popolo è l'antidoto proposto da Rushdie all'amnesia storica provocata dai mass media. Un'abile manipolazione del tempo narrativo, unita all'atteggiamento irriverente quando non derisorio nei confronti del potere, porta a una sovversione del discorso storico, in cui vero e falso, astratto e concreto, magia e realtà si uniscono, attraverso un processo di riappropriazione del passato individuale inserito in una visione politica collettiva, anche grazie al linguaggio impuro, teso a dar voce alla pluralità linguistica e al sovraffollamento caotico del subcontinente. Riscrivendo la storia indiana in chiave magica, dalla parte delle minoranze, degli esclusi dalla storia ufficiale, Rushdie crea il mito di fondazione dell'India indipendente: “*L'irrealtà è l'unica arma con cui si possa infrangere la realtà per poterla poi ricostruire*”, scrive nel 1984 nel suo saggio dedicato al film *Brazil* di Terry Gilliam (Rushdie S. 1994, p. 135).

Proprio su questa “ricostruzione della realtà” attraverso lo sguardo dell'Altro, si concentreranno gli studi postcoloniali, a partire dai tardi anni Ottanta del Novecento: abbattimento di barriere e confini, contaminazioni, ibridazioni, commistione di generi e mescolanza di media, di cultura ‘alta’ e ‘bassa’, colonizzatrice e colonizzata, tutti i processi chiave del mondo postcoloniale sono già presenti nel romanzo di Rushdie, così come temi quali il nazionalismo, la decolonizzazione, l'indipendenza e le lotte per la liberazione, la questione della lingua, mentre un'analoga attenzione al punto di vista di chi la storia la soffre, ma non la scrive, sarà al cuore della teorizzazione degli storici indiani radunatisi nel 1982 presso l'Università di Delhi nel collettivo *Subaltern Studies*, il cui proposito era, al pari di quello rushdiano, riscrivere la storia indiana dando voce a coloro che, nell'accezione gramsciana del termine, sono definiti “subalterni”. E anche se i risultati formali divergono, analoghe modalità e uno stesso intento politico animano Rushdie e gli storiografi del gruppo di Delhi: si tratta di colmare le lacune della storiografia egemone, di correggere le inesattezze delle versioni ufficiali, attraverso il recupero della memoria popolare, delle leggende e dei racconti tramandati oralmente, di tutto il patrimonio culturale ‘subalterno’, colto nelle sue forme frammentarie, non lineari, ripetitive. Se per gli storici proprio questa discontinuità (e in certi casi inaffidabilità) narrativa, unita alla difficoltà di reperimento e interpretazione delle fonti, pone problemi di ordine non solo metodologico, ma anche epistemologico,

CONTRIBUTI

per i romanzieri, al contrario, essa diviene un autentico punto di forza. Lo scrittore postcoloniale che nasce sulla scia di Rushdie è un cannibale³, che divora le storie della sua gente come quelle degli altri per assorbirne la forza e l'energia, instaurando tra le diverse narrazioni, occidentale e orientale, del colonizzato e del colonizzatore, una forma di contaminazione positiva, imperniata sul passaggio di esperienze, sogni, racconti, da chi narra a chi ascolta e da chi scrive a chi legge, operando una violazione di codici che paradossalmente è anche una forma di omaggio e riconoscimento. Sulla scia dell'enorme successo di *Midnight's Children* non solo si assiste a una proliferazione di romanzi di revisione della storia coloniale dalla parte dei colonizzati, ma si incontrano anche lavori di autori occidentali che si cimentano con la rilettura della storia in chiave fantastica. Abbiamo così, da un lato, il primo lavoro di Amitav Ghosh, *The Circle of Reason (Il cerchio della ragione, 1985)*; la riscrittura della storia australiana in *Illywhacker* (1985) e, in parallelo con quella dell'Inghilterra vittoriana, in *Oscar & Lucinda* (1987), entrambi di Peter Carey; la storia della città di Toronto raccontata dagli emigranti che l'hanno costruita in *In the Skin of a Lion (Nella pelle del leone, 1988)* di Michael Ondaatje; dall'altro lato, il britannico Graham Swift con *Waterland (Il paese dell'acqua, 1984)* nel tentativo di fare per la storia inglese ciò che Rushdie ha realizzato per quella indiana, scrive un romanzo sulla crisi della storicità, espressione dell'idea di 'fine della storia' e della retorica della terminalità assimilabili al postmoderno piuttosto che al postcoloniale⁴.

3. Le colonie di insediamento e la narrazione storica postcoloniale

S'è già detto come, nelle colonie di insediamento, il rapporto con il passato e con la storia sia gravato dal confronto con le nefandezze compiute dai coloni europei a danno delle popolazioni autoctone. Occultato o rimosso per lungo tempo, il problema del rapporto con i nativi non si può disgiungere dal senso di colpa per gli orrori del passato. Nel caso dell'Australia, poi, la letteratura riflette un doppio peccato originale: oltre allo sterminio degli aborigeni, gli australiani si trovano anche a fare i conti con la vergogna di discendere da galeotti, essendo il loro paese nato come colonia penale. Non si tratta più, quindi, di dare voce agli esclusi attraverso la revisione della storia ufficiale, ma piuttosto di colmare ignobili lacune e colpevoli omissioni, accettando con ciò la complicità propria e/o dei propri avi nei fatti più riprovevoli della storia locale. Se, ovviamente per motivi legati alle loro

3 Sul concetto di "antropofagia culturale" si veda il *Manifesto antropofago* di Osvaldo de Andrade, pubblicato in Brasile nel 1928 e ripreso nello stesso paese negli anni '60 e '70 del Novecento da Haroldo de Campos. A proposito della "cannibalizzazione" letteraria, lo scrittore cileno Ariel Dorfman ha scritto in tempi più recenti: "*Cannibalizzare deriva da un termine coniato dai modernisti brasiliani negli anni Venti per indicare come il nuovo mondo avrebbe dovuto rispondere all'importazione di forme caratteristiche della cultura europea, e poi anche nordamericana, se voleva sopravvivere: bisognava divorarle, masticarle, digerirle, trasformarle fino a mutarne la sostanza stessa in nuova sostanza. Perché, secondo questa teoria dell'identità latinoamericana, non era possibile ignorare le influenze straniere né accettarle passivamente né rifiutarle come qualcosa di estraneo. Bisognava invece divorarle, farle proprie: come avevano fatto, sin dalle origini, la letteratura e l'arte.*" (Dorfman 1999, p. 162)

4 Sul rapporto tra *Midnight's Children* e *Waterland* ho scritto diffusamente in Albertazzi 2012, pp. 63-79 e 93-97.

CONTRIBUTI

condizioni economiche e sociali, gli aborigeni (e, soprattutto, le aborigene) fanno sentire prepotentemente la propria voce e sono oggetto di cospicua attenzione di studiosi e critici letterari soltanto a partire dal XXI secolo⁵, anche gli autori e le autrici discendenti dai coloni bianchi compiono con qualche ritardo e, soprattutto, con molta cautela, l'opera di revisionismo e riscrittura della storia in atto nelle ex-colonie d'invasione. Nel già citato *Oscar & Lucinda*, Peter Carey è tra i primi a rappresentare il massacro degli aborigeni da parte dei coloni bianchi, nella sezione dedicata al trasporto di una chiesa tutta di vetro attraverso l'outback australiano: tuttavia, secondo le sue stesse parole, il romanzo “*traduce sul piano simbolico il peso del massacro e della spoliazione: la chiesa che galleggia sul fiume trasporta le storie cristiane che distruggeranno le storie aborigene narrate sulle rive*” (Carey in Albertazzi 2018, p.1). Ci vorranno più di vent'anni perché Carey penetri direttamente nel mondo aborigeno, affrontando la questione del rapporto tra Australia bianca e realtà indigena: ma lo farà con un romanzo al presente, *Far Away From Home (Molto lontano da casa, 2017)*, a dimostrazione dello spostamento degli interessi narrativi postcoloniali dall'indagine storica sul passato coloniale alla resa della decolonizzazione in atto. Non per caso, il romanzo termina con queste parole: “*Il nostro paese natio è una terra straniera e ancora non ci siamo guadagnati il diritto di parlare la sua lingua*” (Carey 2018, p. 439)

Al contrario, Richard Flanagan, da molti critici ritenuto l'erede di Carey, sembra aver fatto proprio il proposito rushdiano di distruggere la realtà con l'immaginazione per poi poterla ricostruire, narrando in *Gould's Book of Fish. A Novel in Twelve Fishes (La vita sommersa di Gould, 2001)* le avventure di William Buelow Gould, ladro e falsario inglese internato nella colonia penale di Van Diemen's Land (oggi Tasmania) nel 1827, ricordato dalla storia dell'arte australiana per le tavole botaniche e ittiche e le nature morte dipinte su richiesta del medico carcerario. Se il personaggio chiave di questo ‘romanzo in 12 pesci’ è realmente esistito e gli acquerelli riprodotti in apertura di ogni capitolo sono visibili nelle gallerie d'arte della Tasmania, le esperienze che Flanagan gli attribuisce, per lo più inventate, costituiscono un libro impossibile a descriversi, poiché davvero cambia, si trasforma, sotto gli occhi di chi legge, summa di tutte le narrazioni possibili. Storia di un falsario rielaborata da un altro falsario, il romanzo appare l'exasperazione metaforica della menzogna che è alla base di ogni narrazione e, poiché dietro ai due falsari narratori sta lo scrittore che li ha inventati, illusione al cubo e al contempo atto di fede nella capacità delle parole di costruire mondi e mettere ordine nel caos dell'universo. Ma soprattutto, al di fuori del discorso letterario, *Gould's Book of Fish* nasconde il segreto che sta alla radice della nazione Australia, il peccato originale di essere nata da una colonia penale, svelato da un autore i cui bisnonni erano entrambi convitti, deportati dall'Irlanda ai tempi della grande carestia, l'uno per aver rubato grano e l'altro per aver fiancheggiato una società rivoluzionaria. Non si tratta, per Flanagan, tanto di raccontare bugie sul passato ‘vergognoso’, quanto di trasformare quelle origini disdicevoli nella ‘Grande Bugia Australiana’. Quella di Gould è la storia di un uomo che prima di tutto falsifica se stesso, ricreandosi in continuazione, circondato da persone

⁵ Per motivi di spazio, non ci occupiamo della letteratura aborigena o dei nativi canadesi: per quanto attiene le colonie di insediamento, ci limitiamo alla narrativa dei discendenti dai coloni britannici.

CONTRIBUTI

che ugualmente vivono di menzogne: dal medico della prigione, che parla solo a lettere maiuscole e si reinventa scienziato illuminista, il cui cranio è destinato, per un orrido contrappasso, a finire oggetto di studio della nascente frenologia, al Comandante della colonia, il cui volto è nascosto da una maschera dorata inquietantemente atteggiata al sorriso e la cui massima aspirazione è ricreare l'Europa a Sarah Island, la colonia penale. Flanagan riflette tanto sull'infinito riproporsi di una Storia violenta, arrogante e brutale, quanto sul problema di come rappresentare quella Storia, chiedendo a chi legge di accompagnarlo fino in fondo nel suo tour de force.

4. Dal racconto della Storia alla storia del presente

La parabola di Richard Flanagan riflette in maniera esemplare lo spostamento della narrativa postcoloniale dalla revisione del passato alla riflessione sul presente. Già nel 2006 lo scrittore tasmaniano abbandonava il realismo magico, ancorava il suo lavoro all'attualità più contingente, e ne suggeriva al tempo stesso una precisa lettura politica: dedicando la sua riflessione narrativa sull'Australia del post 11 settembre *The Unknown Terrorist (La donna sbagliata)*, a David Hicks, un cittadino australiano convertito all'Islam, catturato in Afghanistan nel 2001, imprigionato a Guantanamo Bay e liberato dopo diversi anni dietro un patteggiamento che prevedeva l'ammissione di colpa e il silenzio dei media sul suo caso, lo scrittore si scagliava contro il governo australiano e i suoi compatrioti acquiescenti verso una gestione della cosa pubblica falsa e reazionaria. Due anni dopo, con *Wanting (Solo per desiderio)*, Flanagan torna al passato, per raccontare la triste storia di un esperimento pedagogico realmente condotto sulla pelle di una bambina aborigena sopravvissuta al genocidio di Van Diemen's Land, intrecciandola a un episodio, altrettanto reale, nella vita di Charles Dickens. Ne risulta un'inedita interpretazione del romanzo neo-vittoriano in chiave postcoloniale: Flanagan trasforma Dickens "in un personaggio emblematico delle disarmonie vittoriane che hanno guidato la missione civilizzatrice dell'Impero e le cui tracce, ancora oggi, orientano l'atteggiamento della White Australia nei confronti delle popolazioni indigene" (Tosi 2025, p. 167).

La messa in discussione della storia ufficiale si attua tanto dando voce a coloro cui il potere l'ha sempre negata, quanto facendo luce sui silenzi e le omissioni della storiografia di regime. Sovrapponendo i due atteggiamenti, in *The Narrow Road to the Deep North (La strada stretta verso il profondo Nord, 2013)*, Flanagan arriva a toccare il fondo di quell'orrore che, dal Kurtz di Conrad in poi, continua a ossessionare l'immaginario occidentale. Nel romanzo si narra un episodio di rara efferatezza della seconda guerra mondiale, che costò la vita a quattordicimila prigionieri alleati, tremila circa dei quali australiani: la costruzione, nella giungla più impenetrabile, senza alcuna strumentazione adeguata e con manovalanza affamata e allo stremo delle forze, della "ferrovia della morte", da Bangkok a Rangoon, voluta dai giapponesi per interrompere i rifornimenti al nemico cinese e invadere l'India dalla Birmania. Una storia sottaciuta in Australia, dove le brutalità subite dai prigionieri di guerra sono state rimosse per favorire la riconciliazione – e la ripresa dei rapporti econo-

CONTRIBUTI

mici – con il Giappone. Non certo per caso, mentre il romanzo vince il prestigioso Booker Prize nel 2014 e assicura a Flanagan una certa notorietà anche al di fuori dei paesi di lingua inglese, in tutto il mondo si propongono narrazioni in cui si fa luce su momenti oscuri o cancellati della storia nazionale. Sempre estremamente critico nei confronti del suo paese d'origine – “*il compito di uno scrittore non è amare o odiare il proprio luogo d'origine, è scriverne onestamente*” (Flanagan in Albertazzi 2019, p. 2), afferma -, Flanagan, considerando la colonia penale da cui discende l'Australia una società schiavista, è convinto che la mentalità australiana odierna soffra ancora del trauma di aver cercato di cancellare sessantamila anni di tradizioni indigene. “*Secondo un nostro comodo mito*”, ha spiegato, “*la straordinaria cultura indigena sarebbe andata distrutta dopo un'invasione terrificante. Non è vero. La cultura indigena sopravvive, ma noi preferiamo fingere che non esista più. C'è stato un terribile silenzio in Australia sul sistema schiavista e sui popoli indigeni: da noi in Tasmania quel silenzio grida ogni giorno vendetta e riporta a galla il passato: allora bisogna dargli un nome o si finisce per affogare*” (Ibid.). È superfluo ribadire che “dare un nome” ai silenzi della storia è quanto oggi molti scrittori in tutto il mondo si ripromettono di fare, sull'esempio dei colleghi postcoloniali. Tutto al presente, infine, è *The Living Sea of Waking Dreams (Il vivo mare dei sogni ad occhi aperti, 2020)*, un apologo ecologico sull'antropocene inserito in un dramma familiare con elementi decisamente surreali. Lo scenario è un'Australia distrutta dagli incendi, che ricoprono con una densa cappa di fumo catramoso la Tasmania: la denuncia ecologica è alla base non solo di molta narrativa australiana odierna – uno per tutti, il romanzo *Eyrie (Il nido, 2014)* di Tim Winton -, ma, in generale, costituisce un filone portante della letteratura contemporanea, non solo postcoloniale. Nel lavoro di Flanagan, in un mondo indifferente, ridotto nei simulacri di infiniti schermi – computer, tablet, telefonini – e che rifiuta di prestare attenzione a un universo in disfacimento, la progressiva scomparsa di animali e piante dovuta al disastro ecologico metaforizza la consapevolezza di una prossima sparizione del genere umano.

Attenzione a figure solitamente rimosse dal racconto ufficiale della storia, rapporto tra storia locale e storia globale, tra la grande storia universale e le piccole storie individuali, considerazione di quanto la politica (intesa come storia nel suo farsi) possa influire sulla vita dei singoli o ne possa essere influenzata, riconoscimento – nelle esistenze misconosciute – di quell’“eccezionale normale” che caratterizza la microstoria, consapevolezza che ogni configurazione sociale è il prodotto dell'interazione di innumerevoli opzioni individuali, sono tutti temi che la narrativa contemporanea euroamericana (e non solo) attinge dal postcoloniale. Allo stesso modo, proprio come nei romanzi postcoloniali, grazie a punti di vista decentrati e assenza di linearità nella progressione temporale, l'attenzione di chi legge è impegnata su vari fronti, mentre sempre più ampia e articolata è la riflessione sulle ricadute che il processo di decolonizzazione ha sul linguaggio, sulle comunicazioni interpersonali, sulla cultura e sulla quotidianità. “*Ogni scrittore appartiene tanto al suo paese quanto all'universo delle lettere*”, ha osservato Richard Flanagan (in Albertazzi 2019, p. 2), e l'universo delle lettere è oggi largamente occupato dalle produzioni postcoloniali. Agli autori “*non servono radici, servono ali*”, ha concluso. La narrativa postcoloniale ha fornito le ali ai migliori tra gli autori del nostro tempo.

CONTRIBUTI

Riferimenti bibliografici*

- Albertazzi Silvia (1992), *Bugie sincere. Narratori e narrazioni 1970-1990*, Roma, Editori Riuniti.
- Albertazzi Silvia (2012), *Belli e perdenti. Antieroi e post-eroi nella narrativa contemporanea di lingua inglese*, Roma, Armando Editore.
- Albertazzi Silvia (2013), *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature*, Roma, Carocci.
- Albertazzi Silvia (2018), *Carey, picaro d'Australia*, intervista a Peter Carey in "Alias Domenica, il Manifesto", 27/5, p. 1.
- Albertazzi Silvia (2019), *Quel che serve agli scrittori non sono radici, ma ali*, intervista a Richard Flanagan in "Alias Domenica, il Manifesto", 10/2, p. 2.
- Albertazzi Silvia (2025), *Leggere Salman Rushdie*, Roma, Carocci.
- Ashcroft Bill, Griffiths Gareth, Tiffin Helen. (1989), *The Empire Writes Back*, London-New York, Routledge.
- Carey Peter (1985), *Illywhacker*, Brisbane, University of Queensland Press.
- Carey Peter (1987), *Oscar & Lucinda*, Brisbane, University of Queensland Press.
- Carey Peter (2017), *Far Away from Home*, Brisbane, University of Queensland Press (trad. it. *Molto lontano da casa*, Milano, La nave di Teseo, 2018).
- Dorfman Ariel (1999), *Verso Sud guardando a Nord. L'avventura di un doppio esilio*, Parma, Guanda (ed. or., *Heading South, Looking North. A Bilingual Journey*, 1998).
- Flanagan Richard (2001), *Gould's Book of Fish*, Pan MacMillan, Australia, Picador.
- Flanagan Richard (2006), *The Unknown Terrorist*, Sydney, Picador.
- Flanagan Richard (2008), *Wanting*, Sydney, Knopf Australia.
- Flanagan Richard (2013), *The Narrow Road to the Deep North*, Sydney, Knopf Australia.
- Flanagan Richard (2020), *The Living Sea of Waking Dreams*, Sydney, Knopf Australia.
- Ghosh Amitav (1986), *The Circle of Reason*, London, Hamish Hamilton.
- Guha Ranajit (1982), *Preface*, in "Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society", Delhi, Oxford University Press.
- Loomba Ania (2015), *Colonialism/Postcolonialism*, Abingdon, Routledge.
- Ngugi wa Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind*, London, James Currey.
- Ondaatje Michael (1987), *In the Skin of a Lion*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Rushdie Salman (1981), *Midnight's Children*, London, Jonathan Cape.
- Rushdie Salman (1991), *Imaginary Homelands*, London, Granta (trad. it. *Patrie immaginarie*, Milano, Mondadori, 1994).
- Swift Graham (1983), *Waterland*, London, William Heinemann.
- Tosi Valérie (2025), *Vite immaginarie. Charles Dickens, personaggio letterario*, Pisa, ETS.
- Vergès Françoise (2019), *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique.
- Young Robert J. C. (2016), *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell.
- Young Robert J. C. (2020), *Postcolonialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

CONTRIBUTI

*Si indicano le traduzioni italiane solo dei volumi citati in italiano nel testo. Per tutti gli altri si riporta la prima edizione originale.

CONTRIBUTI

A CHI APPARTIENE IL PASSATO? RESTITUIRE, NON RESTITUIRE, COME RESTITUIRE

Maria Camilla De Palma

Castello D'Albertis Museo delle culture del mondo, Genova

Keywords: *terra, restituzione, riparazione, ferita, asimmetrie*

Abstract

L'articolo ripercorre la pratica della repatriation nelle sue diverse accezioni ed applicazioni, a partire dalla disamina dei concetti che sono alla base delle operazioni di saccheggio e furto del patrimonio culturale che hanno dato origine all'istituzione del museo occidentale e al conseguente mercato internazionale di beni culturali. Seguendo il suo sviluppo cronologico, ne presenta il quadro giuridico internazionale, europeo ed italiano arrivando a individuare nel panorama odierno le tendenze emergenti.

In discussing some of the arts we term ethnological, and I would argue that the language itself already suggests a hierarchy of value, when we talk about this art that was stolen, we are told that they cannot be returned to Africa for example because Africans will not take good care of them. It is not merely condescending to say "I cannot return what I stole from you because you will not take good care of it", it is also lacking in basic logic: since when has the basis of ownership been taking good care of what is owned. This position is paternalistic arrogance of the most stunning sort. It does not matter whether Africans or Asians or Latin Americans can take care of the arts stolen from them, what matters is that it is theirs. Chimamanda Ngozi Adikie, Humboldt Forum, 22 settembre 2021¹

1. Antenati, non reperti

Ormai da decenni è fervido il dibattito internazionale in cui i musei, gli stati nazione e le popolazioni indigene del mondo non occidentale si confrontano per il riconoscimento di proprietà e custodia di oggetti del patrimonio culturale e di resti umani. La relazione è mediata attraverso complessi processi politici e culturali, oltre che dinamiche di carattere economico e legale. Il termine adoperato per la restituzione di questi beni ormai compreso in tutto il mondo è *repatriation*: ha iniziato a essere usato negli anni '80 e '90 nei contesti nazionali di Canada, Stati Uniti, Australia e Nuova Zelanda, Paesi caratterizzati dall'essere

¹ Parole tratte dal discorso della scrittrice nigeriana in occasione dell'inaugurazione dell'Humboldt Forum di Berlino alla presenza del Presidente Federale della Germania Frank-Walter Steinmeier, della Ministro per la Cultura Monika Grütters e di alte cariche di governo internazionali. Le celebrazioni, della durata di 4 giorni, si prospettavano di grande eco per la "straordinaria" operazione politicamente simbolica dietro alla ricostruzione dello stesso Castello/Schloß, che incarnava il militarismo ed imperialismo prussiani per un contenuto dalle intenzioni contemporanee di respiro plurale internazionale.

CONTRIBUTI

stati oggetto di insediamento coloniale. Negli Stati Uniti il termine designa il trasferimento di resti umani e specifiche categorie di oggetti (funerari e attinenti alla sfera del sacro) alle popolazioni contemporanee discendenti delle culture da cui il materiale originariamente è stato prelevato. Questo trasferimento avviene per mandato federale codificato come *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) firmato nel 1990 e preceduto nel 1989 dal *National Museum of the American Indian Act* (NMAIA), che ha aperto una nuova era nelle relazioni tra nativi Americani e musei, conferendo un potere legale alle preoccupazioni spirituali ed etiche delle popolazioni indigene e affrontando alcune delle ingiustizie da loro subite nei secoli. L'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies ha più recentemente messo a punto un progetto per la restituzione del patrimonio culturale (RoCH)² elaborando linee guida, principi etici e logistica per un programma di disseminazione nei musei di tutto il mondo finalizzato ad individuare a tappeto le collezioni soggette alla restituzione. La *repatriation* ha costituito una delle più recenti sfide all'archeologia nei suoi aspetti più aperti alle critiche post-moderne, trattandosi in fondo di questioni di potere, giustizia e resistenza³.

Contemporaneamente al raggiungimento della sovranità delle nazioni indigene e l'auto-determinazione dei popoli, la *repatriation* ha iniziato ad avere effetti dirompenti nello sviluppo della riflessione interna alle relazioni tra gli stati del Nord e del Sud globale e ne sta cambiando il volto. Ciò ha trasformato l'archeologia e l'antropologia da un consesso privato di specialisti detentori di un colonialismo scientifico a un contesto in cui domina lo sforzo comune nel rendere la ricerca un'arena, in cui la costruzione del passato e del presente sia soggetto a verifica e contestazione dalle parti coinvolte: il passato diventa così multivocale e viene affrontato in modo interdisciplinare, da prospettive interne ed esterne, grazie alla partecipazione attiva dei discendenti delle comunità indigene da cui provengono i materiali detenuti nei musei. Si tratta spesso di stabilire relazioni e riconoscere la legittimità dell'altro di determinare l'esito finale dell'accordo/scambio, senza vedere questo processo in termini di perdita di materiali, di tempo o di informazioni, ma al contrario come un'opportunità di rendere la disciplina meno imperialista, più inclusiva e fondata su un sapere migliore dalle basi più solide ed ampie.

La *repatriation* stabilisce nuovi contesti di azione, aprendo così l'archeologia, l'arte e l'antropologia a un maggior numero di attori in campo ed ampliando il concetto occidentale di passato, il modo di interpretarlo e di interpretare i dati considerati scientifici. Il processo della *repatriation* implica infatti la condivisione delle informazioni, una consultazione sistematica e una restituzione periodica dei materiali. Allo stesso modo, i musei odierni, in qualità di luoghi di cambiamento sociale, smettono i panni di luoghi di verità e certezza e possono aprirsi a processi di decentramento in grado di cambiare gli assetti prestabiliti da secoli di colonialismo, post colonialismo e neocolonialismo. Tradizionalmente depositari del sapere sotto forma di oggetti, i musei hanno giocato un ruolo fondamentale nel sepa-

2 <https://culturalheritage.org.au/resource/return-of-cultural-heritage-iatsis/>

3 Il saccheggio e il furto di resti umani e oggetti appartenenti alla sfera del sacro viene considerata una forma di vero e proprio genocidio che si aggiunge a quello perpetrato fisicamente a partire dall'epoca della Conquista (Atkinson Henry 2020, p. 15).

CONTRIBUTI

rarli dai loro produttori, ma sempre più oggi possono non essere complici delle politiche coloniali e delle imprese a esse associate, diventando luoghi di contestazione del potere in termini di possesso, produzione, interpretazione e detenzione del sapere.

Il punto focale dei musei ruota attorno al possesso di oggetti, di cose reali, ed è essenzialmente questo che conferisce loro il loro ruolo unico. I musei di antropologia, che ospitano reperti provenienti dall’Africa, dalle Americhe e dall’Oceania, hanno rappresentato in particolare un modo per valutare la superiorità e il potere dell’Occidente su quelle che erano considerate tribù “incivili e primitive” sotto il dominio coloniale. Nel contesto di una consolidata espansione coloniale, la storia degli europei su s stessi è diventata una storia sull’ascesa dell’Uomo da un’esistenza umile e tribale al suo culmine nella civiltà europea.

L’idea di progresso era infatti una soluzione brillante al problema dell’Altro: questa narrazione collocava gli artefatti e le persone che li producevano al fondo della scala evolutiva. Porre il “primitivo” al livello più basso era una soluzione brillante per concepire e relegare queste persone alla categoria di inferiori e per legittimare l’intervento occidentale allo scopo di soddisfarne l’urgente bisogno di ordine e dominio.

Raccogliere artefatti in categorie arbitrarie di valore e significato funzionava, all’interno di un sistema capitalista in via di sviluppo, quale strategia per costruire l’identità dell’Occidente come superiore. Collezionare ed esporre sono sempre stati processi cruciali nella formazione dell’identità occidentale: collezionare crea l’illusione di una rappresentazione ordinata di un mondo, estraendo però gli oggetti da contesti specifici e attribuendo loro significati diversi da quelli originari. Dietro il vetro di un museo, le collezioni, da tracce della presenza degli antenati e ricettacolo di forze spirituali, diventano oggetti che illudono della classificabilità ed ordinabilità del mondo in categorie astratte ed eurocentriche perdendo la loro valenza sacra.

Appropriarsi del patrimonio di un altro popolo/nazione ha costituito la prova del potere di quel popolo/nazione, che si è arrogato il diritto di appropriarsene alterando in modo irreversibile il senso di identità di un popolo. I musei sono una componente tipica dell’espressione culturale europea moderna e le collezioni museali sono sempre state percepite come i principali depositari di prove primarie di conoscenza oggettiva e scientifica. Il mondo moderno ha iniziato a definirsi in larga parte in termini di proprietà di beni ed è sempre stato orientato verso cose, oggetti e proprietà materiali. Il nostro complesso rapporto con gli oggetti come produttori, proprietari e collezionisti è di per sé una caratteristica meta-narrativa moderna e i musei, nati e cresciuti con il sistema capitalista, sono sempre stati altrettanto orientati al materialismo nel senso più profondo.

Ecco perché fino a poco tempo fa sembrava ovvio che gli oggetti non occidentali dovessero essere conservati nei musei europei, anche quando ciò significava che nessun esemplare pregiato fosse visibile nel loro paese d’origine⁴.

Da diversi anni anche nei musei europei, inclusi quelli italiani, vengono in visita delegazioni di gruppi nativi che hanno individuato nelle nostre collezioni materiali sensibili,

⁴ Così suonava la domanda che il celebre antropologo americano James Clifford si pose 40 anni fa in (1985), *Objects and Selves – An Afterword*, p. 240.

CONTRIBUTI

frutto di quelle spoliazioni, desacralizzazioni e saccheggi che, a partire da Conquistadores, missionari, viaggiatori, studiosi, o saccheggiatori di tombe ed esploratori hanno condotto durante le numerose spedizioni scientifiche, naturalistiche, militari e archeologiche che si sono succedute nei secoli.

I musei odierni, che abitano il loro tempo in qualità di luoghi di cambiamento sociale, possono aprirsi a processi di decentramento che modificano gli equilibri e gli assetti prestabiliti da secoli di colonialismo e post colonialismo. In questo contesto la normativa di riferimento è la Convenzione UNESCO del 1970 che detta le misure da prendere per impedire ogni illecita esportazione, importazione e trasferimento di proprietà di bene culturale ed è alla base dei rapporti internazionali di lotta al traffico illecito. Ratificata dall'Ecuador nel 1971 e dall'Italia nel 1978, definisce (art. 2) il traffico illecito come una delle cause maggiori di impoverimento del patrimonio culturale degli stati, vedendo nella cooperazione internazionale un valido mezzo per la protezione di tutti i beni nazionali.

Il 15 marzo 1993 il Consiglio Direttivo della Comunità Europea ha emanato la Direttiva 93/7/EEC per il ritorno di oggetti rimossi illegalmente dal territorio di uno stato membro, come supporto circoscritto alla Convenzione UNESCO del 1970. È considerata di primaria importanza la cooperazione tra le autorità nazionali competenti e la Commissione (art. 4). Per facilitare le procedure per rintracciare e richiedere la restituzione di un bene sottratto illegalmente, vengono tracciate delle linee guida uniformi per il modulo di richiesta (art. 8), per la notifica dell'operazione alle autorità nazionali degli Stati coinvolti, per la procedura di restituzione e di indennizzo (art. 9-11). Anche in questo caso sono chiamati, nei nove mesi successivi all'adozione della Direttiva, a adeguarsi, con leggi e regolamenti amministrativi, alle sue linee guida.

La Convenzione UNIDROT sui beni culturali rubati o illecitamente esportati, siglata a Roma nel 1995, ha avuto come obiettivo quello di contribuire con efficacia alla lotta contro il traffico illecito grazie alla creazione di regole comuni, e quello di agevolare il ritorno e la restituzione di beni illegalmente sottratti, anche attraverso nuovi incentivi quali l'indennizzo. La Convenzione, inoltre, prevede (art. 13) la possibilità di essere affiancata da singoli accordi tra Stati membri che ne agevolino l'applicazione.

Le direttive e le convenzioni internazionali confluiscono in Italia nel Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio del 2004, dall'art. 75 all'86. In particolare, l'Art. 75 sulla restituzione stessa recita: "I beni culturali usciti illecitamente dal territorio di uno Stato membro dell'Unione Europea dopo il 31 dicembre 1992 sono restituiti ai sensi delle disposizioni della Sezione". L'art. 76 chiude sul fatto che il Ministero assicura la propria collaborazione alle autorità competenti degli altri Stati membri per il ritrovamento e la restituzione dei beni culturali appartenenti al patrimonio di altro Stato membro dell'Unione Europea.

Per arginare i traffici illeciti di beni culturali italiani e stranieri, il Dipartimento per la tutela del patrimonio culturale del MiC opera in stretto rapporto con il Nucleo Comando Carabinieri Tutela Patrimonio Culturale⁵, in particolare per i beni di interesse archeologico,

⁵ <https://dit.cultura.gov.it>

CONTRIBUTI

anche subacqueo, storico artistico, demoetnoantropologico, architettonico, paesaggistico, archivistico e del patrimonio immateriale⁶.

Con *la Declaration of the Importance of Value of Universal Museums*, nel 2002 diciotto istituzioni museali membri del gruppo Bizot⁷ – tra cui il British Museum, il Louvre, i Musei Statali di Berlino, il Getty Museum, il Metropolitan, il Moma e il Guggenheim – diedero quella che ritennero una valida risposta alle sempre più pressanti richieste di restituzioni che ormai i tempi indicavano ineludibili per i musei occidentali. Per loro, invece, i materiali conservati nelle loro elitarie ed enciclopediche istituzioni occidentali sono universali e la loro missione come musei consiste appunto nell'accogliere esempi rappresentativi dell'eredità artistica/archeologica umana, evidenziando le connessioni tra le culture e promuovendone la comprensione in termini di aspirazioni universali⁸. Con questa giustificazione universalista finalizzata a salvare opere frutto del genio universale, costoro ritengono che l'acquisizione da parte di un museo di opere che sono prive di documentazione sulla loro provenienza non violi affatto il Codice Etico del Comitato Internazionale dei Musei (art. 2 sulle politiche di acquisizione, ICOM *Code of Ethics for Museums*), ma viola al contrario il respiro cosmopolita di una istituzione che fin dalle origini ha il compito di servire il pubblico garantendo la conservazione del patrimonio, il desiderio di conoscenza dell'essere umano e l'accesso al sapere. Per costoro dunque le politiche UNESCO e le leggi di ogni singolo stato-nazione a favore della restituzione ai Paesi di provenienza favoriscono una forma di cultura nazionalista in cui le antichità vengono usate per servire lo scopo di una singola nazione, togliendo loro il respiro universale. Invece di preoccuparsi di restituire un'opera ad una nazione per la quale potrebbe non avere più significato perché non più legata culturalmente alle antiche civiltà un tempo presenti sul suo territorio, oppure perché potrebbe non esserci più corrispondenza tra i confini politici odierni e quelli culturali di un tempo, l'ideale per costoro potrebbe essere ripristinare l'abitudine passata del *partage*, della divisione dei ritrovamenti archeologici tra i partner dello scavo e il Paese ospitante, non più praticata dalla metà del XX secolo. Sempre per costoro le antichità non possono essere possedute: sono il nostro patrimonio comune, che richiede un lavoro congiunto per la sua preservazione in nome di un nuovo Umanesimo, in una umanità senza confini, in cui siamo tutti migranti e membri di una o l'altra minoranza; ma purtroppo, come si è continuato a verificare negli ultimi decenni, i confini dei musei assertori del carattere universale del patrimonio sono ben segnati da altissimi muri che impediscono ogni passaggio verso l'esterno.

Nonostante la Dichiarazione delle Nazioni Unite dei diritti dei popoli indigeni nel 2007 (in particolare gli articoli 11-12-13 sul diritto a mantenere e proteggere i siti archeologici e storici e i manufatti, a manifestare, praticare, promuovere e insegnare le loro tradizioni spirituali, i loro costumi, le loro cerimonie, a preservare e proteggere i loro siti religiosi e

6 <https://cultura.gov.it/ente/dipartimento-per-la-tutela-del-patrimonio-culturale-dit>

7 Costituito nel 1992, il Bizot group (The International Group of Organizers of Major Exhibitions) prende il nome da Irène Bizot, prima direttrice dell'allora Réunion des musée nationaux e riunisce 57 direttori di musei.

8 Cuno James 2008, p. 153 ss.

CONTRIBUTI

culturali con relativo diritto all'uso e al controllo dei loro oggetti cerimoniali e al rimpatrio delle loro spoglie)⁹, abbia contribuito a concepire la *repatriation* fondamentale in termini di diritti umani, il quadro giuridico internazionale è stato reso inefficace a causa di diversi fattori¹⁰, quali la mancanza di norme a carattere retroattivo, sia per la Convenzione Unesco del 1970 che per l'UNIDROIT del 1995, e i ritardi nell'adesione da parte dei paesi ex coloniali¹¹.

In Europa, la Direttiva 2014/60/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, relativa alla restituzione di beni culturali usciti illegalmente dal territorio di uno Stato membro, ha visto l'ampliamento della nozione di bene culturale, modifiche ai termini procedurali concernenti la domanda di restituzione e l'introduzione di un Sistema d'Informazione del Mercato Interno – IMI – per i beni culturali, per rafforzare la cooperazione tra stati membri. Rilevante la disciplina della *due diligence* – diligenza del possessore al momento dell'acquisto – affidata non più alla disciplina dello stato membro richiesto, ma a una valutazione del giudice guidata da criteri oggettivi, allineandosi alla convenzione UNIDROIT che favorisce una interazione tra i due sistemi normativi¹². Si noti però che, quando invece la richiesta avviene da uno Stato extraeuropeo, “sono stati fatti valere il principio della buona fede sempre presunta dell'acquirente e quello della territorialità delle leggi, secondo il quale vale solo la legge del paese dove è situato il bene al momento della rivendicazione”¹³. Ancora un impulso verso una maggiore cooperazione internazionale per la lotta contro il traffico illecito e la distruzione di beni culturali, nonché per la lotta contro il terrorismo e la criminalità organizzata è arrivato dalla Convenzione nata in seno al Consiglio d'Europa nel 2017, che ribadisce il ruolo centrale della cultura per il Paese e di come il patrimonio culturale sia parte costitutiva della sua identità e fattore di unione¹⁴.

Per quel che riguarda la procedura di richiesta di restituzione di beni presenti in Italia, ma illegalmente sottratti da altri Stati, il Ministero ha annunciato nel 2021 la nascita di un gruppo di lavoro ministeriale per lo studio delle tematiche relative alle collezioni coloniali presso il Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali¹⁵, gruppo di lavoro che tuttavia, a distanza di diversi anni sembra non aver dato frutti manifesti.

9 https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_it.pdf. Si veda in particolare l'articolo 11.2 che recita: “Gli Stati dovranno provvedere a un risarcimento per mezzo di meccanismi efficaci – che possono implicarne la restituzione – messi a punto di concerto con i popoli indigeni, per quanto riguarda i beni culturali, intellettuali, religiosi e spirituali che siano stati loro sottratti senza il loro libero, previo e informato consenso oppure in violazione delle loro leggi, tradizioni e costumi”. E l'articolo 12.2: “Gli Stati devono cercare di consentire l'accesso e/o il rimpatrio degli oggetti cerimoniali e delle spoglie in loro possesso per mezzo di meccanismi giusti, trasparenti ed efficienti stabiliti di concerto con i popoli indigeni in questione”.

10 Guermandi Maria Pia 2024, p. 20.

11 Si vedano in Ead. i preziosissimi dettagli, tra le altre cose, sulle ratificazioni e sulle “inspiegabili” non ratificazioni di Gran Bretagna e Paesi Bassi per UNESCO, e di Gran Bretagna, Francia, Paesi Bassi, Belgio, Germania e Stati Uniti per UNIDROIT.

12 <https://www.journalchc.com/2021/09/01/restituzioni-dei-beni-culturali-a-che-punto-siamo/>

13 Guermandi Maria Pia, *op. cit.*, p. 20.

14 https://ambnicosia.esteri.it/it/news/dall_ambasciata/2022/01/ratificata-la-convenzione-di-nicosia/

15 <https://cultura.gov.it/comunicato/dm-365-18102021>

CONTRIBUTI

2. La seconda ondata o *Second Wave* della decolonizzazione dei musei

Il n'y a plus d'impossible
Sarr Felwine, Savoy Benedicte, 2018, p.1

Il ritardo o addirittura l'indifferenza dello stato italiano in materia di restituzione risulta sempre più eclatante, mentre di pari passo il dibattito internazionale è diventato sempre più serrato con sempre maggiore consuetudine di pratiche collaborative e in allestimenti partecipati con le First Nations¹⁶, raggiungendo l'opinione pubblica anche in Europa al di là della cerchia ristretta di specialisti.

Una seconda ondata di ripresa dalla sostanziale inerzia politica da parte della maggioranza dei musei occidentali, accompagnata da un atteggiamento più disponibile in merito alla *repatriation*¹⁷, è arrivata con il testo di Felwine Sarr e Benedicte Savoy, il *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*, commissionato dal Presidente francese Macron in seguito alla prima visita in Africa occidentale nel 2018, durante la quale a Ouagadougou promise la restituzione all'Africa del patrimonio di arte africana conservato nelle collezioni francesi pubbliche nel corso dei successivi 5 anni. La nuova fase è caratterizzata dal moltiplicarsi di accordi bilaterali di restituzione, dall'elaborazione di leggi e documenti a carattere prescrittivo da parte di alcuni governi europei ex coloniali che, cercando di affrontare le restituzioni in maniera sistematica, permettono il superamento dell'estemporaneità delle precedenti pratiche restrittive¹⁸. Come indica il titolo, il rapporto Sarr-Savoy ha prefigurato un principio di diritto morale delle popolazioni delle ex colonie alla riappropriazione del loro patrimonio, decretandone la necessità e l'urgenza, e ha raccomandato la restituzione dei beni sottratti a seguito di spoliazioni militari e coloniali, ma anche nel corso di missioni "scientifiche" o donazioni avvenute durante il periodo coloniale. In seguito al vivace dibattito suscitato in merito in Francia tra i detrattori e gli ambienti più innovatori, la visione della *repatriation* introdotta da Sarr-Savoy come il frutto di un processo condiviso prodotto da specifici accordi di partenariato tra la Francia e i singoli paesi richiedenti, incardinata su leggi ad hoc promulgate caso per caso, dette *lois d'exception*, ha subito una inversione di tendenza con il documento operativo commissionato nel 2023 da Macron all'ex direttore del Louvre, Jean-Luc Martinez, che ha eliminato ogni atteggiamento di disponibilità del documento del 2018 e superato il limite delle *lois d'exception*¹⁹. Nel Rapport Martinez, il numero delle opere restituibili è

¹⁶ *First Nations*, dapprima indicante le popolazioni indigene canadesi, è il termine con cui hanno scelto di essere definite anche le popolazioni indigene degli Stati Uniti e dell'Australia, a partire dal riconoscimento del primato della loro presenza sulle terre ancestrali che abitano da migliaia di anni; ne è derivato il Land Acknowledgment, il riconoscimento che sono loro i custodi tradizionali della terra ricevuta dagli antenati di cui mai hanno ceduto l'autorità durante la colonizzazione e il violento processo di invasione e espropriazione da parte degli Europei.

¹⁷ Guermandi Maria Pia, cit., p. 22.

¹⁸ Ead.

¹⁹ <https://www.vie-publique.fr/rapport/289235-universalite-restitutions-circulation-des-oeuvres-d-art-rapport-martinez>

CONTRIBUTI

enormemente ridotto²⁰, viene sottolineato il carattere non riparativo delle restituzioni e il colonialismo viene definito come vicenda storica e non come crimine, confezionando una *nouvelle doctrine française* in materia di *repatriation* e delineando una europeizzazione delle politiche di restituzione, in collaborazione con Germania, Paesi Bassi e Belgio²¹.

L'azione dell'attivista congolese Mwazulu Diyabanza del 13 giugno 2020, che insieme ad altri 4 attivisti del collettivo panafricano Unity, Dignity, Courage, ha staccato dal suo supporto un palo funerario del secolo XIX del Museo Quai Branly di Parigi dichiarando in live stream di facebook: "Nessuno ha il diritto di prendersi ciò che appartiene agli Africani perché è il nostro patrimonio"²² concludendo con "Lo portiamo a casa!", unita alla denuncia allo stato francese di furto – lo stesso crimine di cui lui era accusato – rende evidente il livello dei dibattiti e delle tensioni tra i musei e gli ex popoli colonizzati in tema di *repatriation*.

Da diversi anni in Europa e più recentemente in Italia, che, sempre in ritardo, sconta sui temi della decolonizzazione una inerzia epocale, sta diffondendosi la consapevolezza dell'importanza dello studio della provenienza delle collezioni in ogni stadio del loro percorso dal paese di produzione al museo occidentale. Quasi a fare da cerniera tra le pratiche museali e le dinamiche sociali contemporanee, grazie alla figura del/la *provenance researcher*²³, tali linee di ricerca costituiscono uno strumento di riparazione fondamentale negli approcci collaborativi con le popolazioni di provenienza, ricerche che devono essere poste alla base delle pratiche curatoriali e nutrire narrative all'interno delle nostre istituzioni diventando un grande campo di azione propedeutico a operazioni di *repatriation*.

In Europa la ricerca sulla provenienza è stata in primis applicata ai beni confiscati dal nazifascismo ed alle spoliazioni subite dagli ebrei; anche in Italia questo ambito ha rappresentato il focus primario della ricerca, supportato dalla creazione nel 2019 di un Comitato per il recupero e la restituzione dei beni culturali del gruppo di lavoro per lo studio e la ricerca sui beni culturali sottratti in Italia agli ebrei tra il 1938 e il 1945 a seguito della promulga-

20 È evidente che il processo delle restituzioni dalla Francia prefigurato dal rapporto Sarr-Savoy non è mai decollato ed è significativo che l'incarico da parte di Macron a Martinez sia stato dato in occasione del saluto di alcune opere del Museo Quay Branly al Benin (27 ottobre 2021). Il film di Mati Diop "Dahomey" (2024), che ha vinto l'Orso d'Oro alla 74ª edizione del Festival internazionale del cinema di Berlino, segue proprio il viaggio della restituzione dei 26 tesori reali del Dahomey che, nel mese di novembre del 2021, vengono trasferiti da Parigi a Porto Novo nell'attuale Benin. Queste opere, insieme ad altre migliaia, furono saccheggiate durante l'invasione delle truppe coloniali francesi nel 1892 e sono una minima parte rispetto a quelle prefigurate dalla dichiarazione di Macron.

21 Guermandi Maria Pia, cit., p. 22-23. Si rimanda all'articolo per l'illustrazione nelle pagine seguenti delle politiche europee e dei relativi provvedimenti di Germania, Belgio, Olanda, Gran Bretagna.

22 Traduzione dell'autrice dall'originale: "No one has the right to take what belongs to the African people because it is our heritage" e "We are bringing it home!".

23 Si noti la nascita del gruppo di lavoro sulla Provenance nel 2024 in seno all'International Council of Museums-ICOM Italia, che ha in primis proposto una serie di webinar di introduzione al tema ed alle pratiche collegate, altamente seguito e con un numero sempre rilevante di visualizzazioni, a conferma di quanto tali tematiche stiano raggiungendo, oltre al mondo accademico e museale, anche l'opinione pubblica e soprattutto attivisti, curatori ed artisti.

CONTRIBUTI

zione delle leggi razziali²⁴, con lo scopo di analizzare i casi di furto e spoliazione, da portare all'attenzione del Comitato per il Recupero e la Restituzione dei Beni, in collaborazione con l'Unione Italiana delle Comunità ebraiche in Italia (UCEI).

A confermare la maggiore attenzione dell'Italia verso i beni trafugati allo Stato Italiano, piuttosto che quelli da lui trafugati, la costituzione nel 2022 del Museo dell'Arte Salvata nell'Aula Ottagonale delle Terme di Diocleziano a Roma, dove viene temporaneamente esposto a rotazione il patrimonio ciclicamente recuperato grazie al salvataggio prima di tornare al proprio territorio di provenienza, indica l'incessante recupero di opere d'arte italiana trafugate, disperse, vendute o esportate illegalmente²⁵ grazie alla collaborazione con il Nucleo Tutela del Patrimonio Culturale dei Carabinieri.

Solo nello scorso anno, si sono succedute sul suolo italiano diverse iniziative sul tema, ad esempio la conferenza "Il ritorno della bellezza? Nuove prospettive sulla restituzione dei beni culturali trafugati durante il fascismo", l'evento promosso dal Gruppo di lavoro Italia dell'Arbeitskreis Provenienzforschung e.V.²⁶ organizzato dal Centro Tedesco di Studi Veneziani in occasione della Giornata internazionale della ricerca sulla provenienza e il workshop a Villa Medici curato dall'Académie des Traces "Tracce di de/coloniale al museo", che si è concentrato su quattro temi: restaurare/rimpatriare, rappresentare/ esporre, acquisire/appropriarsi, immaginare/performare²⁷ per aprire il lavoro dell'accademia berlinese a nuove prospettive interdisciplinari con l'Italia.

In Europa sembrano invece proliferare sviluppi contemporanei sulle potenzialità degli oggetti coloniali, ad esempio la loro possibilità di contribuire da un punto di vista sociale alla riconciliazione con il passato coloniale e le sue conseguenze, oltre che per fare i conti con le rivendicazioni e le richieste in conflitto dei diversi stakeholder nel contesto museale e non solo. È il caso di *Rethinking the Restitutionary Moment: What Next?*, la conferenza finale di Pressing Matters – Ownership, Value and the Question of Colonial Heritage in Museums²⁸

24 <https://cultura.gov.it/comunicato/dm-323-17072020-comitato-per-il-recupero-e-restituzione-dei-beni-culturali-del-gruppo-di-lavoro-per-lo-studio-e-la-ricerca-sui-beni-culturali-sottratti-in-italia-agli-ebrei-tra-il-1938-e-il-1945-a-seguito-della-promulgazione-delle-leggi-razziali>

25 <https://museonazionaleromano.beniculturali.it/2022/06/nasce-il-museo-dellarte-salvata/>

26 L'associazione internazionale promuove la ricerca sulla provenienza dei beni culturali trafugati durante il fascismo e opera in collaborazione con il gruppo di lavoro ICOM Provenance italiano. Così recita il loro mission statement: "La ricerca sulla provenienza è parte integrante del lavoro di musei, biblioteche, archivi e del mercato dell'arte. Oltre a identificare le cosiddette opere d'arte trafugate, contribuisce anche ad approfondire la storia di collezioni e istituzioni e a comprendere i processi di autenticazione, attribuzione (di valore), manifestazione o appropriazione di ciò che oggi è definito patrimonio culturale. Inoltre, fa parte della ricerca e dell'insegnamento universitario e non universitario; gli studi storici attingono ai risultati della ricerca sulla provenienza nei loro studi sull'Olocausto, così come la storia dell'arte e la sociologia affrontano frequentemente aspetti della traslocazione e della formazione del gusto" <https://www.arbeitskreis-provenienzforschung.org/unsere-mission/>

27 Si è trattato di un corso di formazione rivolto a giovani ricercatori, giovani professionisti museali e curatori indipendenti per aiutarli a comprendere meglio la grande sfida sociale rappresentata dalle collezioni coloniali conservate nei musei dell'Occidente, che sono inestricabilmente legate a una pluralità di memorie sempre sensibili e spesso dolorose <https://villamedici.it/it/programme/incontri-giornata-di-studio-e-proiezioni-i-academie-des-traces/>

28 <https://pressingmatter.nl/>

CONTRIBUTI

(Leida e Amsterdam, 26 Nov 2025)²⁹, il progetto di ricerca quadriennale finanziato dal Dutch National Science Agenda, che mira ad esplorare nuove forme di restituzione che affrontano, ma vanno anche oltre gli approcci attuali alla restituzione del patrimonio, sviluppando una teoria basata sulle storie interconnesse e multipolari in cui gli oggetti coloniali sono stati raccolti, conservati e resi significativi. Successivo al secondo simposio tenutosi a febbraio 2025 *Restitution and Beyond: Decolonisation Debates in International Relations*, il momento di riflessione di novembre 2025 conclude un intenso anno per l'Olanda, che ha visto a settembre la working conference del Colonial Collection Consortium³⁰ e la pubblicazione della guida alla *Provenance Research into collections from a colonial context*³¹, a conferma dello stretto collegamento tra i due ambiti.

Anche alla Germania, ai primi posti per il numero di restituzioni e per l'importanza della ricerca sulla provenienza, bisogna riconoscere l'intensa politica proattiva degli ultimi anni in questo ambito, cui ha dato impulso "la dichiarazione firmata da Germania e Nigeria nel luglio 2022, frutto di una commissione bilaterale che ha portato al trasferimento di proprietà dalle collezioni tedesche al paese africano, dei materiali provenienti dal saccheggio del Regno del Benin (1100 opere), oltre al rinnovo dell'accordo bilaterale tra i due paesi"³². È stato d'altronde il seminario organizzato al MARKK di Amburgo nel 2019 a mettere insieme l'expertise internazionale necessaria a preparare un piano comprensivo per una piattaforma digitale che potesse prendere in considerazione le esigenze di un amplissimo ventaglio di utenti e pubblici coinvolti nel tema della restituzione dei beni del Regno del Benin, una piattaforma che riunisce 139 istituzioni e ne identifica 5299, per una restituzione almeno digitale del patrimonio saccheggiato e disperso in 21 paesi diversi³³.

Sviluppare qui la questione della restituzione digitale come alternativa a quella materiale, con tutte le implicazioni che comporta, richiederebbe un altro articolo, come pure presentare anche solo i casi più eclatanti di restituzioni avvenute, attese o auspicate. A indicare la dimensione aperta dei possibili sviluppi di questo campo, che è finalmente diventato inarrestabile, sia di buon auspicio chiudere con la recente notizia del nuovo sito UNESCO *Virtual Museum of Stolen cultural objects*³⁴ che si apre con l'affermazione *When a cultural object is stolen, we lose a part of our identity. Learning about these missing objects is a first step towards their recovery.*

29 <https://restitutionmatters.org/event/rethinking-the-restitutionary-moment-what-next-conference/>

30 <https://www.colonialcollections.nl/en/conference-2/>

31 <https://english.cultureelerfgoed.nl/documents/2025/01/01/provenance-research-into-collections-from-a-colonial-context---a-guide>

32 Guermandi Maria Pia, cit., p. 24.

33 <https://digitalbenin.org/>

34 <https://museum.unesco.org/>

CONTRIBUTI

Riferimenti bibliografici

- Atkinson Henry (2010), *The Meanings and Values of Repatriation*, in Turnbull Paul, Pickering Michael (a cura di), *The long way home, the Meaning and Values of Repatriation*, New York and Oxford, Berghahn Books, pp. 15-19.
- Cippitelli Lucrezia, Donatien Dibwe dia Mwembu (a cura di) (2024), *Sulla restituzione*, in “Africa e Mediterraneo Cultura e Società”, vol. 100, *Restitutions: Ethics and Methodologies for a Contested Heritage*, pp. 2-6.
- Clifford James (1985), *Objects and Others – An Afterword*, in Stocking George Jr (a cura di), *Objects and Others*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 236-246.
- Cuno James (2008), *Who owns Antiquity? Museums and the Battle over our Ancient Heritage*, Princeton, Princeton University Press.
- De Palma Maria Camilla (2022), *Rimettarsi in gioco in un museo italiano nel XXI secolo*, in “Roots & Routes – Research on Visual Culture”, Anno XII, n. 39, maggio-agosto 2022 § Restituire, lenire, ridistribuire, <https://www.roots-routes.org/rimettarsi-in-gioco-in-un-museo-italiano-nel-xxi-secolo-di-maria-camilla-de-palma/>
- De Palma Maria Camilla (2024), *La narrazione del ‘900 in un museo delle culture: Castello D’Albertis, Genova*, in Marina Sabatini, (a cura di), *Un secolo di tanti, un secolo di tutti*, Ferrara.
- Falcucci Beatrice (2022), *Ripensare la restituzione. Oltre gli “oggetti”. Oltre le colonie*, in “Roots & Routes – Research on Visual Culture”, Anno XII, n. 39, maggio-agosto 2022 § Restituire, lenire, ridistribuire, <https://www.roots-routes.org/ripensare-la-restituzione-oltre-gli-oggetti-oltre-le-colonie-di-beatrice-falcucci/>
- Förster Larissa et al. (2025), *Resist, Reclaim, Retrieve. The Long History of the Struggle for the Restitution of Cultural Heritage and Ancestral Remains Taken under Colonial Conditions*, CARMAH (Centre for Anthropological Research on Museums and Heritage), Series “Provenire”, Berlin, Verlag De Gruyter.
- Grechi Giulia (2021), *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Mimesis, Milano.
- Guermanti Maria Pia (2021), *Decolonizzare il patrimonio, l’Europa, l’Italia e un passato che non passa mai*, Roma, Castelvecchi.
- Guermanti Maria Pia (2024), *Fra nuove leggi e vecchie criticità*, in “Africa e Mediterraneo Cultura e Società”, vol. 100, *Restitutions: Ethics and Methodologies for a Contested Heritage*, pp. 20-27.
- Killion Thomas (a cura di) (2007), *Opening Archaeology, Repatriation’s Impact on Contemporary Research and Practice*, Santa Fe, School for Advanced Research Advanced Seminar Series.
- Krmpotich Cara, Peers Laura (2013), *Haida Material Heritage and Changing Museum Practice. This is Our Life*, Vancouver and Toronto, UBC Press.
- Lee Shimrit (2022), *Decolonize Museums*, New York and London, OR books.
- Lonetree Amy (2012), *Decolonizing Museums, Representing Native America in National and Tribal Museums*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

CONTRIBUTI

Mbembe Achille (2018), *La restitution des oeuvres est l'occasion pour la France de réparer et de reinventer sa relation avec l'Afrique*, Le Monde, https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/11/28/achille-mbembe-la-restitution-des-uvres-est-l-occasion-pour-la-france-de-reparer-et-de-reinventer-sa-relation-avec-l-afrique_5390009_3232.html

Mbembe Achille (2018), *La vérité est que l'Europe nous a pris des choses qu'elle ne pourra jamais restituer*, Le Monde, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/12/01/achille-mbembe-la-verite-est-que-l-europe-nous-a-pris-des-choses-qu-elle-ne-pourra-jamais-restituer_5391216_3212.html

Peers Laura, Brown Alison (a cura di) (2003), *Museums and Source Communities: a Routledge Reader*, Londra, Routledge.

Pearce Susan (1992), *Museum, Objects and Collections: a Cultural Study*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Sarr Felwine, Savoy Benedicte (2018), *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers un nouvelle éthique relationelle*, <https://www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/194000291.pdf>

Scovazzi Tullio (2014), *Analisi e significato della pratica italiana*, in Scovazzi Tullio (a cura di), *La restituzione di beni culturali rimossi con particolare riguardo alla pratica italiana*, Roma, Giuffrè Editore, pp. 3-210.

Shakespeare Amy, *Routes to Return*, <https://routestoreturn.com/>

Sleeper-Smith Susan (a cura di) (2009), *Contesting Knowledge. Museums and Indigenous Perspectives*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Stocking George Jr (a cura di) (1985), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Taiiaki Alfred (2023), *It's all about the land*, Toronto, University of Toronto Press.

Turnbull Paul, Pickering Michael (a cura di) (2010), *The long way home, the Meaning and Values of repatriation*, New York and Oxford, Berghahn Books.

Tutti i link sono stati verificati il 19.11.2025

CONTRIBUTI

DA SPAZIO DI PROPAGANDA A LUOGO DI RICERCA CONDIVISA: RISEMANTIZZARE LE COLLEZIONI DELL'EX MUSEO COLONIALE

Gaia Delpino, Rosa Anna Di Lella
MUCIV–Museo delle Civiltà, Roma

Keywords: *ex Museo Coloniale di Roma, eredità coloniali, patrimoni contestati, museologia critica, decolonizzazione*

Abstract

Inaugurato nel 1923 e chiuso nel 1971, il Museo Coloniale di Roma raccoglieva oggetti, documenti e opere connessi alla colonizzazione italiana in Africa. Dopo cinquanta anni di inaccessibilità, dal 2017, le collezioni sono state integrate nel MUCIV-Museo delle Civiltà. L'articolo ripercorre la storia del Museo Coloniale e offre una riflessione sui processi di rilettura critica, ri-catalogazione e riallestimento avviati nel tentativo di restituire senso e complessità a un corpus di materiali originariamente esposti per finalità di propaganda e organizzati a partire da gerarchie coloniali.

1. Un museo per l'impero: origini e trasformazioni (1923–1971)

Il Museo Coloniale di Roma nacque per iniziativa del Ministero delle Colonie e fu inaugurato nel 1923 da Benito Mussolini e Vittorio Emanuele III. La sua missione era dichiaratamente propagandistica: celebrare l'espansione coloniale italiana e diffondere una "coscienza coloniale" attraverso oggetti, immagini e materiali raccolti e sottratti nei territori occupati tra la fine dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento.

L'allestimento, inizialmente ospitato nel Palazzo della Consulta e poi trasferito in via Aldrovandi nei primi anni Trenta, rifletteva pienamente la retorica dell'epoca. Le sale espositive mettevano in scena i territori colonizzati e occupati come uno spazio da civilizzare e valorizzare economicamente, proponendo una visione gerarchica delle popolazioni assoggettate. Gli oggetti erano selezionati e disposti per illustrare l'efficacia dell'opera italiana, mentre la dimensione culturale e storica delle società colonizzate era ridotta a curiosità etnografiche o a testimonianza della loro presunta arretratezza.

Con la proclamazione dell'Impero nel 1936, il museo cambiò nome e divenne *Museo dell'Africa Italiana*, assumendo un ruolo ancora più centrale nella propaganda imperiale. Chiuse nel 1938 per inventariazione e riaprì nel 1947, quando l'Italia aveva ormai perso le colonie, mantenendo tuttavia le narrazioni e i linguaggi coloniali che lo avevano caratterizzato.

Negli anni Cinquanta e Sessanta, nonostante la soppressione del Ministero dell'Africa Italiana e il mutato quadro politico internazionale, l'istituzione – ribattezzata *Museo Africano* – continuò a proporre un immaginario legato alla supposta missione civilizzatrice e alla nostalgia imperiale. Con la chiusura definitiva, nei primi anni Settanta, il museo entrò in una

CONTRIBUTI

lunga fase di oblio: le collezioni di opere e oggetti vennero progressivamente smembrate e assegnate a diversi enti, divenendo di fatto inaccessibili al pubblico.

La vicenda dell'ex Museo Coloniale racconta, pertanto, non solo aspetti connessi alla storia coloniale italiana, ma anche le difficoltà, nel periodo post-coloniale, di affrontare criticamente il passato coloniale: l'assenza di un dibattito pubblico diffuso e la rimozione di quella stagione nella memoria collettiva hanno contribuito a rendere il museo un "oggetto scomodo", testimone di una storia rimossa ma ancora capace di interrogare il presente.

2. Dall'oblio alla rilettura critica: il passaggio al MUCIV-Museo delle Civiltà

Quando nel 2017 le collezioni dell'ex Museo Coloniale entrarono a far parte del MUCIV-Museo delle Civiltà, l'istituzione si trovò di fronte a una sfida complessa: come restituire senso a un patrimonio nato all'interno di un progetto politico di dominio e propaganda? E come farlo in un Paese che non aveva ancora elaborato in modo condiviso e pubblico il proprio passato coloniale?

Il primo passo fu garantire la riconoscibilità e la trasparenza del fondo. Dopo decenni di dispersione e oblio, il MUCIV-Museo delle Civiltà avviò una fase di studio e conservazione degli oltre dodicimila oggetti per la loro inventariazione, digitalizzazione e collocazione in depositi accessibili alla ricerca e alla consultazione. Questa operazione, apparentemente tecnica, assunse un valore etico e simbolico: rendere di nuovo visibili e studiabili materiali che per quasi cinquant'anni erano stati sottratti alla conoscenza pubblica.

Parallelamente, il MUCIV-Museo delle Civiltà avviò un ampio lavoro di ricerca sulle provenienze e di analisi delle storie di acquisizione. A differenza di altre raccolte etnografiche, l'ex Museo Coloniale non conservava documentazione archivistica completa: mancavano (e mancano tuttora per la maggior parte dei materiali della collezione) informazioni su chi avesse raccolto gli oggetti e in quali circostanze. Avviare un percorso di ricerca per colmare queste lacune significava interrogare la natura stessa della collezione e mettere in discussione le gerarchie di potere che l'avevano prodotta.

L'approccio scelto è stato quello della museologia critica, che privilegia il dialogo tra diverse discipline e prospettive, e riconosce al museo un ruolo non più di detentore di verità ma di spazio di interrogazione. Da qui la costruzione di reti di collaborazione con università, centri di ricerca, collettivi e singole personalità, per favorire letture plurali e interdisciplinari. L'accessibilità della collezione è diventata anche un principio operativo. Gli oggetti sono oggi consultabili da ricercatori/trici, studenti/tesse, artisti/e, giornalisti/e, attivisti/e e persone provenienti dai Paesi un tempo occupati, con l'obiettivo di generare nuove interpretazioni e restituire complessità alle biografie connesse agli oggetti, opere e documenti della collezione. In questo senso, il museo non si limita a esporre ma promuove processi di riappropriazione simbolica e critica, in cui la narrazione non è più univoca ma condivisa. Questa apertura si colloca nel più ampio contesto internazionale di riflessione sulle eredità coloniali nei musei europei e implica la possibilità di avviare processi di decolonizzazione che, oltre a contemplare la restituzione fisica degli oggetti sottratti, possono portare alla

CONTRIBUTI

revisione delle categorie di pensiero, dei linguaggi espositivi e dei rapporti di potere che hanno modellato la produzione del sapere museale.

Il lavoro del MUCIV-Museo delle Civiltà si è così configurato come un laboratorio di risemantizzazione, dove la ricerca storica, antropologica e storico-artistica, le attività di conservazione, mediazione e co-creazione culturale corrono parallele, per costruire nuove narrazioni e attivare processi di ri-mediazione di eredità coloniali. Decolonizzare, in questo senso, non significa cancellare il passato, ma renderlo leggibile e discutibile, aprendo spazi di confronto tra memorie e punti di vista diversi.

3. Reti, pratiche e partecipazioni: verso una metodologia decoloniale

Dal 2017 il MUCIV-Museo delle Civiltà ha avviato un percorso di ricerca e di riscrittura delle proprie collezioni coloniali, costruendo nel tempo una rete di relazioni che intreccia attività di studio e documentazione, curatela, dialogo con la società civile e pratiche partecipative. Le azioni messe in campo hanno avuto come obiettivo comune la creazione di un museo capace di riflettere criticamente su sé stesso e di interrogare pubblicamente le proprie collezioni, in linea con le più recenti sperimentazioni internazionali. L'attenzione del Museo si è concentrata, inoltre, sulla necessità di rendere il patrimonio accessibile e leggibile anche al grande pubblico, superando l'isolamento fisico e simbolico dei depositi. Da questa esigenza, per fare un esempio, è stata realizzata nel 2021-2022 l'installazione *Depositi aperti. Come immaginare un museo de-coloniale*, iniziativa realizzata nell'ambito del progetto europeo *Taking Care – Ethnographic and World Cultures Museums as Spaces of Care*, che ha permesso di collocare la collezione dell'ex Museo Coloniale al centro dello spazio architettonico, accanto a depositi aperti e visitabili, trasformando l'area in un dispositivo di riflessione pubblica. *Depositi aperti* è stato, inoltre, concepito come programma di incontri e consultazioni aperte, durante i quali membri delle diaspore e persone provenienti dal mondo della ricerca, del giornalismo e della letteratura hanno dialogato tra loro e con lo staff curatoriale, scegliendo oggetti dai depositi e proponendone nuove letture. L'iniziativa, di natura processuale e di lungo periodo, ha dato forma a una rete di collaborazioni che continua tuttora ad ampliare le prospettive di ricerca e la partecipazione attorno alle collezioni coloniali.

Il percorso di ricerca e di pratiche partecipative si è fortemente intrecciato con un processo di progressiva riscrittura delle metodologie di ricerca e di presentazione e riallestimento delle collezioni avviato a partire dal 2022 con la direzione di Andrea Viliani. Questo complesso lavoro processuale ha trovato una prima restituzione pubblica nel 2023 con la mostra *Museo delle Opacità*, curata da Gaia Delpino, Rosa Anna Di Lella e Matteo Lucchetti. Si tratta del primo riallestimento pubblico delle collezioni coloniali e, al tempo stesso, dell'esito di un processo collaborativo sempre più consapevole e ampio. L'esposizione ha posto in dialogo una selezione di oggetti provenienti dall'ex Museo Coloniale con opere e interventi di artisti/e contemporanei/e incentrati sulle eredità del colonialismo italiano. Si è così avviato un nuovo percorso di museografia critica: non una mostra celebrativa, ma

CONTRIBUTI

un laboratorio che affronta temi come l'appropriazione e la restituzione, la violenza dell'invasione e dell'amministrazione coloniale, le forme di mappatura e controllo del territorio, le voci e le memorie sottratte. Attraverso il dialogo tra curatori/trici, artisti/e, storici/che, scrittori/trici e studiosi/e postcoloniali, l'esposizione ha costruito un linguaggio condiviso in grado di raccontare la complessità del passato coloniale senza rimuoverne le contraddizioni.

La dimensione critica e partecipativa non si è esaurita con l'apertura della mostra. Dal 2023, incontri pubblici e seminari interdisciplinari continuano ad ampliare la rete di ricerca e a rendere la collezione sempre più accessibile, confermando la vocazione del MUCIV-Museo delle Civiltà a operare come spazio di mediazione e ri-mediazione. In questo senso, *Museo delle Opacità* rappresenta non un punto di arrivo, ma una tappa di un percorso aperto, in cui la riflessione critica diventa pratica costitutiva dell'istituzione museale.

Seguendo questa direzione, nel maggio del 2025 il MUCIV-Museo delle Civiltà ha presentato *Museo delle Opacità #2. Agricolture e architetture coloniali*, il nuovo capitolo del progetto, che pone l'attenzione sulla relazione fra agricolture e architetture coloniali, analizzando – attraverso 100 testimonianze tra documenti, fotografie e opere d'arte dell'epoca – aspetti come lo sfruttamento economico delle risorse ambientali, geologiche, umane o il rapporto fra arte e propaganda nella storia del colonialismo italiano in Eritrea, Somalia, Libia ed Etiopia. Emblematica, in questo secondo capitolo, è la selezione della documentazione fotografica di alcune delle principali esposizioni coloniali avvenute sul territorio italiano, a partire dall'*Esposizione Internazionale di Marina e Igiene marinara* del 1914 a Genova fino alla *Prima Mostra Triennale delle Terre Italiane d'Oltremare* del 1940 a Napoli, passando per Roma, Milano e Bari. Contribuiscono a condividere la ricerca in corso anche i fondi documentali dell'ex IsIAO (Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente), che integrano l'allestimento grazie alla collaborazione con la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. Completano il percorso apparati di approfondimento, che permettono di contestualizzare i materiali selezionati nel quadro più generale delle politiche e delle economie coloniali, e un programma di attività educative e momenti pubblici per proporre ulteriori contesti di confronto.

Il MUCIV-Museo delle Civiltà sta quindi coinvolgendo il pubblico in una riflessione partecipata sul riallestimento e sulla loro progressiva restituzione alla collettività. In questo percorso, i vari capitoli del progetto si focalizzano su singoli aspetti e nuclei tematici, mettendo in dialogo le testimonianze storiche con nuove ricerche e interventi contemporanei e con il coinvolgimento delle comunità.

4. Decolonizzare lo sguardo: criticità, sfide e prospettive

Il processo di risemantizzazione delle collezioni coloniali al MUCIV-Museo delle Civiltà non è stato lineare. Affrontare un patrimonio nato da relazioni di potere profondamente asimmetriche ha significato riconoscere la fragilità del museo stesso come istituzione moderna e interrogare la sua funzione nel presente.

CONTRIBUTI

Una delle principali difficoltà risiede nella frammentazione delle fonti. Gli oggetti dell'ex Museo Coloniale sono spesso privi di documentazione utile alla ricostruzione dei contesti di raccolta/acquisizione/sottrazione delle collezioni. In molti casi non è possibile stabilire le modalità e le specifiche circostanze storiche di arrivo degli oggetti in Italia. Questa incertezza obbliga a un lavoro interpretativo complesso, in cui la ricerca storica si intreccia con l'indagine etica.

Risemantizzare, tuttavia, non significa cancellare o sostituire le narrazioni esistenti, ma renderle trasparenti e aprire alla pluralità dei punti di vista. Per questo il MUCIV-Museo delle Civiltà ha scelto di rendere visibili anche le proprie lacune e di condividere i processi di studio con ricercatori/trici, artisti/e e rappresentanti delle comunità di riferimento. L'intento non è soltanto restituire informazioni, ma riconoscere la parzialità del sapere museale, frutto di un contesto storico specifico.

Un'altra sfida riguarda i linguaggi espositivi e i display museali. Le collezioni coloniali portano con sé un'evidente tensione tra valore storico e violenza simbolica: esporle significa rischiare di riprodurre, anche involontariamente, le stesse gerarchie che le hanno generate. Per questo motivo il Museo ha privilegiato allestimenti temporanei, processuali e dialogici, dove gli oggetti non sono trattati come testimonianze neutre ma come documenti problematici, capaci di stimolare interrogativi piuttosto che offrire risposte definitive.

Il percorso del museo si è inoltre intrecciato con le più ampie istanze sociali e culturali internazionali. Le proteste del 2020 connesse al movimento *Black Lives Matter* hanno amplificato l'attenzione verso le eredità del colonialismo europeo e le disuguaglianze strutturali ancora presenti. In questo contesto, il lavoro del Museo ha trovato nuova risonanza, contribuendo a rendere il dibattito italiano più consapevole e inclusivo.

Non mancano, naturalmente, le resistenze: la decolonizzazione del patrimonio implica anche una ridefinizione dei ruoli professionali e istituzionali. Riconoscere la storicità e la parzialità dello sguardo museale significa mettere in discussione modelli consolidati di autorità istituzionale e disciplinare. Tuttavia, proprio in questa tensione risiede il valore del percorso: il museo si trasforma in un luogo di confronto e responsabilità condivisa, capace di accogliere contraddizioni e di tradurle in opportunità di apprendimento collettivo.

In tal modo, le pratiche di ricerca e di rilettura messe in campo al MUCIV-Museo delle Civiltà sulle collezioni dell'ex Museo Coloniale si configurano come un processo in divenire, più che come un obiettivo compiuto: un movimento continuo di riflessione e apertura, che riconosce l'instabilità come condizione necessaria per costruire nuove forme di conoscenza.

5. Il Museo come spazio di responsabilità condivisa

Il caso del MUCIV-Museo delle Civiltà suggerisce che ciò che possiamo definire come "decolonizzazione del patrimonio" non sia un atto isolato o conclusivo, ma un processo dinamico di lunga durata che coinvolge le strutture, i linguaggi e le relazioni sociali su cui si fonda l'istituzione museale. Decolonizzare significa, prima di tutto, riconoscere che il mu-

CONTRIBUTI

seo è un prodotto della cultura europea moderna e che, per secoli, ha contribuito a definire gerarchie di valore dei saperi, delle culture e delle popolazioni rappresentate.

Nel ripensare il proprio passato, il Museo ha scelto di interrogarsi sulla propria posizione nella produzione e nella trasmissione della conoscenza, adottando un approccio autocritico e dialogico. Ciò implica non solo modificare le modalità di esposizione e di comunicazione, ma anche rivedere i criteri di accesso, i protocolli di ricerca e i rapporti con i soggetti esterni.

In questa prospettiva, le ricerche sulla provenienza degli oggetti assumono un ruolo centrale. Esse permettono di restituire spessore alle biografie materiali e di affrontare la questione della restituzione – non solo come rimpatrio fisico dei beni, ma come riconoscimento delle storie e delle relazioni che li attraversano. Ogni oggetto diventa così un nodo di memoria, un punto di partenza per discutere di appropriazione, violenza, scambio e dialogo.

Il museo contemporaneo non è più un luogo di conservazione passiva, ma uno spazio di responsabilità e co-creazione. La sua autorità si fonda non sull'oggettività del sapere, ma sulla trasparenza dei processi e sulla capacità di accogliere prospettive plurali. In questo senso, il MUCIV-Museo delle Civiltà si inserisce nel solco di una museologia che concepisce il patrimonio come bene relazionale, costruito nella continua interazione tra istituzioni, comunità e pubblico.

In un Paese come l'Italia, dove il passato coloniale è stato a lungo rimosso o semplificato, i percorsi attivati interni alle collezioni dell'ex Museo Coloniale hanno la vocazione di assumere anche una valenza pedagogica. Restituire complessità a quella storia significa fornire strumenti critici per comprendere le disuguaglianze del presente e per immaginare nuove forme di cittadinanza culturale.

Il percorso del MUCIV-Museo delle Civiltà non offre risposte definitive, ma invita a considerare il museo come un luogo in cui la conoscenza è un esercizio critico, plurale e condiviso di ascolto e restituzione, un laboratorio in cui il passato non è oggetto di celebrazione, ma terreno di confronto. La risemantizzazione delle collezioni coloniali si trasforma così in una pratica di cittadinanza attiva: un modo per ripensare il rapporto tra memoria, responsabilità e futuro.

Riferimenti bibliografici

Abbattista Guido (2013), *Umanità in mostra. Esposizioni etniche e invenzioni esotiche in Italia (1880-1940)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste.

Arena Giovanni (2011), *Visioni d'oltremare. Allestimenti e politica dell'immagine nelle esposizioni coloniali del XX secolo*, Napoli, Liguori.

Castelli Enrico (1992), *Dal collezionismo etnografico al museo di propaganda. La parabola del museo coloniale in Italia*, in Labanca Nicola (a cura di), *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, Treviso, Canova, pp. 107-122.

CONTRIBUTI

- Cippitelli Lucrezia, Frangi Simone (a cura di) (2021), *Colonialità e culture visuali in Italia. Percorsi critici tra ricerca artistica, pratiche teoriche e sperimentazioni pedagogiche*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Deliss Clémentine (2020), *The Metabolic Museum*, Berlin, Hatje Cantz.
- Del Boca Angelo (2003), *The Myths, Suppressions, Denials, and Default of Italian Colonialism*, in Palumbo Patrizia (ed.), *A Place in the Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, pp. 17-36.
- Delpino Gaia, Di Lella Rosa Anna (2024), *Opening, Sharing and Collaborating. An ongoing process on the colonial collections of the Museo delle Civiltà*, in “MUSEA. Journal for Museology, Museum Practice and Audience”, Issue 2, Graz, pp. 141–158.
- Deplano Valeria, Pes Alessandro (a cura di) (2014), *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani*, Sesto San Giovanni, Mimesis.
- Falcucci Beatrice (2021), *Il Museo Coloniale di Roma tra propaganda imperiale, oblio e riallestimento*, in “Passato e Presente”, vol. XL, pp. 83-99.
- Gandolfo Federica (2014), *Il Museo coloniale di Roma (1904-1971): tra le zebre nel paese dell'olio di ricino*, Roma, Aracne.
- Grechi Giulia (2021), *Decolonizzare il museo. Mostrazioni, pratiche artistiche, sguardi incarnati*, Milano, Meltemi.
- Guermanti Maria Pia (2021), *Decolonizzare il patrimonio*, Firenze, Nardini Editore.
- Hicks Dan (2020), *The British Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*, London, Pluto Press.
- Labanca Nicola (a cura di) (1992), *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, Treviso, Canova.
- Lattanzi Vito (2021), *Antropologia e musei*, Roma, Carocci.
- Macdonald Sharon (2008), *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, London–New York, Routledge.
- Mbembe Achille (2015), *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*, in “Africa Is a Country”, disponibile su: <https://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>.
- Mellino Miguel (2006), *Italy and Postcolonial Studies. A Difficult Encounter*, in “Interventions”, vol. 8, n. 3, London, pp. 369-376.
- Modest Wayne, Thomas Nicholas, Prlić Dženana, Augustat Claudia (eds.) (2019), *Matters of Belonging. Ethnographic Museums in a Changing Europe*, Leiden, Sidestone Press.
- Petrovich Njegosh Tatiana, Ribeiro Corossacz Valeria (a cura di) (2023), *Razzismo e anti-razzismo in Italia. Saperi e pratiche decoloniali attraversano l'università italiana*, in “From the European South”, n. 12, pp. 4-21.
- Schorch Philipp (2020), *Sensitive Heritage: Ethnographic Museums, Provenance Research, and the Potentialities of Restitutions*, in “Museum & Society”, vol. 18, marzo 2020, pp. 1-5.
- Tomasella Giulia (2017), *Esporre l'Italia coloniale. Interpretazioni dell'alterità*, Padova, Il Poligrafo.

CONTRIBUTI

Triulzi Alessandro (2006), *Displacing the Colonial Event*, in “Interventions”, vol. 8, n. 3, London, pp. 365-368.

Tuhiwai Smith Linda (1999), *Decolonizing Methodologies*, London–New York, Zed Books.

I link sono stati verificati il 30.11.2025.

CONTRIBUTI

LA CONQUISTA DELL'ETIOPIA NEI CINEGIORNALI DELL'ISTITUTO LUCE: UNA VISIONE IDEOLOGIZZATA E STRUMENTALE

Antonio Prampolini

Historia Ludens – Associazione per la Didattica della Storia

Keywords: *fascismo, guerra di Etiopia, Istituto Luce, cinegiornali, colonialismo*

Abstract

Il fascismo si era servito in modo consapevole e professionale dell'efficacia comunicativa delle immagini (del cinema in particolare) per propagandare la propria politica coloniale.

L'articolo prende in esame, contestualizzandoli, i filmati dei cinegiornali dell'Istituto Luce riguardanti la conquista dell'Etiopia; filmati che hanno esercitato un'indubbia influenza sull'immaginario coloniale degli italiani ben oltre la fine del fascismo, e che oggi tutti possono vedere sul sito web dell'archivio storico dell'Istituto. Per facilitare un corretto uso didattico di queste importanti fonti iconografiche, l'articolo ne propone una selezione e una lettura critica basata sui recenti contributi della storiografia del colonialismo italiano in Africa.

1. La Guerra di Etiopia e il Giornale Luce

La Guerra di Etiopia, o Seconda Guerra Italo-Abissina (ottobre 1935-maggio 1936), ha rappresentato una tappa fondamentale sia nella politica internazionale che in quella interna del regime fascista. Mussolini voleva fare dell'Italia, sia pure tardivamente, una potenza coloniale in un continente, l'Africa, dove dominavano l'Inghilterra e la Francia. La Guerra di Etiopia era pertanto l'occasione opportuna per mostrare al mondo le capacità militari e organizzative dell'Italia fascista (che avrebbe lavato l'onta della sconfitta di Adua del 1896 e creato una nuova colonia da "civilizzare" con il lavoro degli italiani) e, allo stesso tempo, per completare il processo di fascistizzazione della nazione con la diffusione di una mentalità imperialista e razzista.

La Guerra di Etiopia richiese un grande sforzo non solo sul piano economico-finanziario e logistico-militare ma anche su quello della comunicazione. Essa fu preceduta e accompagnata da una articolata e martellante propaganda che, per giustificare in ambito internazionale l'aggressione ad uno stato indipendente e sovrano (membro come l'Italia della Società delle Nazioni) e per mobilitare gli italiani a sostegno della politica coloniale del fascismo, si era servita dei principali mezzi di informazione a disposizione del regime: la stampa, la radio e, in particolare, i cinegiornali¹.

¹ Sulla propaganda coloniale e sull'uso delle immagini nell'Italia fascista: Mignemi Adolfo (a cura di) (1984), *Immagine coordinata per un impero. Etiopia 1935-1936*, Torino, Gruppo Editoriale Forma; Corner Paul (2007), *L'opinione popolare italiana di fronte alla guerra d'Etiopia*, in "Italia Contemporanea", n. 246, pp. 51-63; Deplano Valeria (2015), *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista*, Firenze, Le Monnier; Wurzer

CONTRIBUTI

I cinegiornali erano cortometraggi della durata di alcuni minuti che comprendevano brevi servizi su argomenti che andavano dalla politica, nazionale e internazionale, allo sport, dallo spettacolo alla cultura. In Italia erano prodotti, in regime di monopolio, dall'Istituto Luce e sottoposti al controllo censorio del Sottosegretariato, poi Ministero, per la Stampa e la Propaganda (dal 1937 Ministero per la Cultura Popolare)². Con cadenza settimanale veniva proiettato, obbligatoriamente, il Giornale Luce (questa era la denominazione ufficiale, contraddistinta da un numero progressivo, dei cinegiornali – il primo era datato giugno 1927) nelle sale cinematografiche, e anche all'aperto nelle piazze, prima di ogni spettacolo. Il Giornale Luce, filmando adunate oceaniche alla presenza del duce, pose di prime pietre, vari di navi, inaugurazioni di strade e ponti, esibizioni ginniche e sfilate di italiani in armi, offriva l'immagine di un paese i cui ritmi di vita erano scanditi dalle liturgie del fascismo. Con l'introduzione del sonoro all'inizio degli anni Trenta (la voce narrante, la registrazione dal vivo dei discorsi di Mussolini, l'accompagnamento musicale dal timbro solenne e marziale), unitamente al ricorso a moderne tecniche di montaggio, i cinegiornali accrebbero notevolmente il loro potere persuasivo e manipolatorio, coinvolgendo l'intera società (compresa la popolazione analfabeta che non era in grado di leggere le didascalie nei cinegiornali muti) in un processo comunicativo in cui l'informazione era totalmente assoggettata alla logica e alle esigenze della propaganda. Una propaganda che il regime fascista intensificò a partire dal 1935 in occasione dell'impresa coloniale in Etiopia. E all'Istituto Luce venne affidato il compito di mostrare con le immagini (fotografie e filmati) il “consenso” degli italiani alla politica del regime (un consenso in gran parte “costruito” anche grazie a quelle immagini)³ e di “informarli” sull'andamento della guerra e sull'avvio della colonizzazione. Immagini in gran parte frutto dell'attività del Reparto foto-cinematogra-

Markus (2020), *Disziplinierte Bilder. Kriegsbildberichterstattung im nationalsozialistischen Deutschland und faschistischen Italien im Vergleich*, in “visual-history.de”; Mancosu Gianmarco (2022), *La “macchina imperfetta” del consenso coloniale fascista*, in “giornaledistoria.net”; Cannistraro Philip V. (2022), *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media*, Milano, Res Gestae.

2 Sui cinegiornali e sull'attività foto-cinematografica dell'Istituto Luce nelle colonie italiane: Murri Serafino (2003), *Cinegiornale*, in “Enciclopedia del Cinema”, <treccani.it>; Brunetta Gian Piero (2003), *Istituto Nazionale L.U.C.E.*, in “Enciclopedia del Cinema”, in treccani.it; Mancosu Gianmarco (2014), *L'Impero visto da una cinepresa. Il reparto foto-cinematografico “Africa Orientale” dell'Istituto LUCE*, in Deplano Valeria, Pes Alessandro (a cura di), *Quel che resta dell'Impero. La cultura coloniale degli italiani*, Milano, Mimesis Edizioni, pp. 259-278; Guerzoni Benedetta (2017), *Una guerra sovraesposta. La documentazione fotografica della guerra di Etiopia tra esercito e Istituto Luce*, Reggio Emilia, RS Libri; Antichi Samuel (2019), *Cronache dell'Impero. La ridefinizione dell'identità nazionale italiana attraverso la rappresentazione dell'alterità africana nei cinegiornali dell'Istituto Luce*, in romatrepress.uniroma3.it; Lussana Fiamma (2019), *Cinema educatore. L'Istituto Luce dal fascismo alla liberazione (1924-1945)*, Roma, Carocci; Mancosu Gianmarco (2022), *Vedere l'impero. L'Istituto Luce e il colonialismo fascista*, Milano, Mimesis Edizioni; Prampolini Antonio (2024), *L'immaginario coloniale. L'Africa nelle fotografie dell'Istituto Luce*, in historialudens.it.

3 Sul “potere” delle immagini, sulla loro capacità di “agire” nella storia, di formare l'opinione pubblica, di condizionare le scelte e i comportamenti politici sia nelle dittature che nelle democrazie: Paul Gerhard (2014), *Bilder als generative Kräfte*, in docupedia.de, citato in Prampolini Antonio (2021), *La Visual History. Che cos'è e quali storie ci fa conoscere*, in historialudens.it; Bredekamp Horst (2016), *Geschichtswissenschaft und das Bild als historische Kraft. Ein Interview mit dem Berliner Kunsthistoriker*, in visual-history.de.

CONTRIBUTI

fico per l’Africa Orientale, creato dall’istituto nel settembre del 1935, su espressa richiesta dello stesso Mussolini, con una consistente dotazione di uomini e mezzi.

2. Una guerra mascherata

I filmati dei cinegiornali dell’Istituto Luce nascondevano il vero volto della guerra coloniale sotto la “maschera” imposta dalla propaganda del regime fascista⁴. Le riprese dovevano esaltare le moderne dotazioni e le capacità operative dell’esercito italiano, la sua inarrestabile avanzata verso Addis Abeba, e, allo stesso tempo, minimizzare l’uso della violenza sugli etiopi (rare erano le immagini di morti o feriti) e, soprattutto, ignorare il ricorso alle armi chimiche⁵. Nei filmati relativi alle battaglie prevalevano i movimenti di truppe, di autoveicoli e cingolati in un territorio selvaggio, abitato da popolazioni “primitive”. La guerra veniva rappresentata generalmente come lotta contro una natura arida e ostile, e non come scontro con un nemico in armi⁶. Agli etiopi non era riconosciuta la dignità di combattenti: venivano mostrati quando si arrendevano o si sottomettevano agli italiani.

Tra i numerosi filmati segnaliamo: *Operazioni delle truppe italiane contro le postazioni nemiche*, Giornale Luce del 29 gennaio 1936, *codice filmato:B082507*; *La battaglia per la conquista del massiccio dell’Amba Aradam sul fronte eritreo*, Giornale Luce, 19 febbraio 1936, *codice filmato:B083506*; *Sul fronte del Tembien*, Giornale Luce, 11 marzo 1936, *codice filmato:B084905*.

In alcuni cinegiornali i soldati italiani erano ripresi mentre lavoravano alla costruzione di strade e ponti o di edifici in muratura, allo scavo di pozzi per l’estrazione dell’acqua, oppure mentre si dedicavano ad attività agricole, anticipando con la loro operosità la “missione civilizzatrice” dell’Italia fascista in Etiopia: *Visita ai soldati italiani impegnati al fronte*, Giornale Luce, 29 gennaio 1936, *codice filmato:B082308*; *Le attività dei legionari in Africa Orientale*, Giornale Luce, 18 marzo 1936, *codice filmato:B085008*; *Alcune conseguenze dell’occupazione italiana: gli agricoltori indigeni adoperano i 100 aratri donati da Mussolini, mentre altri, insieme ai legionari, pressano e imballano la paglia per i servizi di sussistenza*, Giornale Luce, 25 marzo 1936, *codice filmato:B085608*.

All’aviazione militare, arma della modernità per eccellenza (spesso associata a figure eminenti del regime, allo stesso Mussolini o ai suoi familiari) erano dedicati diversi filmati. Essa simboleggiava il dominio spaziale dell’Italia fascista sui vasti e in gran parte disabitati

4 Cfr. Caprotti Federico (2014), *The invisible war on nature: the Abyssinian war (1935–1936) in newsreels and documentaries in Fascist Italy*, in “Modern Italy”, vol. 19, n. 3, pp. 305-321.

5 La violenza esclusa dalle immagini ufficiali (filmati e fotografie) appariva invece nelle fotografie scattate dai militari/coloni italiani e da loro conservate negli album privati: Bolognari Mauro (a cura di) (2012), *Lo scrigno africano. La memoria fotografica della guerra d’Etiopia custodita dalle famiglie italiane*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore. Sull’uso delle armi chimiche nella Guerra di Etiopia: Del Boca Angelo (2007), *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d’Etiopia*, Roma, Editori Riuniti.

6 Cfr. Antichi Samuel (2019), *Cronache dell’Impero. La ridefinizione dell’identità nazionale italiana attraverso la rappresentazione dell’alterità africana nei cinegiornali dell’Istituto Luce*, in romatrepress.uniroma3.it.

CONTRIBUTI

territori dell’Etiopia, in attesa di essere “bonificati” dal lavoro dei coloni italiani⁷: *Una squadriglia di trimotori in ricognizione precede l’avanzata della Divisione Gran Sasso verso Adi Qualà. Il Duca di Bergamo al comando delle truppe*, Giornale Luce, 6 novembre 1935, codice filmato:B077709; *Visita del maresciallo Badoglio alla base aerea di Axum*, Giornale Luce, 15 gennaio 1936, codice filmato:B081608; *Il velivolo guidato dal sottotenente Vittorio Mussolini di ritorno da una rischiosa ricognizione*, Giornale Luce, 22 gennaio 1936, codice filmato:B082009.

La fine “ufficiale” della guerra (occupazione di Addis Abeba da parte delle truppe al comando del maresciallo Badoglio il 5 maggio 1936) fu mostrata agli italiani nei cinegiornali datati 20 e 27 maggio 1936. La successione dei filmati contrapponeva ai saccheggi e alle violenze degli uomini del vecchio regime di Hailé Selassié, in fuga dalla capitale, il nuovo ordine dell’Italia fascista (Badoglio aveva volutamente ritardato l’ingresso nella città per aumentare il caos e dare così risalto all’intervento “pacificatore” delle sue truppe): *Quando Addis Abeba non era ancora italiana, durante il saccheggio ordinato da Leone di Giuda, dal capo della polizia e dal direttore della municipalità*, Giornale Luce, 20 maggio 1936, codice filmato:B088908; *L’occupazione di Addis Abeba da parte delle truppe italiane*, Giornale Luce, 27 maggio 1936, codice filmato:B089106; *L’occupazione di Addis Abeba da parte delle colonne militari italiane, dopo 4 giorni di saccheggio della città. Badoglio passa in rivista le truppe italiane*, Giornale Luce, 27 maggio 1936, codice filmato:B089307; *La ripresa della vita ad Addis Abeba dopo l’occupazione italiana*, Giornale Luce, 27 maggio 1936, codice filmato:B089208.

I cineoperatori dell’Istituto Luce furono attivi non solo nel filmare la conquista militare dell’Etiopia ma anche nel mostrare agli italiani il “consenso” totalitario della nazione all’avventura coloniale⁸. Furono infatti riprese e inserite nei cinegiornali numerose manifestazioni contro le “inique sanzioni” della Società delle Nazioni e i “riti della fede”, ossia le cerimonie pubbliche in cui gli italiani (donne e uomini) donavano alla patria l’oro delle fedi nuziali (ad esempio: *Manifestazione fascista di protesta a Roma contro i sanzionisti*, Giornale Luce, 20 novembre 1935, codice filmato: B078507; *Il rito della Fede a Milano e Forlì*, Giornale Luce, 24 dicembre 1935, codice filmato:B080506) e, in particolare, le adunate a Roma del 5 e del 9 maggio 1936 per annunciare la vittoria e la proclamazione dell’Impero (codice filmato:D049101). In quelle adunate “oceaniche” si esprimeva il legame emotivo (non razionale) che univa gli italiani alla persona del duce e alle sue “decisioni irrevocabili” nell’illusione di conquiste coloniali definitive e di una Italia grande potenza sulla scena internazionale (spetterà poi alla Seconda guerra mondiale riportare gli italiani alla dura realtà).

7 Cfr. Caprotti Federico, *op.cit.*

8 Cfr. Mancosu Gianmarco (2022), *La “macchina imperfetta” del consenso coloniale fascista*, in [giornale di storia.net](http://giornale.di.storia.net).

CONTRIBUTI

3. La “missione civilizzatrice”

Le realizzazioni del regime fascista in Etiopia, nei quattro anni dalla proclamazione dell'Impero (9 maggio 1936) all'entrata dell'Italia nella Seconda guerra mondiale (10 giugno 1940), venivano mostrate periodicamente agli italiani nei cinegiornali dell'Istituto Luce. I filmati, le cui immagini erano accompagnate da commenti trionfalistici, riprendevano: la costruzione di strade in un territorio geograficamente difficile per la sua estensione e orografia, sprovvisto di una adeguata rete di vie di comunicazione (*Le arterie fondamentali dell'Africa*, Giornale Luce, 14 aprile 1937, *codice filmato:B107508*; *Lavori per la viabilità*, Giornale Luce, 21 giugno 1939, *codice filmato:B153201*); gli interventi per potenziare un'agricoltura primordiale, di pura sussistenza, dotandola di nuovi strumenti e tecniche di coltivazione (*L'attività agricola nei villaggi nei pressi di Dire Daua*, Giornale Luce, 9 febbraio 1938, *codice filmato:B125108*; *Il potenziamento agricolo delle terre in Africa da parte degli italiani*, Giornale Luce, 21 settembre 1938, *codice filmato:B137608*); la “fondazione” di una nuova Addis Abeba, elevata al rango di capitale dell'Africa Orientale Italiana (*Opere del regime fascista ad Addis Abeba*, Giornale Luce, 4 novembre 1936, *codice filmato:B098308*; *Il Viceré Graziani posa la prima pietra della casa del fascio ed inaugura il nuovo campo sportivo di Addis Abeba*, Giornale Luce, 9 dicembre 1936, *codice filmato:B100508*; *Sorge la nuova Addis Abeba voluta dal Duce. Lavori e cantieri nella città*, Giornale Luce, 27 dicembre 1939, *codice filmato:B164504*).

L'assistenza sanitaria come pure l'istruzione-inquadramento degli etiopi erano temi ricorrenti nei cinegiornali a dimostrazione di una “missione civilizzatrice” dell'Italia fascista che non voleva limitarsi alle sole opere pubbliche (*L'assistenza sanitaria italiana agli indigeni*, Giornale Luce, 20 maggio 1936, *codice filmato:B088808*; *L'opera assistenziale dell'Italia per l'infanzia di Addis Abeba*, Giornale Luce, 14 ottobre 1936, *codice filmato:B097109*; *Il corso di formazione di 26 giovani dell'Harar*, Giornale Luce, 31 maggio 1939, *codice filmato:B152301*).

Nei cinegiornali nessun riferimento alla resistenza degli etiopi (l'Italia non controllava l'intera Etiopia ma solo i principali centri abitati) e alla violenta repressione delle forze di occupazione italiane; repressione che raggiunse il suo apice nel 1937 con la strage di civili ad Addis Abeba, in seguito all'attentato al viceré Rodolfo Graziani (19-21 febbraio), e con il massacro dei cristiani appartenenti alla chiesa copta nel centro monastico di Debre Libanòs (20-29 maggio)⁹.

Nel 1939 (IV anno dell'Impero), l'Istituto Luce realizzò un documentario propagandistico sulla conquista dell'Etiopia, sulle opere degli italiani nella nuova colonia e in particolare ad Addis Abeba (*Opere compiute nell'anno XVII E.F. IV° dell'Impero. La fondazione della nuova Addis Abeba*, *codice filmato:D064901*). Il documentario, che riproponeva immagini in parte già utilizzate nei cinegiornali, celebrava, con un montaggio e un commento caratterizzati da un forte razzismo, la politica coloniale dell'Italia fascista, portatrice della “civiltà

9 Cfr. Campbell Ian (2018), *Il massacro di Addis Abeba*, Milano, Rizzoli; Borruso Paolo (2020), *Debre Libanos 1937. Il più grave crimine di guerra dell'Italia*, Bari-Roma, Editori Laterza.

CONTRIBUTI

di Roma” a un popolo primitivo “*abbruttito dalla miseria e dalla schiavitù*”. Il documentario si soffermava, in particolare, sulla “bonifica radicale” di Addis Abeba, mostrando l’incendio dei tucul di paglia, l’abbattimento delle costruzioni fatiscenti degli indigeni, e la costruzione di nuovi quartieri con case in muratura, seguendo le direttive di un piano urbanistico “segregazionista” che prevedeva la creazione di zone residenziali di pregio riservate ai bianchi nettamente separate da quelle marginali destinate agli etiopi¹⁰.

Nei cinegiornali successivi all’entrata dell’Italia nella Seconda guerra mondiale, la “missione civilizzatrice” lasciava il posto agli eventi bellici in Africa Orientale, sempre narrati con un prevalente taglio propagandistico che nascondeva l’inferiorità in uomini e mezzi delle truppe italiane e di quelle coloniali nello scontro impari con l’esercito inglese (*Con le nostre truppe in A.O.: sulla frontiera Sudanese*, Giornale Luce, 19 settembre 1940, *codice filmato:C007606*; *Oltre i confini del Kenia con i nostri dubat*, Giornale Luce, 2 dicembre 1940, *codice filmato:C009705*; *Con le nostre truppe nelle linee avanzate del Kenia*, Giornale Luce, 3 gennaio 1941, *codice filmato:C010608*).

La perdita delle colonie dell’Africa Orientale nel corso del 1941, in seguito all’occupazione da parte delle truppe inglesi, veniva presentata, nel Cinegiornale Luce del 16 maggio 1942, come un fatto temporaneo in attesa di un ritorno dell’Impero (filmato intitolato: *Ritorniamo. Il ritorno del velivolo che ha recato, un messaggio agli italiani dell’Africa Orientale* *codice filmato:C024702*). La tragica situazione delle famiglie italiane costrette a lasciare le colonie (dopo tante promesse) veniva invece nascosta nel Cinegiornale Luce del 10 luglio 1942 sotto le apparenze di una accoglienza festosa (non spontanea ma organizzata dal regime fascista) al loro ritorno in patria via nave (filmato intitolato: *Rimpatrio dall’Africa Orientale Italiana*, *codice filmato:C026106*).

4. I cinegiornali Luce online

Il sito web dell’*Archivio storico dell’Istituto Luce* permette di accedere ai cinegiornali prodotti in Italia dal 1927 al 1965: *Giornale Luce* (1927-1945) e *Settimana Incom* (1946-1965). La sezione cinematografia dell’archivio suddivide i cinegiornali dell’Istituto per anni di produzione: *Cinegiornale Luce A (1927-1932)*; *Cinegiornale Luce B (1931- 1940)*; *Cinegiornale Luce C (1940-1945)*. I filmati sulla conquista dell’Etiopia (guerra e colonizzazione) fanno parte dei cinegiornali del gruppo B.

I cinegiornali Luce sono fonti importanti per la storia coloniale dell’Italia fascista. La loro presenza sul web è, allo stesso tempo, un’opportunità e un rischio. Un’opportunità, perché tutti possono vedere le immagini della propaganda fascista sulla così detta “missione civilizzatrice” dell’Italia in Etiopia; un rischio, perché, in assenza di una “lettura critica”, quelle immagini ripropongono oggi (non solo come canone interpretativo del passato) l’ideologia imperialista e razzista di cui erano espressione.

10 Cfr. la voce *Piano regolatore di Addis Abeba del 1938*, in it.wikipedia.org.

CONTRIBUTI

La storiografia del colonialismo italiano, approfondendo il ruolo delle immagini nella costruzione e nella persistenza delle retoriche coloniali (si pensi al mito autoassolutorio degli “italiani brava gente”)¹¹, offre ai docenti gli strumenti per usare criticamente le fonti iconografiche, sia in una forma laboratoriale curricolare, sia all’interno di progetti speciali¹². E ai docenti di storia si rivolge questo articolo proponendo una selezione-contestualizzazione dei filmati sulla conquista dell’Etiopia dei cinegiornali dell’Istituto Luce, scelti tra quelli più rappresentativi.

Tutti i link sono stati verificati in data 16 ottobre 2025.

11 Cfr. Deplano Valeria e Pes Alessandro (a cura di) (2014), *Quel che resta dell’Impero. La cultura coloniale degli italiani*, cit.; Filippi Francesco (2021), *Noi però gli abbiamo fatto le strade*, Torino, Bollati Boringhieri; Falcucci Beatrice, Mancosu Gianmarco (2022), *Impero filmato, impero esibito. La cineteca del Museo Coloniale di Roma (1923-1951)*, in “Italia contemporanea”, n. 299, pp. 197-224; Manera Enrico (2023), *Per un racconto pubblico del colonialismo italiano in Etiopia. “Scenografie coloniali” a Torino*, in “Novecento.org”, n. 19.

12 Sull’uso didattico delle fonti iconografiche dell’Archivio storico Luce: Cacciani Patrizia (2019), *La propaganda fascista attraverso le immagini e i filmati dell’Archivio storico Luce, un’esperienza didattica di Elisabetta Balducelli*, in luceperladidattica.com. Un interessante esempio di laboratorio che si avvale della metodologia didattica sviluppata da Antonio Brusa: Cecalupo Marco (2025), *La camera oscura del fascismo. Laboratorio con le fonti iconografiche*, in “Il Bollettino di Clio”, nuova serie, n. 23, pp. 158-167.

CONTRIBUTI

DALL'INTERCULTURA ALL'EDUCAZIONE DECOLONIALE: UNA TRAS-FORMAZIONE POSSIBILE

Giuseppe Burgio

Università "Kore" di Enna

Keywords: *colonialità, decolonialità, intercultura, multiculturalismo, postcoloniale*

Abstract

L'articolo analizza la gestione educativa delle differenze etnoculturali, criticando i modelli tradizionali e proponendo, invece, un approccio postcoloniale. Tale approccio analizza come la storia coloniale (spesso rimossa) e la costruzione della "bianchezza" strutturino ancora le relazioni tra le culture e i popoli. La creatività culturale, caratteristica della nostra società multiculturale, mina poi alle basi una concezione statica delle culture. L'obiettivo educativo non deve allora essere l'intercultura, ma la decolonizzazione: lo smantellamento della colonialità del potere, del sapere e dell'essere.

1. Introduzione

Da sempre, le società sono attraversate da una grande ricchezza di differenze che oggi, al senso comune, appaiono addirittura in crescita: differenze etnoculturali, di reddito, religiose, di genere, di orientamento sessuale, d'età, di status sociale, ecc. Analizzare l'interazione tra le differenze non è quindi solo una necessità pratica o un oggetto di mero interesse accademico, piuttosto costituisce *"il problema che la nostra epoca ha da pensare"* (Irigaray L. 1985, p. 11). Il presente scritto si concentra sulla differenza etnoculturale, pur tematizzandola con un approccio intersezionale (Arfini E. A. G. 2024), e sulla sua trattazione in ambito educativo (Burgio G. 2022).

Il dibattito pedagogico ha attraversato diverse fasi nel tentativo di concettualizzare il rapporto tra il "noi" autoctono e l'"altro" straniero, generando modelli teorici che si sono susseguiti, dal punto di vista logico e cronologico. Possiamo provare a riassumere in tre fasi, tagliandone con l'accetta sfumature e intersezioni, i differenti progetti educativi di acculturazione dello straniero:

1. l'assimilazionismo: il primo approccio scolastico-educativo intendeva superare il presunto "difetto" dello straniero (il suo non essere italiano), lavorando affinché questi adottasse – nel più breve tempo possibile e in maniera completa – i modelli culturali del paese di destinazione (Burgio G. 2015a). Questo modello, di fatto, mirava a "sciogliere" la differenza dell'altro nella maggioranza autoctona. Quando ciò (per vari motivi) non poteva accadere, nascevano processi di separazione, marginalizzazione e segregazione, come nel caso degli "zingari", percepiti ancora oggi come stranieri sebbene siano attestati in Italia almeno dal Quattrocento (Burgio G. 2015b);

CONTRIBUTI

2. il multiculturalismo: successivo e teoricamente più maturo è stato questo modello che, pur riconoscendo la pluralità delle culture e detronizzando (grazie a una nuova visione basata sul relativismo) l'Occidente dalla sua centralità nell'orizzonte simbolico (grazie a una nuova accezione antropologica del termine *cultura*, non gerarchica, ma plurale) appare aver fallito nell'analisi delle relazioni e degli scambi tra le culture, viste come monoliti giustapposti. Tale modello ha prodotto differenti disegni, da quello francese, che leggeva le/i migranti solo in termini d'identità politica (il popolo era inteso nel senso del *demos* dell'antica Grecia), a quello anglosassone che descriveva invece le/i migranti come identità etnoculturale (basandosi quindi sul concetto di popolo inteso come *ethnos*). Tuttavia, in entrambi i casi, pur riconoscendo l'importanza delle culture d'origine nel processo d'integrazione (Burgio G. 2016), il multiculturalismo è riuscito a promuovere solo un'integrazione blanda, spesso un'integrazione subalterna (Ambrosini M., Panichella N. 2025). Il suo limite è cioè stato quello di "fotografare" l'esistente senza un progetto trasformativo, riducendo spesso le differenze a elementi esotici, spesso museificandole, e ignorando le asimmetrie di potere che sempre strutturano ogni contatto tra "noi" e "loro";
3. l'intercultura: questo successivo modello ha rappresentato un significativo progresso teorico, ponendo in primo piano il problema della relazione e del dialogo *tra* le culture (come indica il prefisso *inter-*). L'intercultura, così, "*rimanda [...] più a un progetto che a una semplice attestazione di fatto: presuppone cioè l'idea (e l'impegno) a ricercare forme, strumenti, occasioni per sviluppare un confronto e un dialogo costruttivo e creativo*" (Pinto Minerva F. 2002, p. 13). In questo modello diventano quindi centrali i processi di meticciamento culturale, creolizzazione linguistica e sincretismo religioso, complessificando in questo modo il concetto di cultura.

Tuttavia, anche quest'ultimo approccio si è ormai rivelato insufficiente. L'intercultura, nella sua applicazione pratica, tende infatti ad attuare un riduzionismo culturalista, ignorando la politicità del contatto tra le culture e le sue implicazioni in termini economici e di diritti, riducendosi così spesso a un'ottimistica esortazione (Burgio G. 2022). Soprattutto, l'intercultura rimane un sapere occidentale, prodotto da benintenzionati studiosi perlopiù bianchi, borghesi, pienamente scolarizzati e senza alcuna esperienza personale di migrazione (come chi scrive, ad esempio), con la conseguenza di un coinvolgimento nullo dei migranti stessi nell'elaborazione teorica che inciderà sulle loro vite più che in quelle degli autoctoni (Burgio G., Vaccaro L. 2023).

La sfida, dunque, appare oggi confrontarsi con il non-detto che sottostà implicitamente a tutti questi modelli, cioè con la (molto poco riflettuta, dal punto di vista sociale e culturale) storia coloniale italiana ed europea che non può non condizionare fortemente i rapporti tra "noi" e "loro" anche oggi, disegnando una comune, persistente condizione postcoloniale.

CONTRIBUTI

2. La condizione post(-)coloniale

Tale condizione presenta una duplice accezione. La prima, che definiamo post-coloniale (col trattino), implica un recupero del percorso storico fondativo della nostra attuale identità italiana ed europea. Questo processo è spesso oscurato da una rimozione culturale del passato colonialista, un fenomeno particolarmente accentuato nel contesto italiano (Ponzanesi S. 2014, pp. 48-49). Questa mancata consapevolezza è favorita dal fatto che i flussi migratori attuali non provengono prevalentemente dalle ex colonie italiane, configurando una “*post-colonialità indiretta*” (Ivi p. 64) che rende meno evidenti i nessi tra il colonialismo storico e le migrazioni contemporanee. L'adozione del termine post-coloniale mira quindi a denunciare “*la complicità dell'Italia nella storia del colonialismo e del capitalismo a livello mondiale, nonché il ruolo dell'Italia nell'ambito della globalizzazione attuale*” (Clò C. 2014, p. 251). La condizione post-coloniale si manifesta sia nella persistenza (tranquillamente accettata) di una toponomastica e di monumenti celebrativi del passato coloniale (Lombardi-Diop C., Romeo C. 2014, p. 11), sia nella perpetuazione di relazioni con migranti e postmigranti che sono in continuità con le dinamiche coloniali di sfruttamento, razzismo e negazione dei diritti.

Accanto a questa prima, c'è una seconda accezione: la condizione postcoloniale (senza trattino), che definisce un contesto in cui tutti i soggetti, ex colonizzatori ed ex colonizzati, sono implicati in dinamiche di sfruttamento e discriminazione intersezionale che superano la tradizionale dicotomia tra la metropoli (l'origine dell'avventura coloniale) e la colonia, riproducendosi all'interno stesso del territorio metropolitano europeo (Muraca M. 2017). Il lavoro migrante, infatti, accentua la visibilità dei processi neoliberisti di precarizzazione che investono la totalità dei lavoratori (Mezzadra S., Ricciardi M. 2013, p. 22; cfr. Mezzadra S. 2020). Il superamento del binarismo colonizzatore/colonizzato è, infatti, un tratto importante, dato che “*ogni volta che ragioniamo in termini di binomio [...] ragioniamo in termini occidentali, moderni e, di conseguenza, coloniali*” (Borghi L. 2020, p. 53).

La contrapposizione storica tra la metropoli europea (territorio dei colonizzatori e dello sfruttamento agito) e la colonia (territorio dei colonizzati sfruttati) appare teoricamente collassata. Ciò avviene sia perché i popoli colonizzati ora vivono (e vengono sfruttati) all'interno della vecchia metropoli, sia perché tale dinamica si iscrive in continuità con un'esperienza coloniale che è ora culturalmente interiorizzata e socialmente diffusa anche ai danni dei cittadini della metropoli. La relazione di sfruttamento coloniale, cioè, opprime oggi tanto gli ex colonizzati quanto i discendenti dei colonizzatori, strutturando relazioni trasversali di lavoro neoservile e di accumulazione per espropriazione (Harvey D. 2011; 2012).

In sintesi, la lente post-coloniale è funzionale alla rilettura del passato colonialista e alla comprensione della sua pesante eredità. L'ottica postcoloniale (senza trattino) serve invece a comprendere i dispositivi di sfruttamento economico e assoggettamento simbolico che colpiscono, sebbene in posizioni diverse e asimmetriche, sia i soggetti metropolitani sia quelli coloniali. Esiste tuttavia una forte embricatura tra le due accezioni (Borghi R. 2020,

CONTRIBUTI

p. 219), che le rende distinguibili solo sul piano teorico, tanto che qui si intende ora rivolgersi a entrambe col termine senza trattino.

3. La “razza” e la “bianchezza”

Sebbene “razza” sia un significante fluttuante e storicamente instabile (Petrovich Njegosh T. 2015, p. 219), il razzismo italiano contemporaneo è una realtà tangibile, con molteplici matrici: antisemita, islamobofica, antimeridionale, antizigana, neocoloniale, ecc. (Perilli V. 2015, p. 145). La “razza” – benché, com’è noto, non costituisca una categoria valida dal punto di vista scientifico – produce però effetti giuridici, politici, sociali ed economici empiricamente rilevabili, responsabili dello sfruttamento e della morte di molti: *“la razza è una categoria sociale di esclusione e di assassinio”* (Guillaumin C. 2020, p. 221). Tale categoria è quindi centrale nel discorso postcoloniale. Il razzismo, infatti, non è effetto di un errore cognitivo, della mancanza di raffinatezza intellettuale; piuttosto giustifica, naturalizza e occulta forme di sfruttamento, esprimendo la necessità dei bianchi di preservare i propri privilegi.

Adottare una postura postcoloniale implica allora il recupero del razzismo come categoria di analisi critica e l’adozione di un approccio materialista che eviti i rischi del culturalismo radicale, dato che *“l’attenzione per le rappresentazioni ha fatto perdere di vista la materialità della produzione del sapere, del potere e delle vite delle persone”* (Borghi R. 2020, p. 65). Una pedagogia postcoloniale (cfr. Zoletto D. 2015; 2019), di conseguenza, deve dispiegarsi *“attraverso un’educazione non razzista (libera anche dalle logiche del pregiudizio e dell’etnocentrismo) e attraverso un’educazione antirazzista in senso stretto”* (Vaccarelli A. 2018, p. 173). Un’educazione che, al contempo, riconosca anche nell’oppressore, nel soggetto del razzismo postcoloniale, una vittima: di paure sociali, retaggi culturali non elaborati e frustrazioni che alimentano la ricerca di capri espiatori. Il tema del razzismo si lega quindi anche a quello dell’*italianità*.

Una sfida interpretativa avanzata dall’approccio postcoloniale concerne il legame tra l’impresa coloniale italiana e il massiccio fenomeno migratorio che, nel secolo tra il 1870 e il 1970, portò circa 30 milioni di italiani a disperdersi nei cinque continenti (Fiorucci M. 2020, p. 69). Durante questa prolungata emigrazione, gli italiani furono vittime del razzismo e delle violenze a esso correlate (Welch R. N. 2014, p. 83). Com’è noto, infatti, gli emigranti italiani non sempre venivano considerati “bianchi”. Il loro sfruttamento lavorativo, ad esempio nel contesto statunitense, era supportato dalla negazione della loro *whiteness*, uno status che dovettero faticosamente (ri)costruire (Amideo E. 2021, p. 13; Guglielmo J., Salerno S. 2006). Sebbene le caratteristiche cromatiche della popolazione italiana non possano essersi modificate in un secolo, tra il XIX e il XX secolo gli italiani non erano sempre percepiti come “bianchi”, specialmente se meridionali. Nello stesso periodo, tuttavia, la retorica politica nazionale utilizzava il colore della pelle per marcare simbolicamente la contrapposizione tra gli italiani e i popoli sottomessi nelle colonie africane. Tale dinamica storica dimostra che “bianco” non indica un colore, bensì una costruzione socioculturale:

CONTRIBUTI

un sistema di privilegi e l'esito di pratiche di alterizzazione finalizzate allo sfruttamento e alla marginalizzazione (Lorenzini S., Cardellini M. 2018; Milani L. 2020). L'emigrazione italiana e la colonizzazione dell'Africa devono essere allora analizzate insieme. Non a caso, il governo Crispi definiva *colonie* sia gli insediamenti degli emigranti all'estero sia i possedimenti in Africa orientale (Welch R. N. 2014, p. 77).

In questo complesso meccanismo, la posta in gioco era la costruzione della *whiteness* italiana (dalla quale dipendeva anche la condizione esistenziale dei connazionali emigrati) che fu costruita nell'intersezione tra l'emigrazione di massa, il colonialismo (liberale prima, fascista poi) e la questione meridionale (Conelli C. 2014; Welch R. N. 2014).

Al colonialismo esterno si affiancava, infatti, un colonialismo interno rivolto al Mezzogiorno (Panico C. 2018) che, come ogni colonialismo, era fondato sul razzismo. Si può quindi interpretare la vicenda del Mezzogiorno come un processo coloniale, che include l'annessione del regno borbonico, la repressione del "brigantaggio" e la dura condizione dei "terroni" emigrati al Nord. Si stima che circa 20 milioni di italiani si siano spostati dal Sud al Nord tra il 1860 e il 1970 (Pugliese E. 2002), e tale processo prosegue tuttora attraverso un'emigrazione meridionale mai interrotta (Fiorucci M. 2020, p. 17; Pugliese E. 2018). Queste considerazioni confermano l'ingannevolezza di una netta contrapposizione tra nazioni colonizzatrici e popoli colonizzati.

La continuità e la contiguità tra colonizzazioni (interne e internazionali) ed emigrazioni appartengono alla storia italiana ben prima delle aggressioni in Africa e degli attuali flussi immigratori. Avendo rimosso questa memoria storica (l'emigrazione, la nostra passata "non-bianchezza", il doppio colonialismo), l'identità italiana ha oggi una sua normatività – fondata esplicitamente sulla "razza" durante il fascismo – che agisce in modo implicito e invisibile (Lombardi-Diop C. 2014, p. 168).

L'analisi di questi legami rivela l'identità italiana come una costruzione, esito di pratiche discorsive e materiali transnazionali. L'italianità – lungi dall'essere una questione di sangue – appare cioè il frutto di dinamiche storiche che le recenti immigrazioni si limitano a evidenziare. Questa prospettiva sfida radicalmente l'impostazione interculturale, tradizionalmente focalizzata sulla relazione *tra* culture, intese come coese, omogenee e viste in una prospettiva che tende all'essentialismo.

4. La creatività culturale

Come sottolineato da Hannerz (2001, p. 10), la *cultura* non è un'entità tangibile né omogeneamente distribuita, come attesta la diversità di esperienze e attitudini tra i membri di una stessa comunità. Ogni individuo rinegozia costantemente il proprio legame con la cultura d'origine in base ai processi di apprendimento (di tipo formale, non formale, informale), all'ambiente e alle caratteristiche individuali (Fiorucci M. 2020, p. 40). Inoltre, come indica Adriano Favole (Favole A. 2012c, p. 70), soggetti di società diverse si appropriano reciprocamente di idee e pratiche che, sebbene apparentemente simili, "*si trasformano a ogni successivo passaggio e adozione*". Questo processo genera incessantemente

CONTRIBUTI

nuove identificazioni individuali e collettive, composte di linguaggi, azioni, rappresentazioni e narrative. E tale dinamica è esacerbata nella nostra condizione postcoloniale, caratterizzata da un'incessante creatività culturale. Si assiste quindi a processi simultanei di frammentazione e integrazione identitaria, che creano gruppi nuovi e mobili. L'eterogeneità sociale non è più definita solo dagli stranieri, ma da gruppi subculturali o contro-culturali in continua differenziazione. La stessa cultura italiana è talmente pluralizzata che, ad esempio, la distanza culturale tra un anziano contadino di Canicattì e un tunisino (che abbia la stessa età e lo stesso lavoro) può risultare minore di quella che lo separa dalla giovane lesbica transfemminista milanese. Ciononostante, l'attenzione prevalente rimane erroneamente focalizzata sul piano inter-culturale, trascurando quello intra-culturale. Si assiste invece oggi al superamento di una concezione della realtà culturale come omogenea e delimitata da confini esterni, a favore di una realtà definita da margini interni fluidi. Gli "stranieri" non sono più esterni, ma "tra noi" (come soggetti diasporici e transnazionali) e "dentro il Noi" (come gruppi sub- e contro-culturali). E la creatività culturale che ne deriva disegna una continua produzione identitaria intersoggettiva e intergrupuale, sebbene sempre inscritta entro campi di potere (economici, sociali, culturali). Tale ribollente creatività complessifica la tradizionale opposizione noi/altri (Favole A. 2012b, pp. 12-14) e, di conseguenza, la contrapposizione tra (ex) colonizzatori ed (ex) colonizzati. Se l'ipotesi di un'accelerata creatività culturale è plausibile, emerge una nuova sfida educativa: "*inventare, costruire, dare vita a forme sociali e culturali nuove, inedite*", anche in contesti asimmetrici e coloniali (Favole A. 2012a, p. 63). L'ottica postcoloniale impone insomma il superamento della tesi di una occidentalizzazione omogeneizzante, per riconoscere il presente globale come "*incessante incubatore di differenze*" (Mezzadra S. 2008, pp. 34-35). Tale realtà ha delle conseguenze politiche ed educative.

Poiché la legittimità democratica di un paese dipende dal grado di inclusione nei processi deliberativi dei diretti interessati, l'impostazione interculturale (in quanto occidentale) esprime un deficit democratico. Il superamento dell'eredità coloniale avverrà solo quando le minoranze conquisteranno la possibilità di prendere la parola in materia di educazione e di politiche sociali. La presa di parola pubblica possiede infatti una tensione emancipativa (Foucault M. 1996; 2016; 2017) fondamentale per la costruzione di una società coesa e inclusiva. La sua assenza inficia la connotazione interculturale della democrazia e la democraticità della ricerca interculturale. L'approccio postcoloniale, che assume come punto di partenza la rottura storica delle lotte di decolonizzazione, combina invece la critica alla riproduzione del colonialismo con l'enfasi sull'*agency* degli ex colonizzati (Mezzadra S. 2020, p. 26). Accettare questo piano implica riconoscere la qualità costitutivamente conflittuale del rapporto interculturale e, di conseguenza, la necessità di composizione delle istanze di tutti.

CONTRIBUTI

5. Educare e/è decolonizzare

Il colonialismo è stato (ed è) anche una relazione di egemonia culturale, che struttura le coscienze, creando soggettività differenti. La prospettiva teorica della *decolonialità* (Borghi R. 2020) “*non fa riferimento alla decolonizzazione dal colonialismo: fa riferimento alla colonialità. E non riguarda un periodo passato ma ha la forma del presente*” (Ivi p. 36). Se il colonialismo storico si è formalmente concluso con le lotte per la decolonizzazione, la colonialità è ancora attiva. Ed è proprio questa colonialità che – in tre ambiti interdipendenti – la pedagogia decoloniale si prefigge di smantellare:

1. la colonialità del potere: il meccanismo che ha imposto la “razza” come principio fondamentale per la classificazione e la gerarchizzazione sociale globale, legittimando l’attuale sfruttamento postcoloniale (Quijano A. 2014);
2. la colonialità del sapere: l’imposizione dell’eurocentrismo come unica prospettiva epistemologica valida, con la conseguenza dell’epistemicidio dei saperi subalterni e della negazione della possibilità di un dialogo interculturale paritario (de Sousa Santos B. 2009; Lander E. 2000; Paolozzi M.F. 2023);
3. la colonialità dell’essere: la negazione della piena umanità degli individui non-bianchi, costretti a vivere come esseri “difettosi” (Maldonado-Torres N. 2018).

Ancora oggi infatti, in maniera più o meno esplicita, agisce una strutturazione coloniale che “*è europea, capitalistica, militare, bianca, cristiana, patriarcale, eterosessuale e ha nello Stato-nazione il suo centro operativo*” (Borghi R. 2020, p. 86). Ed essa non può non essere pervasiva anche nel campo culturale, persino nel sapere critico e nel pensiero radicale.

All’interno di questo panorama, gli ex colonizzatori sono soggetti a una forma di condizionamento che li induce a ritenere naturale il proprio dominio sugli ex colonizzati. La lunga, mai elaborata, storia di colonialismo che gli europei hanno ereditato produce “*non solo la loro convinzione che il resto del mondo possa essere compreso attraverso le loro coordinate mentali, ma anche la presunzione che esso debba interpretare la realtà secondo quelle stesse coordinate*” (Amideo E. 2021, pp. 11-12). Contemporaneamente, la nostra condizione postcoloniale implica anche la paura – non sempre consapevole – di poter perdere quel potere, il rischio minaccioso che l’ex colonizzato voglia cioè essere riconosciuto come soggetto (Ivi p. 17).

In questo inquadramento sono però inevitabilmente presi anche gli immigrati che possono avere interiorizzato un’asimmetria ammirata e servile nei riguardi degli europei. Già Fanon, infatti, sottolineava

le storie di Tarzan, di esploratori di dodici anni, di Topolino e tutti i giornali illustrati [...] sono [...] scritti da Bianchi, destinati a piccoli Bianchi. Ora il dramma si situa qui. Nelle Antille, e [...] nelle altre colonie questi stessi giornali sono divorati dai giovani indigeni. E il Lupo, il Diavolo, il Genio Cattivo, il Male, il Selvaggio sono sempre rappresentati da un negro o da un Indiano, e poiché c’è sempre identificazione con il vincitore, il piccolo negro si fa esploratore, avventuriero, missionario “che rischia di essere mangiato dai cattivi negri” così come il piccolo Bianco. (Fanon F. 2015, p. 139)

CONTRIBUTI

La colonialità interiorizzata può portare gli ex colonizzati a pensare con la testa dei colonizzatori o, al contrario, a sviluppare un orizzonte mentale di “*critica dipendente*”, di “*vincolante insubordinazione*” (Sennett R. 2006, p. 27).

Questa relazione egemonica assoggetta insomma tanto i discendenti dei colonialisti quanto quelli dei colonizzati, all’interno di uno schema epistemico che induce forme di rappresentazione dei secondi funzionali all’esercizio del dominio da parte dei primi. Tale schema continua a riprodursi in maniera inesausta attraverso rappresentazioni e pratiche quotidiane che – anche all’interno dei contesti formativi – creano una gerarchia di valore tra identità etnoculturali, che andrebbe contrastata con forme educative di decolonizzazione delle nostre menti (Vaccarelli A. 2018, p. 174; Anolli L. 2010). Decolonizzare le nostre menti significa smontare l’apparato di rappresentazioni coloniali e rendersi conto come il colonialismo costituisca un elemento essenziale dell’organizzazione del mondo contemporaneo (Borghi R. 2020, p. 222).

Riferimenti bibliografici

Ambrosini Maurizio, Panichella Nazareno (2015), *L’integrazione subalterna persiste: sfide e tendenze del modello italiano di inclusione degli immigrati nel mercato del lavoro*, in “Mondi Migranti”, n. 1, pp 117-142.

Amideo Emilio (2021), *Il corpo dell’altro. Articolazioni queer della maschilità nera in diaspora*, Pisa, ETS.

Anolli Luca (2010), *La mente multiculturale*, Roma-Bari, Laterza.

Arfini Elia A. G. (2024), *Che cos’è l’intersezionalità*, Roma, Carocci.

Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica del sistema-mondo*, Milano, Meltemi.

Burgio Giuseppe (2015a), *Sul travaglio dell’intercultura. Manifesto per una pedagogia postcoloniale*, in “Studi sulla formazione”, n. 2, pp. 103-124.

Burgio Giuseppe (2015b), *Tra noi e i rom. Identità, conflitti, intercultura*, Milano, FrancoAngeli.

Burgio Giuseppe (2016), *When Interculturality faces a Diaspora. The Transnational Tamil Identity*, in “Encyclopaideia”, vol. XX, n. 44, pp. 106-128.

Burgio Giuseppe (2022), *Pedagogia postcoloniale. Prospettive radicali per l’intercultura*, Milano, FrancoAngeli.

Burgio Giuseppe, Vaccaro Lavinia (2023), *Oltre l’intercultura. Prospettive postcoloniali, decoloniali e trasformativa*, in “Quaderni d’intercultura”, a. XV, pp. 47-57.

Clò Clarissa (2014), *Hip pop all’italiana. L’immaginazione postcoloniale delle seconde generazioni*, in Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (a cura di), *L’Italia postcoloniale*, Firenze, Le Monnier.

Conelli Carmine (2014), *Razza, colonialità, nazione. Il progetto coloniale italiano tra Mezzogiorno e Africa*, in Deplano Valeria, Pes Alessandro (a cura di), *Quel che resta dell’impero. La cultura coloniale degli italiani*, Milano, Mimesis.

CONTRIBUTI

- de Sousa Santos Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Città del Messico, CLACSO.
- Fanon Frantz (2015), *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Pisa, ETS (ed. or. 1952).
- Favole Adriano (2012a). *Creatività culturale*, in Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.
- Bideau Florence (2012b). *Cultura, creatività, potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna*, Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.
- Bideau Florence (2012c), *Cultura condivisa*, in Saillant Francine, Kilani Mondher, Graezer Bideau Florence (a cura di), *Per un'antropologia non egemonica. Il Manifesto di Losanna*, Milano, Elèuthera.
- Fiorucci Massimiliano (2020), *Educazione, formazione e pedagogia in prospettiva interculturale*, Milano, FrancoAngeli.
- Foucault Michel (1996). *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli (ed. or. 1985).
- Foucault Michel (2016), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault Michel (2017), *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Milano, Feltrinelli.
- Guglielmo Jennifer, Salerno Salvatore (2006) (a cura di), *Gli italiani sono bianchi? Come l'America ha costruito la razza*, Milano, Il Saggiatore.
- Guillaumin Colette (2020), *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Verona, Ombre corte (ed. or. 1992).
- Hannerz Ulf (2001), *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1996).
- Harvey David (2011), *L'enigma del capitale. E il prezzo della sua sopravvivenza*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2010).
- Harvey David (2012). *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*, Verona, Ombre corte (ed. or. 2012).
- Irigaray L. (1985), *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1984).
- Lander Edgardo (2000) (ed.), *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, Buenos Aires, CLACSO.
- Lombardi-Diop Cristina (2014), *Postcoloniale/postrazziale. Riflessioni sulla bianchezza degli italiani*, in Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Firenze, Le Monnier.
- Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (2014), *Il postcoloniale italiano. Costruzione di un paradigma*, in Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (a cura di), *L'Italia postcoloniale*, Firenze, Le Monnier.
- Lorenzini Stefania, Cardellini Margherita (2018) (a cura di), *Discriminazioni tra genere e colore. Un'analisi critica per l'impegno interculturale e antirazzista*, Milano, FrancoAngeli.
- Maldonado-Torres Nelson (2018), *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, in Santory Jorge Anayra, Quintero Rivera Mareia (a cura di), *Antología del pensamiento crítico puertorriqueño contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO.

CONTRIBUTI

- Mezzadra Sandro (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre corte.
- Mezzadra Sandro (2020), *Challenging Borders. The Legacy of Postcolonial Critique in the Present Conjuncture*, in “Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho”, vol. 7, n. 2, pp. 21-44.
- Mezzadra Sandro, Ricciardi Maurizio (2013), *Introduzione*, in Mezzadra Sandro, Ricciardi Maurizio (a cura di), *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, Verona, Ombre corte.
- Milani Marta (2020), *Deconstructing white privilege through intercultural education*, in “Pedagogia Oggi”, vol. 18, n. 1, pp. 225-237.
- Muraca Mariateresa (2017), *Decoloniale: proposte politico-pedagogiche*, in Fiorucci Massimiliano, Pinto Minerva Franca, Portera Agostino (a cura di), *Gli alfabeti dell’intercultura*, Pisa, ETS.
- Panico Carla (2018), *I dannati della terra rossa: “realtà proteiforme” e colonialismo interno nel caso del lavoro agricolo migrante nel Sud Italia*, in “Theomai”, n. 38, pp. 9-24.
- Paolozzi Maria Federica (2023), *Epistemologia delle conseguenze e pedagogia interculturale nella prospettiva postcoloniale di Boaventura de Sousa Santos*, in “Educazione Interculturale”, vol. 21, n. 2, pp. 9-19.
- Perilli Vincenza (2015), *Relazioni pericolose. Asimmetrie dell’interrelazione tra ‘razza’ e genere e sessualità interraziale*, in Giuliani Gaia (a cura di), *Il colore della nazione*, Milano, Mondadori.
- Petrovich Njegosh Tatiana (2015), *La finzione della razza: la linea del colore e il meticciato*, in Giuliani Gaia (a cura di), *Il colore della nazione*, Milano, Mondadori.
- Pinto Minerva Franca (2002), *L’intercultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Ponzanesi Sandra (2014), *La ‘svolta’ postcoloniale negli Studi italiani. Prospettive europee*, in Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (a cura di), *L’Italia postcoloniale*, Firenze, Le Monnier.
- Pugliese Enrico (2002), *L’Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, il Mulino.
- Pugliese Enrico (2018), *Quelli che se ne vanno. La nuova emigrazione italiana*, Bologna, il Mulino.
- Quijano Anibal (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO.
- Sennett Richard (2006), *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l’ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, Milano, Bruno Mondadori (ed. or. 1980).
- Vaccarelli Alessandro (2018), *Mala tempora currunt. L’educazione antirazzista come sfida e come necessità*, in Polenghi Simonetta, Fiorucci Massimiliano, Agostinetto Luca (a cura di), *Diritti Cittadinanza Inclusione*, Lecce, Pensa Multimedia.
- Welch Rhiannon Noel (2014), *Razza e (ri)produttività. Per una lettura biopolitica della razza nell’Italia postunitaria e contemporanea*, in Lombardi-Diop Cristina, Romeo Caterina (a cura di), *L’Italia postcoloniale*, Firenze, Le Monnier.

CONTRIBUTI

Zoletto Davide (2015), *Postcoloniale. Una prospettiva per la ricerca e l'intervento in pedagogia*, in Catarci Marco, Macinai Emiliano (a cura di), *Le parole-chiave della Pedagogia Interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*, Pisa, ETS.

Zoletto Davide (2019), *A partire dai punti di forza. Popular culture, eterogeneità, educazione*, Milano, FrancoAngeli.

ESPERIENZE

ESPERIENZE

PROSPETTIVA POSTCOLONIALE E DIDATTICA: UN APPROCCIO POSSIBILE

Simone Bertone

Scuola Secondaria di I grado “don Milani”, Genova

Keywords: *curricolo, didattica attiva, intercultura, world history, critica postcoloniale*

Abstract

La scuola media “don Milani” di Genova ha il compito, per progetto ministeriale, di predisporre un prototipo di curricolo per il primo ciclo, in cui emergano nuclei fondanti e saperi essenziali delle discipline e si realizzino pratiche attive di apprendimento. In questo ambito, i docenti di Storia e Geografia hanno realizzato un curricolo che assume alcuni principi della world history e stanno innovando una Unità di apprendimento sulla permanenza del colonialismo, che può risultare ancora più efficace e stimolante se accoglie la molteplicità di approcci dialettici che caratterizzano la prospettiva postcoloniale.

1. Qualche chiarificazione concettuale

In questo contributo si intende presentare una Unità di apprendimento realizzata nelle classi terze della Scuola secondaria di I grado “don Milani” di Genova, al fine di discutere se e in quali termini l’adozione di una prospettiva postcoloniale possa integrarsi efficacemente nella costruzione di un curricolo di Storia e Geografia e nelle scelte di pratica didattica connesse alla sua realizzazione.

In primo luogo, dunque, occorrerà richiamare alcuni principi che dovrebbero informare la progettazione curricolare e che, per ora, sono ancora sanciti dalle Indicazioni Nazionali del 2012¹.

Partendo dal presupposto che *“I problemi più importanti che oggi toccano il nostro continente e l’umanità tutta intera non possono essere affrontati e risolti all’interno dei confini nazionali tradizionali, ma solo attraverso la comprensione di far parte di grandi tradizioni comuni, di un’unica comunità di destino europea così come di un’unica comunità di destino planetaria”* è necessario che la scuola permetta agli studenti di *“mettere in relazione le molteplici esperienze culturali emerse nei diversi spazi e nei diversi tempi della storia europea e della storia dell’umanità”*². Di conseguenza, bisogna, in particolare, *“aggiornare gli argomenti di studio, adeguandoli alle nuove prospettive, facendo sì che la storia nelle sue varie dimensioni – mondiale, europea, italiana e locale – si presenti come un intreccio significativo di persone, culture, economie, religioni, avvenimenti che hanno costituito processi di grande rilevanza per la*

¹ Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca (2012), *Indicazioni Nazionali per la scuola dell’infanzia e del primo ciclo d’istruzione*.

² *Ibidem*, capitolo *Per una nuova cittadinanza*.

ESPERIENZE

*comprensione del mondo attuale*³. Per parte sua, la geografia ha l'opportunità "di abituare a osservare la realtà da punti di vista diversi, che consentono di considerare e rispettare visioni plurime, in un approccio interculturale dal vicino al lontano"⁴.

Pertanto, in sintesi, risultano centrali la significatività rispetto alla comprensione del presente e l'attenzione alle relazioni e alla pluralità dei punti di vista.

D'altra parte, quindi, si può cercare di enucleare qualche assunto della critica postcoloniale che supporti l'assunzione della prospettiva sopra auspicata.

Come è noto, gli studi postcoloniali costituiscono un insieme ampio e complesso, non privo di contraddizioni al proprio interno, ma proprio questa molteplicità di approcci dialettici potrà fornire spunti di interesse⁵. Secondo Edward W. Said, l'imperialismo a cavallo tra il XIX e il XX secolo rappresenta l'embrione dell'attuale società globale e, per quanto l'età successiva alla fine degli imperi sia definita postcolonialismo, ciò non significa affatto la fine dell'egemonia politica ed economica dei paesi occidentali, poiché gli squilibri di potere caratteristici del mondo coloniale persistono e quella realtà esercita ancora oggi, in modi molto diversi, una notevole influenza sulla configurazione del mondo contemporaneo⁶. Infatti, sempre secondo il medesimo autore, colonialismo e imperialismo, oltre a essere fenomeni politico-economici, comportano anche regimi discorsivi finalizzati alla produzione di stereotipi dell'alterità culturale funzionali sia alla creazione di una identità occidentale, sia alla sua egemonia sul resto del pianeta⁷.

Allo stesso tempo, però, l'espressione postcoloniale sta a significare una presa di distanza e l'obiettivo fondamentale della critica postcoloniale diventa quello di restituire soggettività e autorevolezza alla voce dell'altro, garantire a tutti i gruppi sociali il diritto all'autorappresentazione e superare il rapporto centro-periferia attorno a cui si è configurato il sapere occidentale⁸.

Pertanto, la prospettiva postcoloniale risulta coerente con i principi di progettazione curricolare già esaminati, in quanto propone una chiave interpretativa particolarmente produttiva delle dinamiche della contemporaneità, sottolinea le interrelazioni vicino-lontano e presente-passato, garantisce la plurivocità ed esorta al cambiamento di paradigma.

2. La scuola e il curricolo

Più volte, i docenti della scuola "don Milani" hanno avuto l'onore di condividere con lettori e lettrici di questa rivista le proprie esperienze di sperimentazione curricolare nell'ambito

3 *Ibidem*, capitolo *Storia*.

4 *Ibidem*, capitolo *Geografia*.

5 Per una disamina complessiva del tema si è fatto riferimento a Mellino M. (2021), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Milano, Meltemi.

6 Cfr. Said Edward W., (1993) *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma, Gamberetti Editrice, pp. 33-4 (*Culture and Imperialism*, 1993), cit. in Mellino M. 2021, p. 43-45.

7 Si veda la sintesi del pensiero di Said in Mellino M. 2021, pp. 62 e ss.

8 Si vedano, in proposito, gli autori citati da Mellino M. 2021, pp. 67 e ss.

ESPERIENZE

della storia e della geografia. Infatti, il progetto di ricerca e innovazione “Wikischool”⁹, realizzato in questa e in altre due scuole italiane, richiede la predisposizione di un prototipo di curriculum per il primo ciclo, in cui emergano nuclei fondanti e saperi essenziali delle discipline e si realizzino pratiche attive di apprendimento, ma anche l’analisi critica e la diffusione delle iniziative realizzate¹⁰.

In un numero di alcuni anni fa, in particolare, chi scrive aveva già potuto proporre una riflessione sul lavoro svolto, in riferimento a un tema strettamente connesso a quello ora in esame, ovvero l’introduzione di stimoli della World History nella costruzione del curriculum¹¹.

In quella sede, si faceva riferimento al tentativo di introdurre nelle diverse Unità di apprendimento approcci e contenuti desunti da quel filone di studi e, più precisamente, quei processi che innescano significative interazioni tra diversi gruppi umani, siano essi *“flussi migratori e fluttuazioni economiche su vasta scala, diffusione da una cultura all’altra di innovazioni tecnologiche, propagazione di malattie infettive, scambi commerciali sulla lunga distanza, circolazione di fedi religiose, idee, ideali”*, nel *“tentativo di decentrare l’approccio dell’analisi storica, da un lato includendovi a pieno titolo i popoli extraeuropei nel ruolo di partecipanti attivi all’incontro, inteso in una dimensione interattiva, con l’Occidente; dall’altro relativizzando l’esperienza occidentale e integrandola con quella del resto del mondo”*¹².

Già allora si faceva riferimento all’Unità di Apprendimento che più distesamente si descriverà nel prosieguo.

3. Esiste ancora il colonialismo?

Il percorso prende avvio dallo studio di una scheda storica, che riprende quanto già studiato in classe seconda sulla nascita dei grandi imperi coloniali all’inizio dell’età moderna, e la confronta col fenomeno tardo ottocentesco dell’imperialismo. Questo, tra l’altro, permette di evidenziare la stretta connessione di entrambi i fenomeni con la nascita e lo sviluppo del capitalismo, commerciale prima e poi industriale, e al conseguente processo di ristrutturazione globale delle diverse economie e delle strutture sociopolitiche interne ai territori conquistati.

Quindi, si procede con l’illustrazione del processo di decolonizzazione, con particolare riguardo al ruolo svolto dalle superpotenze mondiali uscite vincitrici dalla Seconda guerra mondiale e al ridimensionamento dell’influenza europea.

⁹ La documentazione del progetto è reperibile all’indirizzo <https://www.donmilani.wikischool.it/progetto>.

¹⁰ Le Unità di apprendimento realizzate sono documentate all’indirizzo <https://sites.google.com/donmilani.wikischool.it/uds-don-milani/home-page>.

¹¹ Bertone Simone (2017), *Stimoli della world history nella costruzione di un curriculum per competenze nella Scuola media: analisi di un’esperienza*, in “Il Bollettino di Clio” n. s., n. 7, pp. 40-44.

¹² Le citazioni sono tratte da Di Fiore Laura, Meriggi Marco (2011), *World History. Le nuove rotte della storia*, Roma-Bari, Laterza, rispettivamente pp. 24 e 26 e riportate in Bertone S. 2017, p. 41.

ESPERIENZE

Infine, la parte introduttiva si conclude con la presentazione del fenomeno del *land grabbing*, esempio di nuova forma di colonialismo, in cui aziende private o governi stranieri si accaparrano il diritto di sfruttare terre coltivabili in altri Paesi più poveri, sottraendo così risorse alla popolazione locale e minando i delicati equilibri tra utilizzo umano del suolo e ambiente.

In seguito, inizia la parte didatticamente molto più interessante.

Divisi a gruppi, gli alunni devono svolgere una complessa consegna, riportata di seguito.

Avete tra le mani alcuni numeri della rivista Internazionale (o state consultando l'edizione online¹³), che riporta articoli tradotti dai maggiori giornali del mondo e ci fornisce, quindi, una importante panoramica di ciò che sta avvenendo sul nostro pianeta.

Sfogliate un numero della rivista e individuate un articolo in cui si diano informazioni su una di queste situazioni:

- a. *Le scelte politiche di un Paese sono influenzate da altri Paesi, che sembrano più "forti".*
- b. *Le risorse economiche di un Paese non permettono di creare benessere per la popolazione, ma sono sfruttate da altri Paesi o da aziende multinazionali.*
- c. *C'è uno scontro tra tradizioni e modelli culturali diversi e uno sembra dominare l'altro.*

Quindi rileggetelo con attenzione e svolgete le seguenti attività.

1. *Individuate tutte le parole di cui non sapete il significato, cercatelo e trascrivetelo (potete usare un dizionario, il pc di classe, un tablet, o chiedere all'insegnante).*
2. *Individuate tutti i punti poco chiari e fatevi la domanda: che cosa dovrei sapere per capire bene questo punto? Trascrivete le vostre risposte e usatele come traccia per cercare le informazioni necessarie (potete usare libri, il pc di classe, un tablet, o chiedere all'insegnante).*
3. *Cercate le informazioni essenziali sul Paese o sui Paesi citati nell'articolo (collocazione, dimensioni, ambiente fisico, risorse economiche, organizzazione politica, storia recente).*
4. *Utilizzando tutte le informazioni e i materiali trovati, scrivete una sintesi dell'articolo che sia comprensibile per una persona della vostra età e contenga tutte le informazioni indispensabili.*
5. *Concludete il testo, cercando di pensare alla domanda da cui siamo partiti (esiste ancora il colonialismo?) e di decidere se la situazione descritta può aiutarci a dare una risposta.*

Rispetto a tale traccia è possibile far notare alcuni aspetti potenzialmente significativi.

Intanto, viene proposto il confronto con materiale autentico, "da grandi", che risulta stimolante e sfidante per gli allievi: gli stessi, infatti, sono chiamati a visionare intere riviste e selezionare autonomamente l'articolo su cui lavorare, dovendo poi giustificare la coerenza della propria scelta rispetto ai criteri proposti.

In secondo luogo, si sono proposte, per la selezione da parte dei ragazzi, situazioni che ripropongono il perdurare del predominio dei Paesi occidentali, dal punto di vista sia stret-

¹³ <https://www.internazionale.it/>.

ESPERIENZE

tamente politico, sia in quanto portatori di un aggressivo sistema economico-capitalista e di una visione e rappresentazione del mondo autocentrata.

Da un punto di vista più strettamente didattico, poi, sono da rilevare le diverse strategie di comprensione che vengono attivate: da quella più immediata della ricerca lessicale, all'attivazione delle conoscenze pregresse, ovvero della "enciclopedia" posseduta dagli allievi.

Quindi, si sollecita, in un contesto problematico motivante, la capacità di "imparare a imparare", ovvero di riconoscere le informazioni di cui si ha bisogno e di saperle reperire, usando fonti diverse. La richiesta di parafrasare il testo, poi, richiama ancora una fondamentale tecnica per promuovere la comprensione. Infine, e siamo arrivati al cuore del compito, i ragazzi devono decidere se, in quale misura e in che modo la vicenda descritta rappresenta una forma di perdurante colonialismo.

Alcuni esempi di compiti realizzati possono essere utili per verificare l'efficacia della consegna e mostrano come la proposta possa ulteriormente svilupparsi, anche grazie all'adozione più consapevole della prospettiva postcoloniale.

Un primo esempio si è focalizzato sull'accaparramento, da parte di multinazionali euroamericane, del gas presente in Mozambico, ex colonia portoghese, e della tolleranza mostrata rispetto a ciò da un governo soffocato dal debito estero¹⁴.

Si tratta di un esempio emblematico, in cui il passato coloniale ha determinato la fragilità delle strutture politiche e finanziarie del Paese e la perdurante subalternità rispetto a colossi economici radicati nel cosiddetto mondo occidentale.

Un secondo lavoro presenta il problema dell'esagerato sviluppo in Colombia della coltivazione intensiva dell'avocado, destinato a un mercato internazionale in espansione¹⁵. Si tratta di un caso di gestione delle terre condotto da grandi aziende, che, imponendo una moda alimentare, promuovono un profitto immediato e non considerano né la tradizionale vocazione dei territori interessati, né le esigenze della popolazione locale o dell'ambiente. D'altra parte, l'iniziativa può apparire positiva, perché in parte le terre coltivate ad avocado erano in precedenza sfruttate per produrre sostanze illegali.

Per questi motivi, il caso selezionato risulta particolarmente istruttivo, perché, oltre a proporre la dinamica tristemente abituale di grandi aziende che impongono le loro scelte in situazioni problematiche dal punto di vista della tenuta della legalità e dell'efficacia dell'imprenditorialità locale, richiama la connessione tra potere economico e predominio culturale, poiché allude al tema della propaganda, mirata sia a connotare l'azione come risanamento di una situazione peggiore, sia a condizionare i consumi globali, attraverso il lancio di particolari prodotti.

Un ultimo caso, decisamente macabro, e per questo non sfuggito alla sensibilità dei preadolescenti, e di grande rilievo nel nostro percorso, è costituito dalla decisione del governo

14 Cfr. Liberti Stefano (2023), *Giù le mani dal gas mozambicano*, in "Internazionale", n. 1511. L'articolo è stato scelto e analizzato da un gruppo di allievi composto da Cozzani Edoardo, D'Amico Valentina, Fiamma Maddalena e Ruffilli Andrea.

15 Cfr. Liberti Stefano (2023), *L'insostenibilità dell'avocado*, in "Internazionale", n. 1511. L'articolo è stato scelto e analizzato da un gruppo di allievi composto da De Palma Francesco, Mantovani Amelia, Sirchia Bianca e Torielli Alice.

ESPERIENZE

neozelandese di pretendere la restituzione dei resti di cadaveri di Maori, in particolare teste, un tempo venduti in Europa come tenebrosi souvenir e ora conservati in vari musei, soprattutto tedeschi¹⁶.

Questo fatto rappresenta un tentativo di riscatto da parte dei governi locali, che richiedono il dovuto rispetto della dignità delle persone, un tempo considerate alla stregua di curiosità esotiche. Sono, quindi, proprio esempi come questi che ci chiedono di integrare l'approccio postcoloniale anche nella sua dimensione di valorizzazione di processi e movimenti che cercano di superare i condizionamenti derivanti dal passato imperialista e propongono nuove visioni e modelli, sia per lo sviluppo economico, sia per la costruzione culturale dell'identità dei popoli.

4. Conclusioni

In conclusione, dunque, la prospettiva postcoloniale può consentire non solo di riconoscere e valorizzare l'esperienza sopra descritta, ma anche di garantire un'evoluzione e un arricchimento.

Ad esempio, la consegna presente sulla scheda di lavoro sopra riportata potrebbe essere modificata e integrata come di seguito proposto.

- a1. Le scelte politiche di un Paese sono influenzate da altri Paesi, che sembrano più "forti".*
- a2. In Paesi più "giovani" e percepiti come politicamente più fragili nascono proposte politiche innovative che ne valorizzano l'autonomia.*
- b1. Le risorse economiche di un Paese non permettono di creare benessere per la popolazione, ma sono sfruttate da altri Paesi o da aziende multinazionali.*
- b2. Alcune iniziative economiche sembrano proporre un modello di sviluppo diverso da quello dominante (gestione cooperativa delle risorse, attenzione al territorio, microcredito).*
- c1. C'è uno scontro tra tradizioni e modelli culturali diversi e uno sembra dominare l'altro.*
- c2. C'è uno scontro tra tradizioni e modelli culturali diversi e quello meno riconosciuto ottiene maggiore dignità e legittimità.*

Tutti i link sono stati verificati il 17.11.2025.

16 Cfr. Agence France Presse (2023), *I resti degli indigeni tornano a casa*, in "Internazionale", n. 1517. L'articolo è stato scelto e analizzato da un gruppo di allievi composto da Giuffredì Filippo, Granone Filippo e Lauricella Giorgio.

ESPERIENZE

UN'EREDITÀ COMPLICATA

Federica Sossi

Docente di Estetica e di Estetiche e politiche dell'attualità, Università degli Studi di Bergamo.

Keywords: *eredità del colonialismo e del fascismo, colonialità, esperienza estetica inconsapevole, costruzione dell'oblio, pratiche decoloniali, spazio urbano*

Abstract

L'articolo fa riferimento all'esperienza del Public Engagement "Sguardi e pratiche decoloniali. Per una mappatura partecipativa delle tracce del colonialismo e del fascismo sul territorio bergamasco", che è stato un laboratorio di riflessione sulla memoria e sui possibili interventi relativi alla colonialità dello spazio urbano italiano. Affronta, quindi, la complessità delle eredità colonialiste e fasciste italiane tra costruzione dell'oblio e rimozione costruita, evocando l'esperienza estetica inconsapevole di tali eredità che caratterizza il nostro attraversamento dello spazio urbano.

1. "Scusi, ma lei sa che posto è questo?"

"Scusi, ma lei sa che posto è questo?". Iniziano così alcuni podcast prodotti dalle/gli student* del liceo artistico "Giacomo e Pio Manzù" di Bergamo. A volte con una variante, in cui l'interlocutore a cui si rivolge la domanda diventa plurale: "Scusate, ma sapete che posto è questo?". Seguono le risposte: brevi spiegazioni grazie alle quali una torre, una fontana, un edificio fatiscente, un palazzo delle poste, un altro palazzo e un affresco, le mura di un liceo, disvelano le storie che racchiudono. Dal titolo *Un'eredità complicata. Un podcast di risignificazione del patrimonio culturale urbano*, i podcast sono per ora noti solo alle professoresse e ai professori del liceo con cui gli/le student* hanno lavorato e ad alcuni docenti dell'Università di Bergamo, che hanno partecipato al progetto di Public Engagement¹ *Sguardi e pratiche decoloniali. Per una mappatura partecipativa delle tracce del colonialismo e del fascismo sul territorio bergamasco*² insieme a varie associazioni e fondazioni culturali del territorio, tra cui l'Istituto bergamasco per la storia della resistenza e dell'età contemporanea (Isrec), l'Aned, il Centro culturale protestante, il Sistema bibliotecario urbano. Il progetto si è articolato attraverso numerose iniziative: conferenze, proiezioni di film, passeggiate decoloniali, laboratori di riflessione e di progettazione.

Un'eredità complicata, perché si tratta di far emergere la storia coloniale e fascista che quelle mura o quei monumenti racchiudono, spesso come un segreto, altre volte, invece, in modo

1 I progetti di Public Engagement sono promossi nelle università e prevedono un rapporto di collaborazione con partner esterni al mondo accademico, al fine di promuovere momenti di ricerca, dialogo e divulgazione.

2 Il progetto è coordinato da Anna Chiara Cimoli, Paola Gandolfi, Giuseppe Previtali e Federica Sossi. I prodotti di questo spazio laboratoriale saranno resi pubblici nel corso di questo anno accademico/scolastico.

ESPERIENZE

del tutto evidente nello stile architettonico del luogo. E si è trattato, nell'ambito di questo progetto comune, di cui il Public Engagement è solo uno dei momenti, di aprire lo spazio di un laboratorio in cui cercare insieme i modi per far emergere quella eredità, scomoda e complicata, e innanzitutto dimenticata. O meglio, non dimenticata. Perché, come è noto, non si tratta di una dimenticanza, ma della costruzione di un oblio, sia dal punto di vista politico, sia dal punto di vista culturale, che attraversa la storia dell'Italia, dalla fine della Seconda guerra mondiale sino al nostro presente.

2. La costruzione dell'oblio

I risultati di questa costruzione dell'oblio o di questa rimozione costruita, rispetto soprattutto al colonialismo italiano, sono molteplici e tutti intrecciati al presente, talvolta addirittura alla quotidianità del presente, delle nostre vite e dei nostri affetti. Provo ad elencarli, consapevole che ne tralascierò qualcuno.

Un assoluto non-sapere, o un vago "aver sentito dire", o un aver letto una o due pagine del libro di storia alle medie e/o alle superiori, ma di fretta, perché il programma richiede l'approfondimento di altri argomenti ed eventi del passato: si presentano così quasi tutt*, e con rare eccezioni, gli/le student* nei corsi universitari in cui si cerca di approfondire quel lungo periodo della storia italiana mettendolo in relazione con le interpretazioni storiche e filosofiche postcoloniali e/o decoloniali. Del resto, il loro non-sapere non rispecchia un aspetto generazionale, è infatti uno degli elementi più comuni e transgenerazionali di chi abita in Italia e abbia avuto un'educazione nelle scuole italiane.

A ciò si affianca, e ne è a sua volta, almeno in parte, una conseguenza, l'assoluta incapacità di cogliere le ombre e le diverse declinazioni di quel passato nei fenomeni della nostra attualità. Nessun sospetto sul fatto che ci sia una connessione tra il razzismo coloniale e fascista con il razzismo delle nostre società, quel razzismo totale, che è razzismo di stato ma anche respiro, posto al mondo, voto a scuola, scelte scolastiche, "bianchezza abbagliante" di alcuni corsi universitari caratterizzati dalla quasi totale assenza di student* con background migratorio, assoluta diversità di posti di lavoro, retribuzioni discriminanti, ghettizzazione spaziale e culturale. Nessun sospetto sul fatto che ci sia una connessione tra le immagini di violenza sessista coloniale e la violenza sessista del presente, pervasiva nella vita quotidiana di vecchie e giovani generazioni. E, ovviamente, nessun sospetto sull'indistricabile legame tra l'idea della supremazia bianco/italica con la "supremazia respirata" delle nostre società di apartheid. Ancora più ovviamente e drammaticamente, nessun sospetto sul fatto che quell'eredità complicata si ripresenti ogni giorno, da due anni a questa parte, come retroscena del modo in cui percepiamo, guardiamo, parliamo e, a livello istituzionale, del modo in cui partecipiamo al genocidio israeliano degli e delle abitanti di Gaza. Nessun sospetto sul fatto che ci sia una stretta connessione tra la violenza distruttiva genocidaria di cui qui siamo testimoni e partecipi al contempo, anche quando ci opponiamo ad essa, e la violenza delle politiche migratorie che da più di vent'anni costellano di morti il Mediterraneo.

ESPERIENZE

3. Un'esperienza estetica inconsapevole

Ma ritorniamo ai podcast degli/delle student* del Manzù. Perché quella semplice domanda “*Scusi (scusate), ma lei sa (sapete) che posto è questo?*” è per ora la scena immaginaria di rottura di una delle esperienze più tipiche della nostra quotidianità relativa alle eredità complicate. Quel continuo attraversare spazi e luoghi che riguardano quelle eredità e che ci ri-guardano, senza riguardarli o senza interrogarci sul nostro sguardo e sullo sguardo che essi ci restituiscono. Come suggerisce Viviana Gravano nel suo recente lavoro, *Di-scordare. Ricerche artistiche sulle eredità del fascismo in Italia*, “*ci riguardano nel senso che ci concernono, ci appartengono, ci pertengono*” e “*ci riguardano nel senso che ci restituiscono lo sguardo*” (Gravano, p. 46). Un'esperienza estetica continuata, tra le strade di qualsiasi città italiana, ma inconsapevole rispetto all'eredità che la abita e che, attraversando quegli spazi, noi stessi abitiamo.

Per capire la portata di questo abitare è sufficiente cercare sul sito *Giap*, del collettivo Wu Ming, la mappa *Viva Zerai*³. Perché il primo sguardo di questa “*topografia del colonialismo italiano*” ci rimanda in modo scioccante alla pervasività nello spazio urbano italiano delle “*vie, lapidi, edifici, monumenti che agitano fantasmi*”. *L'Impero nel cassetto* è il significativo titolo di un libro collettaneo sulle immagini fotografiche del colonialismo italiano, che indaga come la cultura visuale prodotta dall'esperienza coloniale sia rintracciabile prevalentemente nei cassetti e nelle soffitte delle case italiane, dove era stata riposta nel tentativo di rimuoverla, negli anni del dopoguerra. Ma per quanto concerne lo spazio urbano quel cassetto è lo spazio stesso, privo di involucro o, meglio, è l'esperienza più consueta del nostro abitare lo spazio pubblico senza chiedere mai a nessuno e senza chiedere a noi stessi “*Scusi, ma lei sa (noi sappiamo), che luogo è questo?*”. Un passare distratto, uno sguardo sbadato, con cui, per quanto inconsapevolmente, reiteriamo la costruzione dell'oblio, lasciando nello stesso tempo, e anche in questo caso inconsapevolmente, che il rimosso ci abiti, ci ri-guardi. Ci “*lavori*”, con la modalità di ogni rimosso che abita in noi.

4. Bergamo: un *Doppelgänger* della città

Veniamo allora alle vie, lapidi, edifici, monumenti che costellano la città di Bergamo, e con più precisione alla torre, alla fontana, all'edificio fatiscente, al palazzo delle poste, all'altro palazzo e all'affresco, alle mura di un liceo, a cui sono dedicati i podcast degli/delle student* che immaginano di irrompere sulla scena di questa esperienza estetica inconsapevole. Qui c'è un fantasma che sovrasta l'intera città. O meglio, non è nemmeno un fantasma, ma è una presenza viva, costante, che sta in “ogni luogo”, persino in quelli in cui è fuori luogo. Lo si trova, infatti, inaspettatamente, in una torre dedicata ai caduti della Grande

3 Giap, <https://www.wumingfoundation.com/giap/>

Viva Zerai, https://umap.openstreetmap.fr/it/map/viva-zerai_519378#6/41.878/7.998

ESPERIENZE

Guerra, mentre lui, aviatore della Prima guerra mondiale e a Vienna e a Fiume con Gabriele D'Annunzio, è morto nella guerra coloniale fascista d'Etiopia: sul campo di battaglia, compiaciuto del suo lavoro di distruzione degli abitanti e dei centri abitati etiopi “*resi inhabitabili dai gas degli aerei*” (Chiarini, p. 143), come fa sapere nelle sue lettere alla madre. Ma altrettanto inaspettatamente, lo si trova ancora omaggiato sull'architrave del Palazzo della libertà, in un perturbante e ossimorico richiamo di che cosa possiamo intendere oggi per libertà: “*Ad Antonio Locatelli tre volte medaglia d'oro eroe della guerra e della rivoluzione*”; la rivoluzione fascista, ovviamente!, come ricorda inequivocabilmente la data XVII anno E.F. Qui, effettivamente, senza bisogno di alcuna spiegazione basta alzare gli occhi dalla piazza alla balconata e poi ancora più in su verso l'architrave con la sua dedica per chiedersi come mai da quel lontano diciassettesimo anno dell'Era Fascista ad oggi nessun governo della città abbia pensato a un intervento che ne metta in luce la criticità. Del resto, salendo la scalinata e addentrandosi nell'edificio, ci si ritrova nuovamente in compagnia dell'eroe “della guerra e della rivoluzione” nell'affresco di Giuseppe Santagata che celebra la sua “vita eroica” e le sue imprese guerresche. Di nuovo all'esterno, allontanandosi dal “gioiello” dell'architetto Alziro Bergonzo – monumentale incarnazione architettonica e messa in “forma” della “*grandezza della nazione guerriera e razzista, obiettivo della Rivoluzione fascista*”, come suona una recente nota critica dell'Isrec⁴ in occasione di un convegno consacrato alla sua figura – Antonio Locatelli, eroe fascista e criminale di guerra, ricompare nell'intitolazione di una via che porta a un altro monumento a lui dedicato: la fontana “razionalista post fascista” in marmo e bronzo realizzata nel 1953 e collocata a metà del lungo viale che dalla città bassa porta verso Bergamo alta. Ma a Bergamo, Antonio Locatelli è anche Scuola primaria e Istituto aeronautico; e, ancora, Antonio Locatelli è busto che saluta all'ingresso gli/le student* dell'Iris Paleocapa, con le date delle medaglie d'oro: '15-'18, la prima, '35-'36 e '36 la seconda e la terza guadagnate sul campo dell'aggressione all'Etiopia. Insomma, un vero e proprio *Doppelgänger* della città, un sosia, un doppio, un'inquietante figura che può accompagnare la vita dei suoi abitanti dalla scuola primaria alla scuola superiore, dall'infanzia alla maggiore età, seguendoli con il monito del suo “eroismo” e confondendoci tutti sul significato della libertà e della rivoluzione. Non si tratta, ovviamente, dell'unica figura di criminale di guerra omaggiata tra le strade della città. Come vuole la buona tradizione dell'urbanistica italiana, qui, insieme a lui, ce ne sono altre. Reginaldo Giuliani e Gennaro Sora, per esempio: li ritroviamo a Bergamo e li si poteva ritrovare entrambi anche in Etiopia. Tenente cappellano durante la Prima guerra mondiale, il primo, volontario in Etiopia, morto sul fronte dell'Africa orientale italiana; al comando delle truppe davanti alla grotta di Zeret, il secondo, il 9 aprile del 1939, quando per vincere i resistenti etiopi assediati con le loro famiglie all'interno della grotta le truppe italiane usano l'iprite⁵. Ultima chicca, un padre e un figlio, accomunati dall'istinto riconciliatorio

⁴ Ravaschio Stefano, *Locatelli nella Torre dei Caduti, Errori storici e memoria corta*, <https://www.isrecbg.it/web/?p=5310>

⁵ Una nota sulla figura di Sora e sui fatti di Zeret è a sua volta pubblicata sul sito dell'ISERC: Andrea Pioselli *Zeret, Gennaro Sora e la memoria degli italiani*, https://www.isrecbg.it/web/wp-content/uploads/2014/04/Pioselli_N.-77.pdf

ESPERIENZE

che ha caratterizzato le scelte toponomastiche degli anni Cinquanta e qui sulla base di un pregiudizio familistico. Fascista il primo, partigiano fucilato dai fascisti il secondo, Guido e Giorgio Paglia, insieme sulla targa della via che porta il loro cognome: “Via G. e G. Paglia”.

5. I *Doppelgänger* che si aggirano tra noi

“*Ma perché stiamo parlando di questo?*”, è la domanda finale dei podcast degli/delle student*. Già, perché ne parliamo? “*La nostra città è ricca di edifici che raccontano silenziosamente storie come questa e il nostro obiettivo è quello di farle risuonare il più possibile in modo da permettere che non si ripetano più*”, scandisce la voce di una studentessa nel podcast dedicato all'ex-Caserma Montelungo. Per ora e da anni edificio in stato di abbandono, con un progetto di riqualificazione che prevede che diventi residenza studentesca dell'Università di Bergamo, con alcuni spazi dedicati alla didattica, la caserma è stata un luogo di prigionia e di transito verso i campi di lavoro forzato e i campi di concentramento in Germania, dopo gli scioperi del marzo 1944 che avevano bloccato la produzione bellica nell'Italia Settentrionale. Chiedersi come lasciare il segno di questa storia tra le pareti dell'edificio, una volta che sia stato ristrutturato, e farla dialogare con la sua eredità nelle storie del presente è stato ed è, in generale, uno degli obiettivi dell'intero progetto laboratoriale.

Una domanda, del resto, che può essere estesa a tutte le altre città d'Italia, alle vie e ai monumenti che insinuano quell'eredità tra le pietre e le percezioni del presente. Una domanda, comunque, che richiede di abbandonare al suo inquietante destino la retorica del “mai più” con cui le “memorie difficili” europee e italiane sono state affrontate dopo la Seconda guerra mondiale, relegando gli eventi del passato al passato, una retorica talmente pervasiva da costringerci a commemorare persino il presente al passato. La lunga terribile storia coloniale, il fascismo e il nazismo, le ideologie suprematiste e razziste che li attraversavano, sono diventati, in questa prospettiva, dei brutti episodi da dimenticare, conclusi, senza rapporti con il presente. E sulla scia della modalità con cui negli ultimi vent'anni si è attribuito al presente il compito di ricordare la Shoah nel giorno della sua “ricorrenza”, quasi il suo ricorrere fosse relegabile alla temporalità di un'unica giornata, commemorando per pronunciare il monito del “mai più” che separa come un'ascia il passato dal presente, anche per gli eventi più drammatici del presente, come i naufragi e i morti dei/delle migranti nel Mediterraneo, si sono individuate pacificanti giornate del ricordo. Li ricordiamo al passato, sbarrando la strada, proprio nella commemorazione, alla consapevolezza che le morti continuano nel presente e continueranno nel futuro.

Dei giorni del ricordo come riattualizzazione degli eventi passati aveva parlato Walter Benjamin, nei suoi appunti sul concetto di storia, mentre dinanzi all'abisso della Seconda guerra mondiale cercava in un'altra idea della temporalità rispetto a quella del progresso la possibilità di contrastare i fascismi allora imperanti e vincenti. I giorni del ricordo sono diventati nel frattempo l'esatto contrario di quella riattualizzazione: momenti in cui si fan-

ESPERIENZE

no scivolare al passato, come già accaduti e quindi solo da ricordare e non da contrastare, le pagine più buie del nostro presente e in prospettiva del nostro futuro. Quindi, “*perché stiamo parlando di questo?*”. Propongo, allora, una risposta diversa da quella non a caso imbrigliata nell’orizzonte del “mai più” da parte degli/delle student*. Proprio perché negli ultimi anni e in questo 2025 l’eredità di quel passato, coloniale, suprematista e fascista è sfacciatamente evidente, riandare alle storie del passato, conoscerle nella loro pluralità, facendo emergere i fantasmi, ci permette di vedere, forse, con maggiore chiarezza tutti i *Doppelgänger* che si aggirano tra noi, in pietra e in carne e ossa.

Riferimenti bibliografici

- Bendotti Angelo (2017), *I conquistatori dell'impero*, Bergamo, Il filo di Arianna.
- Bertella Farnetti Paolo, Mignemi Adolfo, Triulzi Alessandro (a cura di) (2013), *L'Impero nel cassetto. L'Italia coloniale tra album privati e archivi pubblici*, Milano-Udine, Mimesis.
- Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Milano, Meltemi.
- Chiarini Roberto (2011), *Una vita in volo, Antonio Locatelli (1895-1936)*, Azzano San Paolo (BG), Bolis Edizioni.
- Cornelli Maria Laura, Rosa Daniela (2023), *Quando l'Italia aveva le colonie. Vol. 1: Una storia lunga quasi un secolo 1869-1960*, Roma, Edizioni Conoscenza.
- Cornelli Maria Laura, Rosa Daniela (2024), *Quando l'Italia aveva le colonie. Vol. 2: Miti e realtà dell'Oltremare*, Roma, Edizione Conoscenza.
- Focardi Filippo (2020), *Nel cantiere della memoria. Fascismo, Resistenza, Shoah, Foibe*, Roma, Viella.
- Gravano Viviana (2024), *Di-scordare. Ricerche artistiche sulle eredità del fascismo in Italia*, Bologna, DeriveApprodi.
- Montanari Tomaso (2024), *Le statue giuste*, Bari-Roma, Laterza.
- Sossi Federica (a cura di) (2023), *Immaginare la storia. Abbecedario del colonialismo italiano*, Verona, Ombre corte.
- Stonebreakers*, regia di Valerio Ciriaci, Italia/USA, 2022.

Tutti i link sono stati verificati il 20 dicembre 2025.

ESPERIENZE

INSEGNARE LA STORIA COLONIALE OGGI: PROSPETTIVE DECOLONIALI E PRATICHE DIDATTICHE CON LE FONTI VISUALI

Agnese Ghezzi

Libera Università di Bolzano

Keywords: *didattica, storia, fotografie, colonialismo, immaginari*

Abstract

Il contributo si concentra sull'insegnamento della storia coloniale italiana a scuola attraverso fonti visuali e fotografiche, considerate strumenti privilegiati per sviluppare nelle classi capacità critiche e competenze di alfabetizzazione visiva, oltre che per interrogare stereotipi e narrazioni della differenza prodotti durante il periodo coloniale. Dopo aver riflettuto sulla presenza della vicenda coloniale nei curricula scolastici, evidenziando lacune e rappresentazioni spesso frammentarie nei manuali, il lavoro propone spunti didattici finalizzati a stimolare la riflessione sugli immaginari storici e sulle continuità tra passato coloniale e percezioni contemporanee. Basandosi su un insieme eterogeneo di fonti visuali e su esperienze pratiche di formazione nella scuola primaria e secondaria, il contributo mostra come l'integrazione tra ricerca storica, patrimonio culturale e insegnamento possa favorire un apprendimento critico e consapevole su periodi storici complessi, promuovendo a partire dall'analisi storica pratiche interculturali in controtendenza rispetto a narrazioni di stampo nazionalista.

1. Introduzione

Negli ultimi anni lo studio del colonialismo italiano ha conosciuto un rinnovato e crescente interesse, sia in ambito accademico sia nel più ampio dibattito pubblico. Ai fondamentali lavori pionieristici di Angelo Del Boca e Nicola Labanca¹, che per primi hanno messo in luce la portata dell'esperienza coloniale italiana, si è aggiunto un ventaglio sempre più articolato di ricerche che hanno indagato il colonialismo a partire da prospettive differenti: i meccanismi di memoria e rimozione, i lasciti materiali e simbolici, la costruzione dell'immaginario, le collezioni museali, il ruolo della fotografia e del cinema nel consolidamento e nella diffusione delle rappresentazioni coloniali². L'allargamento di questo campo di studi

1 Giusto per citare alcuni testi chiave: Del Boca Angelo (1992), *L'Africa nella coscienza degli italiani. Miti, memorie, errori, sconfitte*, Bari, Laterza; Labanca Nicola (2002), *Oltremare: storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna 2002.

2 Propongo di seguito una selezione di testi su eredità coloniali nel patrimonio e nell'immaginario: Uoldelul Chelati Dirar, Palma Silvana, Triulzi Alessandro, Volterra Alessandro (a cura di) (2011), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Roma, Carocci; Deplano Valeria (2015), *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista*, Milano-Firenze, Mondadori-Le Monnier; Labanca Nicola (a cura di) (1992), *L'Africa in vetrina: storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, Treviso, Pagus; Belmonte Carmen (2021), *Arte e colonialismo in Italia. Oggetti, immagini, migrazioni (1882-1906)*,

ESPERIENZE

ha reso più evidente non solo la complessità dell'esperienza coloniale italiana, ma anche la sua lunga durata e la sua persistenza nella cultura visuale, nel linguaggio, nello spazio pubblico contemporanei. Parallelamente, negli ultimi anni è cresciuta una riflessione pubblica e storiografica sul cosiddetto *patrimonio difficile*: un insieme eterogeneo di oggetti, tracce, collezioni, monumenti che rimandano a momenti sensibili, traumatici o controversi del passato, che si configurano come complessi all'interno della memoria e dell'identità collettiva del presente³. La discussione su come contestualizzare o problematizzare questi materiali – discussione che attraversa musei, associazioni, istituzioni educative e l'intera arena pubblica – si è sviluppata in Italia a partire dalle eredità materiali del fascismo, ma ha progressivamente portato a un'attenzione verso il colonialismo.

In questo quadro, la scuola occupa un posto cruciale. Pur essendo un settore particolarmente sensibile ai mutamenti culturali e sociali, fatica ancora a integrare in modo sistematico e contestualizzato la storia coloniale italiana all'interno del curriculum. Tuttavia, la difficoltà istituzionale non coincide con una mancanza di interesse: al contrario, negli ultimi anni il corpo docente ha manifestato una forte spinta verso la ricerca di strumenti e percorsi didattici che permettano di affrontare il tema in modo rigoroso e adatto alle diverse fasce d'età⁴. L'attenzione a queste esperienze appare tanto più necessaria in un contesto scolastico spesso definito come "multiculturale". La composizione eterogenea delle classi, con la presenza di studentesse e studenti provenienti dall'estero, di doppia appartenenza, di seconde e terze generazioni, rende evidente la necessità di ripensare vocabolari, categorie interpretative e punti di vista ancora largamente ereditati da una tradizione eurocentrica e da un approccio identitario e nazionalistico⁵. Le proposte e riflessioni che seguono si legano a esperienze di laboratori e formazione condotte per insegnanti delle scuole secondarie o per corsi universitari, ma attraverso la scelta e selezione del materiale storico di partenza possono essere rielaborate anche per i cicli della formazione primaria⁶.

Venezia, Marsilio; Troilo Simona (2021), *Pietre d'oltremare: scavare, conservare, immaginare l'Impero (1899-1940)*; "Zapruder. Rivista di storia della conflittualità sociale", (settembre-dicembre 2022). *Giù le maschere. Le decolonizzazioni e la contemporaneità*, n. 59; Falcucci Beatrice (2025), *L'impero nei musei. Storie di collezioni coloniali italiane*, Pisa, Pacini.

3 Macdonald, Sharon (2010), *Difficult heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*, London, Routledge. Per una riflessione su patrimonio difficile e didattica, si veda Daly Selena et al. (2024), *Teaching the difficult heritage of Italian Fascism*, "Modern Italy", 29.1, pp. 97-107.

4 Si veda Frisina Annalisa et al. (2023), *Antirazzismo e scuole*, Padova, Padova University Press; Vitale Domenico (2018), "Ti saluto, vado in Abissinia". *Parma e Africa Orientale tra colonialismo e post-colonialismo. Archivio, didattica e ricerca storica*, "E-Review" Rivista degli Istituti Storici dell'Emilia-Romagna in Rete.

5 Sulla costruzione dell'identità italiana in fase repubblicana, Giuliani Gaia, Cristina Lombardi-Diop (a cura di) (2013), *Bianco e nero: storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier; Silvana Patriarca (2014), *Italianità: la costruzione del carattere nazionale*, Bari, Laterza.

6 Il presente contributo è costruito in particolare a partire dall'esperienza diretta di formazione di mediatori culturali e di personale docente realizzata in collaborazione con il Progetto Amir e con la Società Italiana di Storia della Scienza. Per maggiori dettagli su quest'ultimo, si veda Ghezzi Agnese et al. (2024), *De-costruire il razzismo. Percorsi per la scuola secondaria di primo grado*, "Scientia. Rivista della Società Italiana di Storia della Scienza", 2.1, pp. 119-150.

ESPERIENZE

2. La storia coloniale nei programmi scolastici italiani

Nonostante l'ampliarsi del dibattito pubblico e storiografico sul colonialismo italiano, la sua presenza nei programmi scolastici continua a essere frammentaria e spesso superficiale. Le analisi della manualistica mostrano come il colonialismo venga frequentemente presentato come un episodio secondario della storia nazionale, scarsamente contestualizzato, confinato a pochi paragrafi e privato delle sue dimensioni violente, razziali e culturali. Studi recenti evidenziano inoltre la persistenza, nei libri di testo, di omissioni significative e di rappresentazioni stereotipate dell'Africa, fondate su un immaginario esotizzante e su un lessico impreciso. In molti casi, tali narrazioni continuano a riprodurre, anche implicitamente, un'opposizione tra civilizzazione e primitività riconducibile al paradigma coloniale ed evolucionista, da un lato lasciando in secondo piano la storia dei regni e degli stati africani, dall'altro oscurando le politiche razziali e le violenze che hanno caratterizzato l'esperienza coloniale⁷.

Questo problema è stato ulteriormente accentuato dall'impostazione delle più recenti Indicazioni nazionali⁸, che come già riportato da diverse analisi dedicano un'attenzione marcata alla storia nazionale e una ripresa di toni patriottici⁹. L'enfasi sulla dimensione "eurocentrica", chiaramente manifestata dall'incipit "*Solo l'Occidente conosce la Storia*", rischia di ridurre ulteriormente lo spazio per una storia affrontata in chiave comparata e globale. In contrasto con le attuali tendenze storiografiche, che mettono in evidenza interconnessioni, mobilità e processi transnazionali, la didattica scolastica rischia quindi di riproporre una linea narrativa lineare, identitaria e nazionale, in cui il colonialismo è presentato come un episodio collaterale.

Se applichiamo una prospettiva storica anche allo studio dei curricoli e della manualistica, come proposto dai lavori di Gianluca Gabrielli, si comprende come sussidiari, illustrazioni e testi per l'infanzia, abbiano costituito mezzi privilegiati per veicolare, durante il periodo fascista e non solo, l'immaginario coloniale, normalizzando gerarchie razziali e proponendo narrazioni civilizzatrici¹⁰. La scuola, dunque, si è configurata come un'agenzia privilegiata ed estremamente efficace per forgiare la coscienza coloniale di italiane e italiani,

7 Si veda Siena Filippo et al., (2023) *Il silenzio assordante: Un caso di studio sulla rappresentazione dell'Africa nella manualistica scolastica italiana*, in Karin Pallaver (a cura di), *L'immagine dell'Africa in Italia: Dimensioni storiche e sedimentazioni contemporanee*, Viella, Roma, pp. 151-170.

8 Ministero dell'Istruzione e del Merito, Indicazioni nazionali, 2025, https://www.mim.gov.it/documents/20182/51310/DM+254_2012.pdf

9 Per alcune riflessioni si veda il Comunicato congiunto delle Società di storia sulle Nuove Indicazioni Nazionali <https://www.sissco.it/comunicato-congiunto-delle-societa-di-storia-sulle-nuove-indicazioni-nazionali/>; Claudia Villani Claudia, Salassa Aldo Gianluigi, *Nuove Indicazioni 2025 per la Scuola dell'Infanzia e il Primo ciclo: intervista a Claudia Villani*, novecento.org

10 Gabrielli Gianluca (2015), *Il curricolo "razziale": La costruzione dell'alterità di "razza" e coloniale nella scuola italiana (1860-1950)*, EUM, Macerata; Gabrielli Gianluca (2020), *Visti dal banco di scuola colonie, razzismo imperiale e la mancata decolonizzazione della scuola italiana*, "Annali. Archivio audiovisivo del Movimento operaio e democratico", 20, pp. 37-58.

ESPERIENZE

svolgendo un ruolo fondamentale nella costruzione e nella diffusione della sua ideologia. La proposta storiografica di Gabrielli, tesa a studiare il colonialismo attraverso le fonti scolastiche dell'epoca, può essere efficacemente utilizzata in chiave didattica, riflettendo in classe sulle diverse terminologie, gli spazi, le immagini, dedicate all'esperienza coloniale e alla storia africana, permettendo di introdurre un approccio critico e partecipativo che offra a studentesse e studenti un materiale immediato e vicino a loro su cui esercitare l'analisi storica, procedendo a una decostruzione delle rappresentazioni proposte.

3. Le fonti visuali e fotografiche nello studio del colonialismo: immaginari, rappresentazioni e percorsi didattici

Applicare una prospettiva decoloniale nella didattica significa innanzitutto interrogare criticamente gli strumenti con cui la storia è stata raccontata. Non si tratta quindi solo di "aggiungere" nuovi contenuti ai programmi, ma di rivedere le categorie interpretative, problematizzando concetti come civiltà, progresso, modernizzazione. La didattica del colonialismo può essere condotta attraverso un'analisi approfondita del ruolo svolto dalle immagini nella costruzione dell'immaginario coloniale e, più in generale, nella formazione dello sguardo europeo sull'Africa e sulle popolazioni colonizzate. L'utilizzo di immagini e fotografie come fonte storica a scuola è ancora poco utilizzata, anche in considerazione delle proposte dei manuali che spesso adottano le figure a scopo di illustrazione o documentazione, favorendo una lettura neutralizzante dell'immagine come finestra sul passato, invece che come oggetto storico e fonte da contestualizzare¹¹.

Le fotografie, le cartoline, i manifesti, le esposizioni antropologiche e il vasto repertorio visuale prodotto nel contesto coloniale italiano ed europeo non costituiscono semplici documenti descrittivi o accessori iconografici, ma veri e propri dispositivi culturali. Essi rendono visibile – e al tempo stesso naturalizzano – un sistema di gerarchie razziali, di rapporti di potere, di ruoli sociali, di costruzioni identitarie, attraverso cui l'esperienza coloniale si è resa intelligibile e accettabile al pubblico metropolitano. Lungi dall'essere neutrali, tali immagini rispondono a logiche di rappresentazione che selezionano ciò che deve essere visto e ciò che deve rimanere invisibile, ciò che deve apparire esotico e ciò che deve essere rappresentato come arretrato o inferiore. L'apparecchio fotografico, in questo senso, non si limita a registrare la realtà, ma contribuisce a costruire una rappresentazione stereotipata in cui le messe in posa, gli sfondi, la scelta dei soggetti e dei contesti, la serialità delle immagini, così come le scene della quotidianità coloniale rappresentate come pittoresche o primitive, partecipano tutti alla codificazione di un immaginario¹². L'uso delle immagini nella didattica rappresenta uno strumento fondamentale per far emergere le implicite asim-

11 Si veda di Barbora Monica (2025), *Guardare la storia: lavorare con le immagini tra passato e presente nella scuola secondaria di primo grado*, Trento, Erickson.

12 Alcuni lavori di riferimento su fotografia e colonialismo in Italia sono Goglia Luigi (1989), *Colonialismo e fotografia: il caso italiano*, Messina, Sicania; Triulzi Alessandro (a cura di) (1995), *Fotografia e storia dell'Africa*, Roma, CISU.

ESPERIENZE

metrie di potere che hanno strutturato l'esperienza coloniale; inoltre, questo tipo di lavoro può svilupparsi attraverso diverse tipologie di fonti, permettendo quindi al contempo di sviluppare strumenti di educazione all'immagine e ai media.

Una possibile direzione di lavoro consiste nell'indagare la produzione a stampa illustrata tra Otto e Novecento – dai periodici di grande diffusione come *L'Illustrazione Italiana* e le riviste coloniali, fino alle monografie e ai resoconti di viaggio di ampia circolazione e successo editoriale – al fine di riflettere sulla pervasività delle immagini coloniali nello spazio pubblico. Questo tipo di proposta, realizzabile anche attraverso attività di ricerca in una biblioteca pubblica, consente di stimolare una riflessione articolata sul rapporto tra testo e immagine, mettendo in evidenza non solo la funzione illustrativa delle immagini rispetto alla parola scritta, ma soprattutto il loro ruolo centrale nella trasmissione di una determinata idea di razza e di colonia. Si tratta di un immaginario che attraversa registri differenti – scientifico, narrativo, divulgativo e militare – contribuendo a costruire una visione coerente e condivisa dell'esperienza coloniale.

Un'altra possibilità è quella di analizzare direttamente il materiale fotografico, sia attraverso una visita all'interno degli archivi dei musei antropologici (diffusi su tutto il territorio nazionale, spesso entro i sistemi museali civici o universitari)¹³, sia tramite la preparazione di un dossier a partire dai materiali disponibili online (come il progetto Memorie Coloniali)¹⁴. Le diverse collezioni aprono chiaramente a diverse contestualizzazioni: il patrimonio fotografico di tipo antropologico-etnografico ben si presta a contestualizzare l'idea dell'oggettività meccanica della fotografia, cioè la concezione positivista secondo la quale la fotografia possa essere uno strumento eminentemente scientifico perché capace di riprodurre la realtà automaticamente, senza il bisogno di una mediazione umana e quindi senza essere viziata da una prospettiva soggettiva¹⁵. Inoltre, le fotografie antropologiche e antropometriche mostrano quanto il concetto di razza si sia fondato sulla determinazione delle varietà dei caratteri somatici basato su materiali visivi e prevalentemente fotografici, realizzando un sistema visivo comparato attraverso la creazione di atlanti visivi delle varietà umane. La fotografia non è quindi solo immagine, illustrazione, arte, ma un "oggetto di conoscenza"¹⁶ funzionale a costruire discorsi scientifici.

Gli archivi fotografici più direttamente legati alla documentazione dell'esperienza coloniale consentono di costruire un discorso articolato sul formarsi di uno sguardo sull'"alterità" da parte delle truppe coloniali. Attraverso queste immagini è possibile analizzare le modalità di rappresentazione della quotidianità militare, delle nuove infrastrutture, della violenza

13 A titolo di esempio, si segnalano qui alcuni musei che stanno ripensando la propria collezione coloniale in ottica contemporanea come il Mudec a Milano, il Muciv a Roma, Castello D'Albertis Museo delle Culture del Mondo a Genova, il Mitag a Rovereto.

14 Il progetto *Memorie Coloniali – Returning and Sharing Memories*, condotto da Paolo Bertella Farnetti, UniMoRe e associazione Moxa, ha portato alla digitalizzazione delle fotografie e alla messa in rete di inventari completi di archivi privati coloniali, <https://www.memoriecoloniali.org/>. Bertella Farnetti Paolo *et al.* (a cura di) (2013), *L'Impero nel cassetto: l'Italia coloniale tra album privati e archivi pubblici*, Milano, Mimesis.

15 Daston Lorraine, Galison Peter (2017), *Objectivity*, New York, Zone Books.

16 Bärnighausen et al. (2019), *Photo-Objects, On the Materiality of Photographs and Photo Archives in the Humanities and Sciences*, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science.

ESPERIENZE

bellica e sistemica. Un ulteriore passaggio rilevante riguarda la riflessione sulle forme intersezionali di discriminazione veicolate dalle immagini. In particolare, le rappresentazioni del corpo femminile africano risultano fortemente marcate da stereotipi razziali e di genere, spesso riconducibili allo stereotipo della *Venere nera*. La produzione e la circolazione di immagini erotizzate provenienti dal contesto coloniale hanno cercato di operare una oggettificazione del corpo femminile, inscrivendolo in una narrazione esotizzante e sessualizzata che lo rappresentava come misterioso e simbolicamente “conquistabile”¹⁷.

L'analisi di una fotografia consente agli studenti di interrogare la relazione tra chi scatta l'immagine e chi vi è ritratto, di chiedersi quali elementi della scena siano stati inclusi o esclusi dall'inquadratura e quale narrazione della differenza sia stata costruita attraverso specifiche scelte visive. Questo lavoro non può prescindere da un'attenzione ai dispositivi tecnici, materiali, culturali e sociali che hanno condizionato la produzione fotografica, tenendo conto sia dei vincoli tecnici – legati ai tempi di posa, alla luce, all'esposizione e allo sviluppo – sia delle cornici culturali entro cui le immagini sono state concepite e utilizzate. Le esperienze didattiche mostrano come l'uso delle fotografie favorisca un coinvolgimento attivo degli studenti: le immagini sollecitano domande, fanno emergere contraddizioni, rendono visibili silenzi, omissioni e ambiguità. Esse attivano inoltre una riflessione sulla voce e sull'agentività: chi parla attraverso la fotografia? Chi viene messo a tacere? In che modo i soggetti ritratti sono stati resi visibili o, al contrario, privati di parola e iscritti in ruoli prestabiliti? L'analisi critica delle immagini diventa così uno strumento per riconoscere le forme di presenza, resistenza e interazione che l'apparato visivo coloniale ha spesso neutralizzato o occultato. Questo meccanismo di oggettivazione operava in analogia con la rappresentazione dello spazio africano prodotta dalle esplorazioni geografiche, nelle quali l'intento di controllo si traduceva nella costruzione di territori immaginati come vuoti, passivi e “scoperti” dall'uomo bianco. La dicotomia tra spazio metropolitano e spazio coloniale contribuiva così a rimuovere le pratiche concrete di contatto tra mondo europeo e africano, gli scambi, le fascinazioni reciproche e quelle “zone di contatto”¹⁸ che la ricerca storica è chiamata a rintracciare anche attraverso un'analisi attenta e problematizzante delle fonti visive.

Anche altre fonti visuali possono essere coinvolte in questa rilettura, consentendo di interrogare la costruzione di una propaganda politica esplicitamente orientata alla formazione di una sensibilità pubblica. Materiali di ampia circolazione, come le cartoline umoristiche di Enrico De Seta o i manifesti di Gino Boccasile, si prestano a un'analisi delle iconografie ricorrenti e delle rappresentazioni caricaturali dei soggetti neri, mentre l'utilizzo di fonti audiovisive – documentari e cinegiornali prodotti dall'Istituto Luce – offre una visione diretta delle modalità attraverso cui il regime fascista autorappresentava la guerra d'Etiopia

17 Campassi Gabriella, Segà Teresa (1983), *Uomo bianco, donna nera. L'immagine della donna nella fotografia coloniale*, in “Rivista di storia e critica della fotografia” anno IV, n. 5., Torino, Priuli e Verlucca; McClintock Anne (2005), *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, London, Routledge.

18 Pratt Mary Louise (1991), *Arts of the Contact Zone*, in “Profession”, New York, Modern Language Association, pp. 33-40.

ESPERIENZE

in chiave imperiale¹⁹. In una prospettiva di educazione al patrimonio, anche una passeggiata urbana può diventare occasione per individuare targhe, monumenti e rappresentazioni presenti nello spazio pubblico che rimandano al passato coloniale, aprendo una riflessione sulla loro visibilità o invisibilità nella percezione cittadina e nella memoria collettiva²⁰.

Inoltre, l'analisi delle immagini coloniali permette di individuare continuità e persistenze nelle rappresentazioni dello spazio e delle popolazioni africane, interrogando i legami con forme più contemporanee di esotizzazione o infantilizzazione dell'Africa nei media attuali – dalle pubblicità fino ai servizi giornalistici sui fenomeni migratori – e suggerendo così un percorso educativo capace di intrecciare passato e presente. Le fotografie e le immagini diventano in questo senso un ponte, uno strumento che consente agli studenti di riconoscere la costruzione storica delle categorie razziali e dei processi di alterizzazione, ma anche di riflettere sulle tracce che questi continuano a lasciare nei nostri sguardi contemporanei. La crescita di consapevolezza può essere stimolata anche a partire dalla classe stessa, invitando studentesse e studenti a interrogare la memoria familiare e a considerare lo spazio domestico come un possibile “archivio privato”, in cui rintracciare materiali riconducibili alla storia coloniale da analizzare collettivamente. Percorsi di questo tipo, da sviluppare con particolare attenzione alle sensibilità individuali, possono contribuire a processi di emersione, discussione e presa di parola sul passato coloniale, in contrasto con le dinamiche di amnesia e afasia che ne hanno a lungo caratterizzato la rielaborazione, tanto nella sfera pubblica quanto in quella privata.

4. Conclusioni

Le esperienze e le riflessioni presentate vogliono mostrare come lo sviluppo di proposte didattiche sul colonialismo, pur richiedendo tempo, formazione specifica e un ripensamento dei tradizionali strumenti di insegnamento, rappresenti un investimento centrale per l'educazione storica contemporanea. Lavorare sul colonialismo attraverso una pluralità di fonti, in particolare visuali e fotografiche, consente infatti di trasformare la lezione di storia in uno spazio di costruzione di competenze critiche più ampie: dalla capacità di analizzare le fonti e i media alla consapevolezza delle gerarchie e dei dispositivi di potere che strutturano le narrazioni storiche, fino alla comprensione delle radici profonde delle discriminazioni e dei fenomeni migratori contemporanei.

Il lavoro evidenzia come l'incontro tra ricerca storica, educazione e studi postcoloniali possa tradursi in strumenti concreti per interrogare le persistenze del sapere coloniale e

19 Molti materiali dell'Archivio Luce sono disponibili online. Gianmarco Mancosu (2022), *Vedere l'Impero: l'Istituto Luce e il colonialismo fascista*, Milano, Mimesis; Maurizio Zinni (2023), *Visioni d'Africa: cinema, politica, immaginari*, Roma, Donzelli.

20 Su eredità coloniale e spazio pubblico: <https://postcolonialitaly.com/it/home-2/>; https://umap.openstreetmap.fr/it/map/viva-zerai_519378#6/41.508/11.096; Budasz Daphné, Wurzer Markus (2023), *Postcolonial Italy, A Public History Project Mapping Colonial Heritage*, in “Interventions”, vol.26, Taylor & Francis, Milton Park, pp. 1069-1075.

ESPERIENZE

razzista che attraversano lo spazio pubblico e, in certe forme, anche l'ambiente scolastico. In questa cornice, l'utilizzo di una prospettiva decoloniale assume un valore formativo più ampio: non solo veicolo di contenuti storici, ma luogo di esercizio del pensiero critico, di confronto tra punti di vista e di costruzione condivisa di una visione più consapevole e inclusiva della storia e della società italiana. Questo approccio favorisce uno sguardo critico sulle eredità culturali del passato e rende possibile un apprendimento interdisciplinare che intreccia storia, educazione civica, geografia e analisi delle immagini, contribuendo a un'educazione alla cittadinanza globale e al patrimonio culturale.

Tutti i link sono stati verificati il 29 dicembre 2025.

ESPERIENZE

EDUCAZIONE DECOLONIALE E DIDATTICA DEI PLURIVERSI

Giulia Gozzelino

Università degli Studi di Torino

Keywords: *pratica decoloniale, educazione interculturale, pluriverso, pedagogia critica*

Abstract

A partire da alcuni passaggi storici di costruzione del colonialismo, dell'eurocentrismo e del razzismo, il contributo discute di quali prospettive pedagogiche e relazioni educative possano accompagnarci nella sperimentazione di pratiche decoloniali nella scuola e nell'accademia, attraversando didattica e metodologie dell'insegnamento, per co-costruire classi e aule plurali, aperte alla diversità e a una visione pluriversale della contemporaneità.

Come i nostri mondi politici ed economici, anche le storie sono definite dal principio *nkali*. Come sono raccontate, chi le racconta, quando vengono raccontate, quante se ne raccontano, tutto questo dipende dal potere. Il potere è la possibilità non solo di raccontare la storia di un'altra persona, ma di renderla la storia finale di quella persona.

Chimamanda Adichie, *Il pericolo di una storia unica* (2020)

1. Educazione coloniale e persistenze contemporanee

La pedagogia è implicata storicamente e sistematicamente nel processo di colonizzazione come scienza vettrice delle teorie etnocentriche e razziste che supportano le pratiche di invasione, di sottomissione, di estrazione e di genocidio susseguite nei secoli a partire dal XV secolo d.C.. Seguendo Pescarmona, *“il silenzio sul passato coloniale e la complessità nella rielaborazione della sua eredità pone interrogativi sia su chi abbia il potere di scrivere e dare significato alla storia, sia su quale immagine di sé abbiano costruito le nazioni europee”* (2013, p. 334). La matrice coloniale del potere è, infatti, costituita dall'egemonia culturale (Said E., 1998) e dal controllo della conoscenza che comprende le istituzioni scolastiche e accademiche, i *curricula* educativi, i processi mediatici e culturali (Mignolo W., 2023, p. 7); questa oppressione agisce attraverso un doppio meccanismo di persuasione che avviene, nelle colonie, verso i nativi e, in patria, verso le popolazioni europee: un'azione di indottrinamento che attraversa tutte le discipline, dalla scienza all'antropologia, dalla geografia alla musica e si insinua nella vita quotidiana (Said E., 1998).

In Italia il dibattito sul colonialismo fatica ad assumere la profondità di cui necessiterebbe e ritorna ciclicamente senza una netta condanna dei crimini perpetrati e senza che il Paese riesca a fare un vero riesame del suo passato e della colonialità che ne discende. In un momento storico in cui le frontiere e i muri tornano ad

ESPERIENZE

alzarsi, in cui la guerra alla diversità si riproduce nella normalizzazione delle espressioni razziste che richiamano la violenza e le discriminazioni coloniali, nella mancata accoglienza che obbliga alla strada, nelle trappole giuridiche, amministrative e burocratiche; in un periodo in cui le parole dei nazionalismi si riaffermano nei vocabolari ministeriali a scapito di una visione interculturale, riteniamo indispensabile agire per aumentare il livello di conoscenza della nostra Storia [...] per assumere una postura antifascista, antirazzista e decoloniale (Gozzelino & Mohamed, 2024 p. 291).

A partire dal 1415, il colonialismo insulare europeo, e in particolare portoghese, prende forma e investe alcune isole atlantiche che non vengono considerate colonie di insediamento, ma territori conquistati per la produzione e l'estrazione. Le popolazioni incontrate in queste isole africane sono, per la prima volta, concettualizzate come forza lavoro e iniziano a essere "razzializzate" (Blackburn R., 1997) mentre si struttura l'etnocentrismo sistemico europeo. Nel 1492, con l'arrivo degli europei sulle terre del continente americano, un nuovo flusso di risorse e corpi integrato logisticamente, genera la costruzione di catene coloniali globali, con uno scopo permanente di estrazione e di sfruttamento (Mignolo W., 2011). L'etnocentrismo europeo, su cui poggia la nascente modernità, diventa epistemico poiché Europa controlla i flussi e si erge "al centro del Mondo"; si teorizza, così, una differenziazione qualitativa tra la cultura europea e quella degli altri gruppi culturali, con una rivendicazione, sempre più accentuata, esplicita e convinta, delle qualità autenticamente umane della stessa e una classificazione degli altri in un'unica categoria (o in un numero molto ristretto di categorie) a cui non si riconoscono gli attributi che caratterizzano la "vera umanità" (Remotti F., 1993).

A partire dalle missioni di conquista e di colonizzazione dell'Africa e delle Americhe del 15° secolo, i coloni europei hanno iniziato a categorizzare le persone indigene e africane secondo tratti somatici, ambientali e culturali, attribuendo loro stereotipi e ricalcando questi ultimi in leggi, in regimi di sfruttamento e schiavitù, e in continui tentativi di cancellarne la storia, le lingue, le tradizioni. L'invenzione della "razza" fu dunque fondamentale nella costruzione e giustificazione di un nuovo regime economico coloniale: un regime basato sul genocidio e l'assimilazione di popoli indigeni e sul lavoro schiavile che vide il sequestro e lo spostamento forzato di milioni di persone (provocando altrettanti morti) dall'Africa Occidentale alle Americhe e il massacro del 90% della popolazione indigena delle Americhe (Jewell, 2020, p. 28).

Contrapporre agli "altri" i popoli europei presuppone l'esistenza di questi ultimi come insieme, e ne evidenzia una omogeneità ben delimitata da confini culturali, geografici e politici: presuppone e crea sia l'identità etnica europea sia l'alterità, poiché la costruzione di ogni identità necessita di uno scarto differenziale, di un'alterità in cui rispecchiarsi (Burgio G., 2015).

Continuando a ripercorrere alcune tappe fondamentali, ma certamente non esaustive, di questo percorso, fra XVI e XVIII secolo si consolidano pratiche, dottrine giuridiche, infrastrutture che rendono il colonialismo un fatto stabile e la tratta atlantica un'infrastruttura macro-sistemica. Così, nasce, nel grembo della scienza e dell'accademia europea, il razzismo moderno come teoria per giustificare la schiavitù su scala globale e industriale. Si esalta il concetto biologico di razza per razionalizzare l'estrazione permanente: è l'inizio di una modalità di narrazione unica e sminuente delle storie del Sud globale in Occidente,

ESPERIENZE

una modalità che ritrae, per esempio, l’Africa sub-sahariana come un luogo di negatività, di differenza, di tenebre (Adichie C. N., 2009), una modalità che segna la linea del colore e che disumanizza l’umanità extra-europea per giustificarne la schiavitù e lo sterminio. L’esproprio coloniale della terra è accompagnato dalla distruzione delle scuole tradizionali e dei modelli culturali autoctoni, dalla decostruzione dei sistemi di pensiero, delle lingue e delle tradizioni, dall’imposizione di sistemi d’istruzione separatisti, discriminatori, basati sulla lingua, sulla storia e sulla geografia dei colonizzatori.

È con il capitalismo industriale, tra la seconda metà dell’Ottocento e la fine del secondo conflitto globale, che si sviluppa la fase coloniale amministrativa, statistica, biopolitica, con una conquista rapida del continente africano durante la quale gli stati coloniali schedulano, classificano, misurano popolazioni intere. Pedagogia, antropologia, frenologia, etnografia diventano dispositivi di razzismo scientifico istituzionale per supportare il regime epistemico dell’Impero.

Se dopo il 1945 gli imperi crollano come forma istituzionale, le guerre mondiali rendono insostenibile l’impero territoriale e inizia un processo di indipendenza giuridica, le architetture economiche, commerciali, finanziarie e culturali restano (Mbembe A., 2001). La razzializzazione non scompare: diventa culturalista e civilizzatrice, accompagnata da una struttura epistemica gerarchica che contrappone continuamente il Nord al Sud del Mondo, L’Occidente all’Oriente, il Centro alla Periferia.

L’oppressione e la colonialità sono processi, movimenti che muovono i costrutti del razzismo, del sessismo e dell’etnicismo e permeano le relazioni di dominio a livello globale e locale: caratterizzano la contemporaneità attraverso strutture sociali di autoritarismo e di esclusione. (Quijano A., 1992; Vergès F., 2020). Come spiega Gayatri C. Spivak,

la colonialità si esprime anche attraverso la violenza alle forme della conoscenza, ai segni, ai valori, alle rappresentazioni del mondo, alle culture, all’organizzazione della vita e della società: essa si è consolidata e costituita riempiendo il globo del suo modo di conoscere, delle sue rappresentazioni, del suo sistema di valori, creando gli altri come oggetti da analizzare, assumendo il potere di rappresentarli e di controllarli (Spivak Gayatri C., 1995, pp. 24-25).

2. La didattica decoloniale e il pluriverso della cura

Ricercatrici e ricercatori, insegnanti, teorici e teoriche del postmoderno hanno mantenuto nella contemporaneità la loro posizione di privilegio rifiutando di affrontare il proprio debito coloniale e rifiutando di considerare “*che i luoghi di enunciazione del sapere potessero avere la forma delle immagini colorate del caleidoscopio piuttosto che quella della carta di Mercatore con l’Occidente al centro*” (Borghi R., 2020, p. 61). Come è, dunque, possibile trasformare le parole in azione diretta per contrastare la violenza epistemica e il razzismo istituzionale? Quale contributo possiamo dare alle pratiche decoloniali per scardinare i sistemi di oppressione, per disinnescare i meccanismi di dominio e per cancellare le “*gerarchie tra gli individui*” (Ivi, p. 33)? A partire da queste consapevolezza e da questa complessi-

ESPERIENZE

tà, come possiamo iniziare a decolonizzare la didattica della storia a scuola e le metodologie dell'insegnamento?

Innanzitutto, decolonizzare l'insegnamento della storia significa trasformare non solo i contenuti, ma anche i metodi, le prospettive e le relazioni di potere implicite nel modo in cui raccontiamo il passato.

Consideriamo come una pratica educativa decoloniale “*volta a decolonizzare i curricula scolastici, i contenuti delle singole discipline e le modalità di insegnamento nelle nostre scuole, nonché a decostruire quelle forme e quei contenuti impliciti (a volte, invece, anche troppo espliciti) che riproducono l'asimmetria coloniale nei contesti educativi non solo formali, ma anche in quelli non formali e informali (a partire dai social e dai mass media)*” (Burgio G., Martin E., 2023, p. IV) richieda un completo ribaltamento delle aule e delle classi. Ispirandoci al pensiero di autrici e autori come bell hooks, Angela Davis, Frantz Fanon, Ramon Grosfoguel, possiamo elaborare alcuni punti di partenza per la co-costruzione di una nuova prospettiva.

- *Spostare il punto di vista*: la storia insegnata a scuola spesso parte da un punto di vista eurocentrico. Decolonizzare significa chiedersi: “Chi parla? Chi è messo a tacere? Chi viene rappresentato come soggetto, e chi come oggetto della storia?”.
- *Includere le voci escluse*: utilizzare fonti e narrazioni di donne, persone nere, indigene, migranti, lavoratrici e tutte quelle testimonianze escluse dal pensiero dominante e *mainstream*, interpellandole non solo come vittime ma come protagoniste di trasformazioni sociali e culturali.
- *Ripensare i canoni e i frame*: non si tratta solo di “aggiungere” figure nere o femminili o oppresse, ma di ricostruire il quadro, ovvero studiare la modernità europea insieme alla tratta atlantica, la colonialità del potere (Grosfoguel R., 2017) e la resistenza anticoloniale (Fanon F., 2007; 2015), riconoscendo che “*la nostra storia non è solo storia di razzismo, ma è soprattutto storia di resistenza [...] di forza, di amore, di gioia e di rivoluzione*” (Jewell T., 2020, p. 94).
- *Riconoscere l'autorevolezza di fonti diverse*: utilizzare fonti orali, artistiche e comunitarie accanto ai documenti ufficiali, poiché la memoria viva e l'esperienza biografica sono forme legittime di conoscenza.
- *Utilizzare metodologie dialogiche e corporee*: seguendo bell hooks (2020) in *Insegnare a trasgredire*, l'aula può diventare uno spazio di liberazione, non di trasmissione unidirezionale. L'insegnante diventa facilitatrice di coscienza critica, e il corpo, le emozioni e l'esperienza personale diventano parte del sapere per non entrare in aula come spiriti disincarnati ma come esseri interi.
- *Connettere la storia alla giustizia e all'ingiustizia presente*: come suggerisce Angela Davis (1981), non si studia la storia solo per conoscere il passato, ma per trasformare il presente. Dobbiamo analizzare come le eredità del colonialismo continuano a operare oggi – nel razzismo, nel sessismo, nell'economia – per permettere alle studentesse e agli studenti di leggere criticamente il mondo e immaginare alternative.
- *Immaginare futuri riparatori*: in questa prospettiva, la storia può diventare anche uno spazio di immaginazione politica. Re-interpretare il passato serve a creare futuri dove la vita nera, indigena e diasporica sia pienamente vivibile e celebrata.

ESPERIENZE

Se la colonialità del potere si manifesta anche nei corpi, nei desideri, nei linguaggi e nelle relazioni, la resistenza passa attraverso la cura, la parola, la creatività e la solidarietà transfrontaliera. Agire una didattica decoloniale, significa costruire in ogni nostra classe e aula scolastica un “*pluriverso*”, dove molte visioni del mondo convivono in orizzontalità: uno spazio di giustizia cognitiva (de Sousa Santos B., 2021) e di cura liberatoria (bell hooks, 2020).

Pensare decolonialmente un mondo pluriversale significa immaginarlo come un arcipelago di punti di enunciazione, una costellazione di micropolitiche di decolonialità, di laboratori di sperimentazione, a partire dal proprio posizionamento e dai propri privilegi. Decolonializzare significa pensare che la realtà possa essere caleidoscopica: assomigliare più alle immagini del caleidoscopio che alle proiezioni cartografiche. Il caleidoscopio permette di vedere le cose diversamente e di costruire immagini nuove di realtà nuove. Non è solo una questione di punti di vista, è piuttosto una questione di punti di azione. È uno strumento che restituisce immagini plurime, senza centri e senza periferie (Borghi R., 2020, pp. 39-40).

Non si tratta solo di cambiare i contenuti, ma di mutare la relazione educativa: chi insegna e chi apprende costruiscono insieme il sapere e disvelano la colonialità nella narrazione storica chiedendosi insieme chi ha scritto quelle versioni dei fatti, cosa manca, dove passa la linea del colore, quali frontiere ci dividono e come sono gestite. Educando e educatore si educano insieme attraverso il confronto critico con la realtà (Freire P., 2022) e co-costruiscono una scuola umana:

divertente, accogliente, libera, multilingue, allargata, bella, aperta, versatile, vera, coraggiosa, responsabile, in trasformazione, coerente. [...] La scuola plurale che vorremmo in quanto umana apprende e riconosce cosa manca. I dati per mappare il cambiamento inevitabile, le risorse per accoglierlo, i canali adeguati per far sì che sia naturale, equilibrato e uguale per tutti. È una scuola che vuole evolversi e mettersi a disposizione del futuro. Vuole partecipare alla conversazione con la complessità e non abbandonarla, non screditarla perché riguarda temi lontani, popoli lontani, questioni che non ci toccano. [...] Uno spazio che riconosce come inevitabile, indispensabile l’ascolto di tutte le voci; principalmente quelle che sono state silenziate anche se hanno sempre avuto cose da dire, che per anni non hanno avuto accesso agli spazi mainstream, intellettuali, culturali e pedagogici (Hakuzwimana E., 2024, pp. 93-94).

Riferimenti bibliografici

Adichie Chimamanda Ngozi (2009), *The danger of a single story*, New York, TED Conferences.

Blackburn Robin (1997), *The making of New World slavery. From the Baroque to the modern, 1492–1800*, London, Verso.

Borghi Rachele (2020), *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Milano, Meltemi.

Burgio Giuseppe (2015), *Razzismo e pedagogia*, Roma, Carocci.

ESPERIENZE

- Burgio Giuseppe, Caparrós Martín Ester (2023), *Visioni caleidoscopiche che problematizzano l'educazione interculturale in una prospettiva decoloniale*, in "Educazione Interculturale –Teorie, Ricerche, Pratiche", vol. 21, n. 2, I-VI.
- Davis Angela Y. (2018), *Donne, razza e classe*, Roma, Edizioni Alegre (ed. or. 1981).
- de Sousa Santos Boaventura (2021), *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*, Roma, Castelvecchi (ed. or. 2014).
- Fanon Frantz (2007), *I dannati della terra*, Torino, Einaudi (ed. or. 1961).
- Fanon Frantz (2015), *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS (ed. or. 1952).
- Freire Paulo (2022), *Pedagogia degli oppressi*, Torino, EGA (ed. or. 1968).
- Gozzelino Giulia, Mohamed Fatun (2024), *Dall'impero alla classroom. Decostruire il razzismo a scuola tra analisi storica e pratica decoloniale* in "MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni", vol.14, n.2, pp. 279-294.
- Grosfoguel Ramón (2017), *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Milano, Mimesis.
- Hakuzwimana Esperance (2024), *Tutta intera*, Milano, People.
- hooks bell (2020), *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*, Milano, Meltemi (ed. or. 1994).
- Jewell Tiffany (2020), *This book is anti-racist*, London, Frances Lincoln.
- Mbembe Achille (2001), *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Mignolo Walter D. (2011), *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*, Durham, Duke University Press.
- Mignolo, Walter D. (2023), *Quali sono i temi di genere e (de)colonialità?* in Lugones Maria, Jimenez-Lucena Isabel, Tlostanova Madina (a cura di), *Genere e Decolonialità*, Verona, Ombre Corte.
- Pescarmona Isabella (2013), *Identità e memoria coloniale nel dibattito europeo*, in "Educazione interculturale", 11 – 3, pp. 327-341, Trento, Erickson.
- Quijano Aníbal (1992), *Colonialidad y modernidad/razionalidad*, Lima, Perú Indígena.
- Remotti Francesco (1993), *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Said Edward (1998), *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1978).
- Spivak Gayatri Chakravorty (1995), *Can the subaltern speak?*, London, Routledge.
- Vergès Françoise (2020), *Un femminismo decoloniale*, Verona, Ombre Corte.

ESPERIENZE

LA GUERRIGLIA ODONOMASTICA. UN'ESPERIENZA BOLOGNESE

Mariana Eugenia Califano

Storica indipendente

Keywords: *storia, memoria attiva, rimosso, odonomastica, colonialismo*

Abstract

L'esperienza di un cantiere permanente di memoria storica attivo da oltre un decennio a Bologna. Analisi e descrizione delle riflessioni che stanno a monte della guerriglia odonomastica, una metodologia ideata per superare il rimosso e rivitalizzare la memoria; per trasmettere un sapere articolato e modulabile in base alle conoscenze, agli strumenti, alle competenze e alle capacità dei suoi interlocutori, che combina ricerca storica, tecniche di narrazione, di comunicazione e metodi performativi.

1. Introduzione

Resistenze in Cirenaica (RiC)¹ è un cantiere culturale permanente, un laboratorio di memoria storica attivo a Bologna dal 2015. Gli eventi che portarono alla sua creazione ne hanno determinato le modalità operative e l'indole; il territorio, il rione Cirenaica, oltre a suggerirne il nome, ha contribuito a delimitarne gli ambiti tematici di ricerca. Il quartiere, inoltre, ha fornito un contesto ricco di spunti, sfociati in riflessioni sullo spazio urbano e il suo rapporto con la storia, la politica e la società. Queste riflessioni sottendono le pratiche che RiC ha sviluppato negli anni, cioè attività e azioni volte a mantenere viva la memoria di determinati fatti storici, a portare alla ribalta eventi rimossi e assenti dal dibattito pubblico, promuovendone una lettura critica che agevoli la comprensione delle correlazioni tra passato e presente.

A livello metodologico, come si vedrà, il cantiere ha mutuato e adattato pratiche tipiche dell'attivismo, della cittadinanza attiva, dei movimenti di promozione dei diritti, nella convinzione che l'apprendimento esperienziale (Smith M.K. 2009) sia particolarmente adatto per la trasmissione delle conoscenze e, dunque, dei valori universali a esse collegate. Le considerazioni su alcuni aspetti problematici della trasmissione – del sapere come della memoria – hanno persuaso i membri del cantiere della necessità di sperimentare una comunicazione che si avvallesse di tecniche e linguaggi propri dell'ambito artistico, musicale, performativo, audiovisivo, narrativo.

Gli approcci interdisciplinare e intersezionale hanno reso RiC un caso di studio in diverse discipline, dalle scienze politiche all'antropologia, dalla geografia alla sociologia. Negli anni, i suoi membri sono stati intervistati da dottorandi in queste discipline, ai quali sono

¹ <https://resistenzeincirenaica.com>

ESPERIENZE

stati offerti percorsi di partecipazione alle iniziative, che hanno reso loro possibile osservare il legame tra riflessione teorica e pratica e la varietà delle attività, del pubblico e dei linguaggi adottati.

RiC ha condiviso quanto ha realizzato e sperimentato con altre realtà, più o meno formali del paese. Università italiane e straniere, istituti di ricerca e formazione e onlus hanno invitato il cantiere a partecipare a incontri, *summer school*, tavole rotonde tematiche, programmi europei e laboratori. Molti dei suoi interventi sono stati pubblicati in edizioni cartacee e riviste digitali nazionali e all'estero, mentre alcuni articoli presenti sul sito web vengono tradotti e ripubblicati in francese². Durante il periodo del Covid, RiC ha rafforzato le relazioni che aveva costruito con altri gruppi sparsi in varie città italiane che condividevano i suoi stessi interessi, dando vita a una rete informale – la Federazione delle Resistenze – che promuove lo scambio di informazioni, la condivisione di *know how* e la realizzazione di attività congiunte, come il recente festival per celebrare un decennio di attività tenutosi nel rione Cirenaica lo scorso settembre³.

2. La nascita di Resistenze in Cirenaica

Abbiamo accennato all'importanza che il territorio ha giocato nel circoscrivere gli argomenti affrontati da RiC, ma bisogna evidenziare che esso è stato soprattutto determinante nella nascita del progetto. Tra il 2013 e il 2014, l'amministrazione locale aveva ceduto a un'impresa edile uno spazio edificabile tra via Ilio Barontini e via Giorgio Cencetti. L'area confinava con una superficie incolta da anni utilizzata dagli abitanti del quartiere come luogo ricreativo e di socializzazione. In quel fazzoletto di verde si organizzavano feste di compleanno, ci si trovava a giocare a carte e a scambiare due chiacchiere nelle calde serate estive. L'impresa però intendeva costruire un parcheggio per i futuri proprietari dell'immobile, perciò aveva richiesto i permessi per incorporare lo spiazzo nel cantiere. Turbati dalla possibilità di vedersi privati di ciò che consideravano un posto di ritrovo spontaneo, gli abitanti del rione costituirono l'associazione Spazi Aperti⁴ per difendere dalla cementificazione quell'area di socialità. Dopo mesi di trattative con il Comune, ottennero la creazione di un giardino pubblico e l'assegnazione della sua gestione.

Nel settembre del 2015 l'area era pronta per essere inaugurata, bisognava solo stabilire a chi intitolarla. Si optò per Lorenzo Giusti, anarchico, dirigente del Sindacato Ferrovieri Italiani licenziato dal Fascismo, partigiano attivo nell'imolese e assessore alla Polizia Urbana durante l'amministrazione cittadina di Giuseppe Dozza. A motivare la scelta sono stati sia la prossimità della stazione ferroviaria localmente nota come “*La Veneta*”, sia il fatto che in rione la maggior parte delle strade ricordano i protagonisti della lotta di Resistenza. All'apertura al pubblico del giardino l'insegna stradale con la denominazione dello spazio era

² <https://neotopo.hypotheses.org>

³ <https://zero.eu/it/news/il-festival-per-i-dieci-anni-di-resistenze-in-cirenaica/>

⁴ <https://spaziapertibologna.org>

ESPERIENZE

tuttavia assente, perciò a chiusura della festa i partecipanti stessi apposero una targa con la dicitura “*Giardino Lorenzo Giusti. Combattente antifascista*”. Qualche giorno dopo la targa fu sostituita da quella ufficiale, recante la scritta “*Lorenzo Giusti. Amministratore Pubblico.*” Bastarono pochi giorni perché, dopo aver consultato gli eredi, la didascalia venisse di nuovo sostituita da un adesivo con la legenda “*Ferroviere anarchico*”.



*Giardino Lorenzo Giusti, 2015, Bologna,
in <https://resistenzeincirenaica.com/2019/07/11/lorenzo-giusti-ferroviere-anarchico/>*

L'episodio narrato è un esempio utile per riflettere sulla connessione esistente tra odonomastica, storia e costruzione dell'identità nazionale, sulle sue motivazioni storiche, sulle sue implicazioni e sulla partita a scacchi tra le *Weltanschauung* dei diversi schieramenti politici. Il cantiere Resistenze in Cirenaica è nato dalla valutazione che gli organizzatori fecero dopo l'inaugurazione del giardino. Per Spazi Aperti la festa, oltre all'apertura al pubblico dello spazio, doveva celebrare una vittoria contro la cementificazione. Per organizzarla, l'associazione aveva coinvolto singoli e realtà collettive che avevano partorito un programma ricco di sorprese e attività diventate, poi, “marchio di fabbrica” del cantiere permanente. Ad esempio, il 27 settembre 2015, al suo risveglio, il rione scoprì che via Libia era stata

ESPERIENZE

rinominata “*via Vinka Kitarovic. Combattente per la liberazione*”⁵ con una serie di cartelli identici a quelli ufficiali che coprivano tutti quelli esistenti, tranne quello all’incrocio con via Massarenti perché conduce al Pronto Soccorso dell’Ospedale Sant’Orsola. L’intitolazione provvisoria serviva alla performance prevista su quella strada: una passeggiata, intervallata da racconti, musica e canti, che illustrava la nascita del quartiere e la sua architettura. In particolare ci si è soffermati sulla modifica dell’odonomastica avvenuta nel 1949 – quando l’amministrazione Dozza sostituì gli odonimi celebrativi delle imprese coloniali con intitolazioni a partigiani – e, in relazione ad essa, sulle vicende dei luoghi riferiti alla storia coloniale e sulle biografie partigiane. Durante la progettazione della camminata, gli organizzatori notarono la totale assenza di intitolazioni dedicate a partigiane e staffette. Per colmare questa disparità di genere e richiamare l’attenzione sul tema, decisero di cambiare il nome della via in occasione della performance. L’ipotesi di raccogliere firme per una richiesta formale di reintitolazione al Comune fu scartata: oltre ai costi di aggiornamento di registri e documenti, ciò avrebbe finito per alimentare quel rimosso coloniale che il progetto intendeva invece mettere in discussione.

All’iniziativa parteciparono centinaia di persone di ogni età e provenienza, cui si aggiunsero via via altri spettatori durante gli spettacoli teatrali e i melologhi dedicati ai protagonisti delle lotte contro nazifascismo e colonialismo. Il pubblico, sempre partecipe, rimase numeroso fino a sera. L’inaspettato successo spinse gli organizzatori a interrogarsi sulle sue ragioni. L’interesse per i temi proposti e la riflessione sulle modalità di divulgazione storica portarono così alla nascita di Resistenze in Cirenaica e inaugurarono la stagione di sperimentazione che il cantiere prosegue da oltre un decennio.

3. La guerriglia onomastica

Le difficoltà emerse nella rinominazione di via Libia in via Vinka Kitarovic – dai costi pubblici e privati del cambio d’intitolazione al rifiuto di azioni che potessero alimentare il rimosso storico – sancirono l’unicità dell’episodio e aprirono una riflessione sul ruolo dell’odonomastica, dall’Ottocento in poi, letta attraverso le politiche della memoria e dell’oblio nella costruzione dell’identità nazionale. Questa analisi si è arricchita con i contributi di Mario Isnenghi (Isnenghi M. 2010) sui luoghi della memoria e con le riflessioni semiotiche di Patrizia Violi (Violi P. 2014) sui paesaggi della memoria. Ulteriori studi sull’attivismo (Califano M. E. 2005), in particolare sui movimenti per i diritti umani in America Latina, hanno infine ispirato la creazione di una pratica non violenta che il cantiere ha definito *Guerriglia Odonomastica*: un nome provocatorio che svela il conflitto insito nelle intitolazioni di strade e piazze, richiamando le tattiche di chi, conoscendo a fondo il territorio, mira a ad abbattere un regime o liberare un paese dall’occupante.

5 <https://corrieredibologna.corriere.it/bologna/notizie/cronaca/2015/28-settembre-2015/se-via-libia-diventa-via-vinka-kitarovic-nomi-cambiati-strade-fasciste-2301979072391.shtml>

ESPERIENZE

Studiando il territorio, appunto, RiC apprese della rinominazione delle strade del rione Cirenaica nell'aprile del 1949, come sopra illustrato. Il fatto, insolito in altre città, evocò il concetto di *Genius loci* e portò a una riflessione singolare sul potere simbolico della lingua applicato allo spazio urbano. Le domande di partenza furono: i toponimi hanno lo stesso potere intrinseco che ha, per esempio, la parola “ponte” nel richiamare subito un'immagine nelle nostre menti? La nomenclatura delle strade, dunque, influenza chi le abita o le attraversa? In altre parole, il contrasto percepito tra il camminare in corso Svizzera e il farlo in via Libia è un esempio di come diverse narrazioni storiche influenzino, anche inconsapevolmente, l'esperienza quotidiana dei soggetti?



Foto scattata all'incrocio di via Libia e via Massenzio Masia a Bologna. © Mariana E. Califano.

La guerriglia onomastica fu la risposta. La pratica consiste nell'applicare una didascalia alla segnaletica stradale che riporta il nome della via per fornire informazioni aggiuntive che promuovano una riflessione nei soggetti che attraversano lo spazio pubblico. L'aggiunta di un adesivo con la scritta “*Luogo di crimini del colonialismo italiano*” al cartello

ESPERIENZE

di via Libia, fu la prima azione che RiC mise in campo dopo le riflessioni sui rischi delle reintonazioni. Questa tecnica può essere integrata in una performance, per esempio in una passeggiata urbana inframezzata da pause in cui si racconta chi o cosa ricorda il nome di una determinata piazza o strada. Alcune delle tante possibilità sono state sperimentate nel 2018 da Wu Ming 2 a Palermo, durante Manifesta 12, nell'installazione *Viva Menilicchi!*⁶ Pensata per affrontare una sfida fondamentale della ricerca accademica, quella di diffondere la conoscenza in modo da generare un impatto sociale tangibile, la guerriglia onomastica rivendica e reinterpreta lo spazio pubblico come luogo di riflessione e resistenza storica, rafforza la memoria evitando la sua fossilizzazione e contrasta l'amnesia collettiva sulla Storia accantonata. Queste azioni di contro-informazione e/o contestualizzazione promuovono una conoscenza attiva del passato e la comprensione della sua rilevanza nel presente, facilitando dunque la consapevolezza storica e l'assunzione di responsabilità di cui parla Jedlowski⁷. Per i suoi ideatori è un atto che ha valenza politica perché è

[...] un gesto di riappropriazione degli spazi cittadini e dell'ambiente circostante, un atto di consapevolezza e di coscienza per ricordare ciò che siamo stati e assumerci la responsabilità di ciò che abbiamo compiuto. Perché sapere ciò che è stato in passato, alla luce di ciò che siamo oggi, permette di promuovere il dibattito sulla nostra storia [...]⁸

Per RiC, la sensibilizzazione promossa attraverso la *guerriglia onomastica* è un primo passo verso la consapevolezza dei misfatti del fascismo, del colonialismo e dei loro lasciti: perché, come per un trauma irrisolto, la guarigione richiede innanzitutto il riconoscimento del dolore. Ideando questa pratica, RiC ha cercato un modo per superare il rimorso e riattivare la memoria collettiva, trovandolo nella sperimentazione e nell'intreccio di discipline e metodi diversi. Il suo approccio combina rigore storico e ricerca accademica con tecniche di narrazione e di comunicazione, strumenti performativi, capacità artistiche e musicali, per trasmettere non solo nozioni, ma un sapere dinamico, adattabile al livello di conoscenze, strumenti e competenze dei diversi interlocutori.

Riferimenti bibliografici

- Bergero Adriana J., Reati Fernando (1997), *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay 1970–1990*, Rosario, Argentina, Beatriz Viterbo Editora.
- Burque Peter (1992), *History as Social Memory*, [s.l.], [s.n.].
- Califano Mariana Eugenia (2005), *Escrache, resistenza non violenta nell'Argentina del dopo terrorismo di Stato*, in "Storicamente. Laboratorio di Storia", 1 (2005), n. 65
- Chaliand Gérard (2003), *Memoria della mia memoria*, Lecce, Argo (ed. or. 2003).
- Dewey John (2014), *Esperienza e educazione*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1938).

⁶ <https://www.manifesta12.org/viva-menilicchi-2018/index.html>

⁷ Cfr. Jedlowski Paolo (1998).

⁸ <https://resistenzeincirenaica.com/della-guerriglia-odonomastica/>

ESPERIENZE

- Finkielkraut Alain (1990), *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*, Barcelona, España, Editorial Anagrama.
- Isnenghi Mario (a cura di) (2010), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma, Editori Laterza.
- Jedlowski Paolo (1998), *Presentazione*, in Rossi-Doria Anna, *Memoria e storia: il caso della deportazione*, Catanzaro, Rubbettino Editore.
- Lewin Kurt (1967), *Il bambino nell'ambiente sociale*, Firenze, La Nuova Italia (ed. or. 1946).
- Lewin Kurt (1972), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1951).
- Piaget Jean (1973), *La costruzione del reale nel bambino*, Firenze, La Nuova Italia (ed. or. 1973).
- Piaget Jean (1973), *Esperienza e teoria della causalità*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. 1962).
- Piaget Jean (1973), *Le scienze dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza.
- Smith Mark K. (2009), *L'apprendimento esperienziale di David A. Kolb: caratteristiche, problematiche e sviluppi*, PDF scaricabile dal sito dell'Università di Ferrara, https://www.unife.it/medicina/lm.riabilitazione/studiare/minisiti/pianificazione_gestione_proc-edu/modulo-di-processi-educativi-delladulto/2016-17/kolb_apprendimento.pdf
- Todorov Tzvetan (2001), *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*. Milano, Garzanti Libri (ed. or. 2001).
- Vidal-Naquet Pierre (1994), *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Violi Patrizia (2014), *Paesaggi della memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Milano, Bompiani.
- Yerushalmi Yosef Hayim (1998), *Reflexiones sobre del olvido*, in A.A., *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, 2ª ed., Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Tutti i link sono stati verificati il 21 novembre 2025.

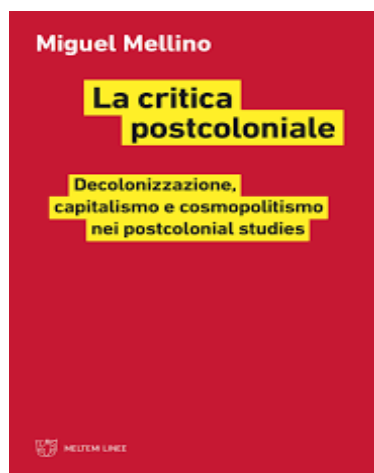
LETTURE

LETTURE

MIGUEL MELLINO, LA CRITICA POSTCOLONIALE. DECOLONIZZAZIONE, CAPITALISMO E COSMOPOLITISMO NEI POSTCOLONIAL STUDIES, MILANO, MELTEMI, 2021, PAGG. 236

A cura di *Enrica Dondero*

Keywords: *colonialismo, postcolonialismo, diaspora, globalizzazione, identità culturale, cosmopolitismo*



Nel 2021, sedici anni dopo la prima edizione, esce, edito da Meltemi, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. L'autore è Miguel Mellino, ricercatore di Studi postcoloniali e relazioni interetniche, docente di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Il volume si struttura in quattro capitoli: *La teoria sociale e la condizione postcoloniale*; *La teoria postcoloniale come critica culturale*; *Anatomia di un soggetto postcoloniale*; *Cosmopolitismi dal volto umano*.

Il tema centrale è ancora sensibile: il colonialismo in quanto fenomeno chiave del presente, un fenomeno che non può essere profondamente compreso se non si considera il rapporto di dominio dell'Occidente nei confronti dell'altra/o, oggi come ieri, e se non si analizzano le conseguenze dell'esperienza coloniale tuttora visibili: si potrebbe dire, con A. Mc Clintock, che è "*un eterno presente la cui storia è sempre alle spalle*" (cit. p. 48). Per cui, non facciamoci ingannare dal prefisso "post", facilmente equivoco: non indica uno stadio storico superato e men che meno una fine, ma si colloca nella precisa situazione successiva al processo di decolonizzazione formale del colonialismo moderno.

Gli studi postcoloniali – focus del libro – nascono in un contesto accademico, politico e intellettuale emergente dai movimenti e dalle lotte degli anni '50 e '60: un excursus storico basato su un'ampia retrospettiva di testi, che Mellino propone nel primo capitolo, introduce i fondamenti e mostra come siano stati forgiati lo sguardo e il linguaggio attraverso cui ancora oggi possiamo leggere molti dei conflitti sociali contemporanei. Sottolineiamo "lo sguardo" e "il linguaggio" in quanto elementi chiave per comprendere l'essenza della critica postcoloniale. L'autore evidenzia come le categorie conoscitive, così come i modi di espressione e comunicazione siano qualcosa di più che strumenti oggettivi di conoscenza: risultano, infatti, del tutto pervasi dalla logica eurocentrica, imperialista e razzista retaggio del colonialismo. Il dominio dell'Occidente funziona anche attraverso la produzione di certi "discorsi" sull'altro.

Allora, la specificità attuale degli studi postcoloniali consiste nel decostruire il soggetto imperialista, riconoscerne la violenza epistemologica, restituire autorevolezza alla voce dell'altro mettendo in discussione le categorie cognitive della conoscenza occidentale, a comin-

LETTURE

ciare dalle contrapposizioni tradizionali noi/loro e centro-periferia. Perché le culture non sono monoliti inamovibili. Anzi, entrando nel cuore del volume (i due capitoli centrali), ci rendiamo conto che viene più volte richiamata la dinamicità dei processi: si parla infatti di *travelling cultures*, meticcio, ibridazione, creolizzazione, concetti che assumono un ruolo cardine nel ragionamento. Sono parole che indicano identità in movimento, ricerca di spazi sociali e di zone di contatto, culture concepite come fenomeni risultanti da incontri e fusioni, conflitti e resistenze.

Quello postcoloniale, si sostiene nel volume, è un mondo in cui ogni identità culturale è dislocata, decentrata, ibrida, infondata; da qui l'appello a guardarle da una prospettiva storica e processuale, enfatizzandone la storicità e la relatività.

Un concetto specifico in questo senso, che gli studi postcoloniali suggeriscono, è quello di diaspora, fenomeno che trascende i confini geografici, non è semplice sradicamento e movimento; è essere cittadini del mondo, andare incontro agli innumerevoli "altri culturali" con una dimensione etica rinnovata: saper vivere eticamente nel locale e nel globale al tempo stesso.

Nell'ultimo capitolo del libro, Mellino precisa questo cosmopolitismo dal volto umano: una sensibilità che nasce e si rappresenta dal basso e che enfatizza il valore della connessione umana e della cura per gli individui, intendendo i diritti come ideale di giustizia tendenzialmente globale e necessario per articolare futuri significativi.

L'autore riconosce che l'approccio al sapere si è spesso arroccato – anche a livello accademico – su posizioni conservatrici ed eurocentriche; la sfida perciò consiste nel chiedersi se oggi, agli inizi del terzo millennio, il discorso coloniale è stato finalmente elaborato e collocato correttamente nel passato da parte dell'Occidente. I dati di realtà sollevano un certo scetticismo che emerge diffusamente nel testo; allora, chiediamoci come agire per recuperare – in un mondo cosmopolita quale è quello attuale – una dimensione umanitaria che consenta una convivenza alternativa, più progressista, ancorata a valori umani.

Il titolo dell'ultimo capitolo, "*Cosmopolitismi dal volto umano*", induce a pensare che alcune prospettive si possano aprire, evocando anche una chiave di lettura educativa. Quale può essere, allora, l'utilità di questo volume per la scuola?

Un presupposto essenziale: l'approccio necessario a un suo uso didattico è necessariamente interdisciplinare, come lo sono gli studi alla base dei *postcolonial studies*.

Sicuramente, il libro di Mellino può riportare autentiche sfide nella discussione in classe; le voci degli studiosi richiamate nel testo e tratte dai più significativi studi postcoloniali mettono in crisi alcuni principi e nozioni di base dell'identità moderna occidentale. Affermare, ad esempio, come fa Fanon, che l'Europa è una creazione del Terzo mondo, che sono state la forza-lavoro e la ricchezza prodotte nelle colonie a sostenerne l'opulenza (cit. p. 61), consente di porre in discussione categorie conoscitive consolidate nel pensiero corrente e di rendere consapevoli del fatto che strumenti di conoscenza ritenuti "oggettivi" sono del tutto pervasi dalla logica eurocentrica. Di conseguenza, ci si può porre tra gli obiettivi quello di iniziare a decostruire alcuni principi e nozioni di base dell'identità moderna occidentale che risultano del tutto fuorvianti, nel tentativo di avviare una comprensione del mondo fondata su un'etica relazione con l'altro.

LETTURE

La didattica in ottica postcoloniale può spingere a porsi domande, a chiedersi come rappresentare l'altro, a facilitare l'avvicinamento ai gruppi subalterni per consentire loro di esprimersi fornendo strumenti per l'autoespressione: inserendo nel canone, ad esempio, testi storici e letterari che permettano loro di assumere un ruolo più attivo, in modo che ne sia recuperata la soggettività. In particolare della donna del Terzo mondo, che per Spivak è la vera subalterna della storia: tutti hanno potuto parlare di lei, tranne lei stessa (cit. p. 100). Mellino fa notare come scrittori e scrittrici del periodo decoloniale possano essere influenzati dal modello letterario europeo o rappresentino non più l'identità africana pura, ma spesso agiscano nell'alone delle attuali élite di potere. Dovremo cercare, come docenti, un nuovo luogo geoculturale, o almeno identificare quelle appartenenze letterarie che fondano le loro identità da una parte sulla memoria e sul ricordo, dall'altra sulla loro storia: le dispersioni forzate, gli spostamenti involontari, la diaspora e, quindi, la ricostruzione di nuove esistenze e di nuove connessioni.

Per quanto riguarda la didattica della storia, è essenziale mettere a fuoco episodi di resistenza al colonialismo che riconsegnino in modo corretto le voci indigene subalterne, senza la mediazione data dai modelli europei.

A partire dal presupposto della critica postcoloniale come campo di studi orientato alla decostruzione della modernità capitalistica, i docenti dovranno interrogarsi su come riformulare retrospettivamente la modernità stessa. Certamente, l'idea di nazione, alla base di una concettualizzazione occidentale ma anche di un pensiero corrente e diffuso, perde valore. Orientare il dibattito in aula in direzione di un pensiero aperto al cosmopolitismo può far fronte alle logiche di tipo occidentale che contrappongono il sè e l'altro e che sono alla base di sessismo, asimmetrie, separatismi, violenze; si può, così, andare oltre il concetto di diritto alla differenza culturale, che, come è evidente ormai dalla lettura del libro e da altri contributi presenti in questo numero del Bollettino, è limitante.

In conclusione, questo volume è fondamentale per chi si avvicina agli studi postcoloniali, poiché esamina i principali pensatori dei *postcolonial studies* e ne analizza le categorie chiave con rigore e chiarezza; ma non è solo un manuale introduttivo: Mellino non idealizza gli studi postcoloniali, ne evidenzia le tensioni interne, le ambiguità e i limiti, soprattutto in relazione al potere e alla politica.

La densità teorica può costituire elemento di complessità, ma l'autore, mettendo in dialogo gli studiosi più rilevanti con le grandi correnti della teoria sociale, aiuta a costruire una mappa concettuale solida del campo. E poi non è un esercizio puramente accademico: Mellino ribadisce che la critica postcoloniale ha implicazioni concrete su problemi della contemporaneità – migrazioni, globalizzazione, disuguaglianza, razzismo – rendendo la sua analisi decisamente attuale.

In conclusione, *La critica postcoloniale* è un testo fondamentale per chi si avvicina agli studi postcoloniali; è una base di partenza molto solida e uno stimolo per una riflessione critica sul contesto globale, sociale e politico attuale.

LETTURE

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *DECOLONIZZARE LA STORIA. OLTRE CAPITALISMO, COLONIALISMO E PATRIARCATO*, ROMA, CASTELVECCHI, 2023, PP. 112.

A cura di *Ernesto Perillo*

Keywords: *epistemologie del Sud, decolonialità, decolonizzazione della storia, giustizia epistemica, postcolonialismo*



Professore emerito all'Università di Coimbra, Boaventura de Sousa Santos è un sociologo portoghese, impegnato nei movimenti per la giustizia sociale globale.

La sua produzione si muove intorno a un nucleo centrale: la critica all'egemonia epistemologica dell'Occidente moderno e la ricerca di forme alternative di conoscenza e convivenza. In questo quadro si colloca *Decolonizzare la storia*, un'opera che affronta la questione decisiva di come le narrazioni storiche siano state costruite, monopolizzate e imposte dai centri di potere eurocentrici.

Il saggio si articola in quattro capitoli con una ricca bibliografia generale a cui segue una rassegna di studi riferiti all'Italia,

utile anche come mappa per conoscere criticamente il nostro passato coloniale.

Il libro parte da una constatazione: la storia così come la conosciamo è un prodotto della modernità coloniale. Le cronache, le genealogie e i manuali scolastici riflettono una prospettiva che privilegia il punto di vista dei conquistatori, delle metropoli, delle élite.

Per esaminare in modo critico il colonialismo europeo, l'autore distingue tre categorie: il postcolonialismo, la decolonialità, le epistemologie del Sud. Queste ultime (elaborate negli anni Duemila a partire dall'esperienza del Forum Sociale Mondiale – Il primo FSM si svolse dal 25 al 30 gennaio 2001 a Porto Alegre in Brasile) condividono con il postcolonialismo l'idea che il colonialismo non sia finito ma sottolineano che la dominazione moderna non è costituita solo dal colonialismo, ma anche dal capitalismo e dal patriarcato. Denunciano con gli studi decoloniali la distruzione cognitiva e ontologica causata dalla colonialità, e valorizzano le conoscenze e i saperi nati nelle lotte alla dominazione e nelle esperienze di resistenza al colonialismo e al capitalismo globale. de Sousa Santos insiste inoltre sulla necessità di un dialogo tra saperi, nei quali la conoscenza scientifica non sia abolita, ma posta in relazione con altri registri interpretativi. In questa visione, la decolonizzazione della storia si accompagna a una decolonizzazione del futuro: soltanto pluralizzando il passato si potranno immaginare alternative credibili al presente.

Non si tratta esclusivamente di un discorso accademico, ma di un appello all'azione, rivolto a chi scrive, insegna, studia o semplicemente cerca di capire come il mondo sia diventato quello che è. L'autore mostra che dietro le narrazioni storiche non ci sono solo fatti, ma

LETTURE

rapporti di potere: dare voce ai subalterni significa modificare la grammatica stessa della convivenza.

Per il sociologo portoghese, l'Occidente non ha solo occupato territori, ha occupato il criterio di verità: ha fatto passare per "universale" ciò che era provinciale (l'esperienza europea moderna). La colonialità non è allora (solo) un evento storico, quanto piuttosto un canone che seleziona quali siano i dati "validi". Così come la scienza moderna, presentata come neutra, è un regime e come ogni regime, produce zone di non-esistenza: ciò che non può riconoscere, non esiste, o esiste come folklore.

In questo quadro concettuale, qual è il ruolo della storia e cosa significa la sua decolonizzazione?

de Sousa Santos dedica il secondo capitolo del suo saggio per rispondere a questa domanda ed esplicitare le sue tesi, il cui presupposto di partenza è "*che non esiste un'entità unica denominata storia, poiché nessun resoconto unico può rendere conto del passato*" (p. 58).

Questa impossibilità dipende sia dalla interconnessione delle tante storie che compongono il passato che dall'illusione ottica del nostro sguardo: è sempre dal presente che noi ricordiamo e scriviamo del passato. E il presente è il campo del conflitto nel quale si confrontano e si scontrano le forze sociali nella lotta per il potere: i dominanti e i dominati, gli oppressi e gli oppressori.

Secondo de Sousa Santos due sono gli operatori concettuali alla base della costruzione moderna della storia: la *linea abissale* e il *tempo lineare*.

La *linea abissale* separa gli esseri pienamente umani da quelli subumani, ed è collocata al centro dell'espansione coloniale europea. Anche quando il liberalismo europeo ha proclamato la libertà e l'uguaglianza universale, la *linea abissale* ha mantenuto il privilegio di stabilire chi dovesse essere considerato pienamente umano. È una frontiera invisibile, non tanto geografica quanto piuttosto cognitiva, alimentata dal colonialismo, dal razzismo e dal sessismo, che sopravvive anche dopo la decolonizzazione novecentesca ed è ancora alla base del senso comune del nostro tempo.

Decolonizzare la storia significa, invece, rivendicare la piena umanità di tutti i gruppi umani, e riscrivere la storia mettendo in luce i processi di subumanizzazione e di resistenza al dominio occidentale. Significa affermare la possibilità di una storia *postabissale*.

Accanto a questo, esiste un'altra categoria che sorregge il racconto storico ufficiale: il *tempo lineare*, "*qualcosa che si muove in un'unica direzione, di durata cumulativa e sequenza irreversibile*" (p. 61), fondato sull'idea europea di progresso che si afferma come concezione universale del tempo. Una freccia temporale che ha nell'Europa il suo centro: solo l'Europa è "presente"; mentre il resto del mondo è definito come "ancora non arrivato". La linearità (da "arretrato" a "sviluppato") non è, dunque, una diagnosi, quanto piuttosto un dispositivo di governamentalità: rende "immaturi" i popoli che non riproducono la traiettoria dell'Occidente e consente di naturalizzare l'espropriazione.

Decolonizzare la storia significa, inoltre, rompere la *linea abissale* e spezzare la freccia del tempo unico; pluralizzare le temporalità e riconoscere che l'altro è contemporaneo; non

LETTURE

considerare l'oppressione coloniale come condizione naturale e modificare la narrazione storica che l'ha legittimata.

Riscrivere la storia dalla prospettiva dei vinti significa, in sostanza, assumere due compiti: identificare e denunciare i meccanismi dell'oblio/cancellazione del passato dei popoli colonizzati (la storia delle assenze); riscattare, recuperare e tornare a immaginare tutti i futuri negati (la storia delle emergenze).

Quali i possibili aspetti problematici della proposta del sociologo portoghese?¹

Una prima criticità riguarda il rischio di creare un dualismo rigido tra “sapere occidentale” e “saperi altri”: l'Occidente non è stato un blocco uniforme e, al suo interno, sono esistite correnti critiche del colonialismo. Allo stesso modo, le società colonizzate non hanno semplicemente subito il sapere europeo, ma lo hanno rielaborato dando vita a forme culturali ibride difficili da collocare in una semplice opposizione binaria.

de Sousa Santos, inoltre, denuncia la pretesa universale della modernità eurocentrica, ma al tempo stesso formula un appello per una giustizia cognitiva di portata globale, fondata sulla valorizzazione delle epistemologie del Sud. Si genera così una sorta di “universalismo alternativo” che rischia di riprodurre la stessa logica totalizzante che si intende contestare.

Un ulteriore elemento critico riguarda il rapporto tra storia e politica. In *Decolonizzare la storia*, la storiografia non è solo un campo di ricerca, ma un terreno di lotta per la giustizia. Questa prospettiva ha il merito di mettere in luce l'intreccio profondo tra narrazioni storiche e rapporti di potere, ma può alimentare il sospetto di un indebolimento dell'autonomia scientifica della disciplina. Il rischio è che la storia venga subordinata a finalità politiche, perdendo la capacità di esercitare una funzione critica anche nei confronti dei discorsi emancipatori. Una storia interamente politicizzata rischia di trasformarsi in uno strumento di legittimazione di nuove ortodossie, anziché in uno spazio di interrogazione e complessità.

La storia, in conclusione, è un compito necessario ma complesso. Un processo che richiede un ripensamento profondo delle categorie storiografiche, delle pratiche di ricerca e del rapporto tra conoscenza e politica: per sviluppare un sapere storico realmente plurale, capace di coniugare rigore metodologico e giustizia epistemica.

¹ Vedi tra gli altri, [Antônio Manoel Elíbio Júnior e Carolina Soccio Di Manno De Almeida](#), [Giulio Mattiazzi](#), [Giuseppe Ricotta](#).

LETTURE

IGIABA SCEGO, *LA LINEA DEL COLORE*, MILANO, BOMPIANI, 2020, PP. 384

A cura di *Cristina Cocilovo*

Keywords: *razzismo, colonialismo, emancipazione femminile, viaggio, arte*



Il titolo dell'ultimo romanzo di Igiaba Scego¹ “*La linea del colore*” fa riferimento alla “*color line*”, un concetto derivato dallo studioso afroamericano W. E. B. Du Bois, per indicare la linea invisibile, ma concreta, che separa le vite dei bianchi da quelle dei neri. Scego trasforma questa linea in una narrazione che unisce epoche e donne lontane, mostrando quanto persistenti siano le disuguaglianze razziali nel tempo. Le lotte che i neri hanno combattuto fino ad oggi, per liberarsi dalla schiavitù, dal colonialismo, dal razzismo, si intrecciano nel romanzo con le lotte di emancipazione femminile da un patriarcato che nei secoli non ha cambiato né forma né sostanza.

La protagonista è una donna: Lafanu Brown, afroamericana vissuta nella metà del XIX secolo. Ma di chi si tratta veramente? Quali personaggi si nascondono dietro questo nome che potremmo definire uno pseudonimo? Nell'affrontare la vicenda di Lafanu l'autrice ci fa scoprire un incrocio di vite, temi, tempi.

Innanzitutto è un personaggio d'invenzione, frutto del libero incrocio operato dall'autrice tra due donne realmente esistite, la scultrice Edmonia Lewis (1844-1907) e l'ostetrica Sarah Parker Remond (1826-1894), attivista per i diritti umani fra cui il suffragio femminile. Entrambe, vissute nella seconda metà dell'Ottocento, erano donne afroamericane libere e con una singolare caratteristica: avevano intrapreso un coraggioso viaggio attraverso l'oceano, per venire in Europa e stabilirsi per un lungo periodo a Roma, la stessa peregrinazione che nel romanzo vive la protagonista. Scopriamo la vera natura di Lafanu nel *Making of* al termine del romanzo, un dietro le quinte posto a conclusione della lettura, dove Igiaba ci informa sulla duplice origine del suo personaggio. Da tale somma emerge un modello di donna forte che per coltivare il proprio talento, la pittura, affronta ostacoli di ogni genere, ma il richiamo dell'arte le dà la forza di superare gli ostacoli del razzismo e del sessismo che tendono a discriminare la sua identità femminile.

Lafanu è una pittrice statunitense, ritrattista di successo, figlia di una nativa americana e di un haitiano. È quindi nera e, sebbene donna libera, è costretta a combattere sin dall'adolescenza contro ogni forma di emarginazione. Vittima di uno stupro che le ha rubato i colori

¹ Igiaba Scego, nata in Italia da famiglia somala, è figlia di Ali Omar Scego, primo governatore di Mogadiscio, ambasciatore e ministro degli esteri emigrato in Italia all'indomani del colpo di Stato di Siad Barre del 1969.

È laureata in Letterature straniere presso la Sapienza di Roma, ha svolto un dottorato di ricerca in Pedagogia all'Università degli Studi Roma Tre. Collabora con molte riviste che si occupano di migrazioni e di culture e letterature africane e con alcuni quotidiani tra cui *la Repubblica*, *il manifesto*, e *Internazionale*. È autrice di molti romanzi.

LETTURE

della vita, ha deciso di ricostruirsi a partire dal desiderio di diventare artista. Ha fatto però ricorso a tutta la tenacia che ha potuto trovare in se stessa, per conquistare l'autonomia e la libertà.

La meta finale della sua difficile vita è un viaggio alla ricerca di sé e questa meta è la capitale del nuovo regno d'Italia, Roma. Per l'autrice la città ha un significato particolare: lei, nata a Roma, ma di famiglia colta e borghese originaria della Somalia, ha ancorato in questa città la sua residenza e la sua vita, provando una sorta di ossessione, da lei stessa dichiarata, fra affetto e avversione. Quindi all'ombra del personaggio di Lafanu, si nasconde la stessa Igiaba Scego, con la sua percezione della realtà attuale. E infatti mentre l'Italia e Roma le appaiono inizialmente come un luogo di accoglienza, ben presto si rivelano non immuni da razzismo e pregiudizi. Ne è un esempio l'apertura del romanzo su Piazza dei 500 a Roma, dedicata ai quasi 500 soldati italiani caduti a Dogali nel 1887. Quando Lafanu entra nella piazza dove la folla assiste all'inaugurazione del monumento eretto ai caduti (ora spostato in un giardino vicino), viene aggredita dalla folla che inveisce contro di lei, simbolo dei neri massacratori degli eroi italiani. Per paradosso viene salvata dal linciaggio da un uomo che grida: *“Ma non capite, branco di cretini, che i veri patrioti sono gli abissini?”* L'episodio del monumento è una delle tante tracce dei pregiudizi colonialisti che dall'Ottocento continuano a popolare il nostro immaginario italiano e la nostra toponomastica urbana.

L'incrocio di vite non si ferma a quello fra realtà e finzione, fra autrice e personaggio, perché nel romanzo la vita di Lafanu è ripresa da una seconda figura femminile, Leila, una curatrice d'arte dei nostri giorni. Anch'essa è di origine somala. Avendo per caso scoperto l'arte di Lafanu a distanza di un secolo, decide di realizzare una mostra alla Biennale di Venezia dedicando a questa artista una sua esclusiva personale.

Compare infine una terza figura femminile che ci trasporta ancora nella modernità. Si tratta di Binti, giovane cugina di Leila, determinata a lasciare Mogadiscio con una disperata fuga verso l'Europa, per abbandonare un mondo di miseria umana e culturale. È pronta a vivere il drammatico viaggio di trasferimento dei migranti verso l'Italia, ma non riuscirà a realizzare il suo sogno. Per Igiaba, Binti è un simbolo, una condanna del commercio umano e delle nefandezze della questione migratoria, vista dagli occhi di una nera “privilegiata” quale è lei, che per spostarsi nel mondo può semplicemente esibire un “passaporto forte”. Infatti ci ricorda *“il diritto al viaggio e alla mobilità era solo per gente che aveva un passaporto forte e poteva oltrepassare le frontiere. Per gli altri il viaggio era solo morte, sciagura, frontiere che diventavano muri”* ... *“ma [era] questione di diritto dei corpi al movimento.”*

I documenti di Binti non sono sufficientemente forti, per cui deve affidarsi al drammatico viaggio dei moderni negrieri. Vittima di uno stupro durante il viaggio, la ragazza deve tornare a casa, dove viene emarginata perché considerata disonorata. Solo l'aiuto a distanza di Leila e di una psichiatra riuscirà a ridarle la vita.

Tutte e tre le donne sono figure di grande forza e resilienza, che cercano di realizzarsi e trovare la propria voce in società piene di pregiudizi legati a censo, genere e razza. Rappresentano storie dimenticate per denunciare l'attualità di vecchi e nuovi razzismi. La peculiarità è che vengono introdotte nel romanzo attraverso uno stratagemma organizzativo del testo: ad ognuno dei 21 capitoli della storia di Lafanu segue un *Incrocio*, un'intersezione

LETTURE

testuale, diversa anche nella veste tipografica, che di volta in volta ci presenta le vicende di Leila, piuttosto che di Binti e comunque ci proiettano nel presente. Ecco quindi come si evidenzia l'incrocio di vite, di temi e di tempi.

Ci sono altri due personaggi nella vita di Lafanu, secondari ma determinanti, ancora di genere femminile. Quella di Betsebea McKenzie, donna bianca americana di fine Ottocento, che sostiene Lafanu nella sua fase di crescita fisica e umana, ma il suo atteggiamento nasconde l'ipocrisia di sostenere la causa dei neri, al solo scopo di apparire virtuosa benefattrice. Infatti non diventerà un modello di riferimento per Lafanu, mentre sarà decisivo l'incontro con Lizzie Manson, secondo personaggio femminile, l'istitutrice e maestra, che le fornirà la possibilità di diventare una pittrice e di salire su una nave diretta verso l'Europa. Entrambe ci conducono a comprendere il tema del razzismo nelle sue sfumature più sottili. La schiera di personaggi femminili si estende nel tempo e nello spazio, fra passato e presente, fra America, Africa ed Europa. Igiaba scardina il genere stesso del romanzo storico, aprendo la trama alla contemporaneità e dimostrando quanto sa giocare con i tempi storici, superando positivamente lo sviluppo cronologico diacronico e alternando passato e presente con un preciso scopo: i temi, i valori, i problemi del passato non sono diversi da quelli che oggi, il nostro presente interetnico e interculturale, sta vivendo. E inoltre, questo romanzo tutto al femminile vuole guidarci a comprendere come il susseguirsi dei tempi non abbia portato modifiche sostanziali alla vita delle donne.

La via d'uscita verso la libertà e l'autodeterminazione, che Igiaba Scego ci propone, consiste nel valorizzare il proprio talento. Per Lafanu come per Leila, l'arte (la pittura e la curatela) diventa un mezzo fondamentale per affermarsi, perché l'esercizio dell'arte permette di guardare il mondo con occhi nuovi e diventa uno strumento di emancipazione.

Ma la via d'uscita non è automatica. È necessario intraprendere un viaggio dentro se stessi e nel mondo. Il tema del viaggio è centrale nel romanzo: il sottotitolo del libro è infatti *"Il Grand Tour di Lafanu Brown"*, perché la narrazione è ampiamente dedicata agli spostamenti della protagonista in Europa, ricordando quelli di molti intellettuali europei tra Settecento e Ottocento. Il suo viaggio, ma anche quello di Binti un secolo dopo, diviene strumento di libertà come donna e come artista, e come persona di pelle nera che capovolge un destino. Leggiamo poche righe nel romanzo, quando Lafanu è appena salita sulla nave:

"Signorina, l'oceano è gelido d'inverno, si copra bene durante la traversata". Lei non lo guardò nemmeno. Occhi fissi al molo che lentamente ma inesorabilmente si separava dalla nave grassa di passeggeri. Acqua tutt'intorno. La stessa acqua che aveva visto in ceppi i suoi antenati. E ora lei andava nella direzione opposta a quella degli schiavi. Andava a cercare una specie di libertà. Perché leggere il romanzo e farlo leggere agli studenti anche di giovane età? Perché la scrittura scorrevole ci inoltra con delicatezza nei temi difficili e talvolta brutali del razzismo, del colonialismo che non muore e della perenne emarginazione femminile. Ci fa comprendere come certi stereotipi siano molto difficili da scalzare. Ci guida ad osservare la presenza di soggetti africani nell'arte, in fontane come quella di Marino, a cui i nostri occhi di bianchi sono assuefatti. Ci invita a guardare il nostro passato coloniale dell'Italia, piccola potenza da poco unificata, che, a imitazione dell'imperialismo delle grandi potenze europee, ha ten-

LETTURE

tato conquiste in Africa, quasi un continente preda, con una mentalità razzista che anticipa di decenni il fascismo.

Infine è interessante ascoltare il punto di vista anticoloniale o postcoloniale di Igiaba Scego che rimarca i nostri pregiudizi spesso inconsci. Il romanzo ci invita a decolonizzare la memoria e riconoscere le molteplici identità che convivono in Italia, non sempre paese di “brava gente”. E magari a riflettere sul passato per cambiare il presente.

LETTURE

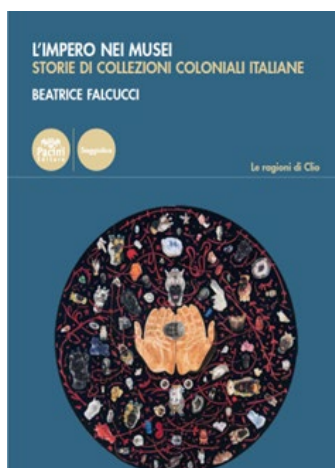
BEATRICE FALCUCCI, L'IMPERO NEI MUSEI. STORIE DI COLLEZIONI COLONIALI ITALIANE, PISA, PACINI EDITORE, 2025, PP. 400

A cura di *Mario Pilosu*

Keywords: *colonialismo, museologia, propaganda, storiografia, decolonizzazione del patrimonio*

Beatrice Falucci è ricercatrice post-doc “Juan de la Cierva” presso l’Università Pompeu Fabra di Barcellona. I suoi studi vertono sulle relazioni tra colonialismo e costruzione di identità, con particolare riferimento alla cultura materiale, ai musei e luoghi di memoria. In questa recensione vorrei cercare di individuare i possibili usi didattici del libro di Beatrice Falucci nella scuola secondaria di 1° e 2° grado, in particolare per le discipline di Storia, Storia dell’Arte, Educazione Civica.

Impostazione e struttura del libro



L'autrice ha condotto un'attività di ricerca in loco (musei) e in archivi e biblioteche, per giungere a una ricostruzione organica sia della formazione, sia delle successive vicende, anche post-coloniali, di collezioni presenti nei musei italiani nel periodo coloniale a partire dalla seconda metà del XIX secolo.

Da tempo i musei “occidentali”, e in particolare quelli etnografici [...] si trovano al centro di una discussione riguardo le modalità di acquisizione ed esposizione delle collezioni. È stato notato come molte di esse siano risultato di violenze e vere e proprie “rapine” ai danni degli abitanti delle ex colonie, dei loro governi, e, più in generale, delle comunità “indigene.” (p. 10)

Come i musei italiani si inseriscano in questo panorama è l’oggetto del volume, che ricostruisce le vicende delle collezioni provenienti dalle ex colonie e dai territori occupati in Africa (Eritrea, Somalia, Libia, Etiopia). Vengono proposte le diverse modalità con cui oggetti e altri reperti sono arrivati nei vari musei, grandi e piccoli, i ruoli avuti da vari personaggi nella raccolta e distribuzione e soprattutto le ragioni alla base di questo fenomeno. Un interessante discorso che emerge via via è anche quello che in qualche modo mette in rapporto il tipo di racconto che scaturisce dalle collezioni quando vengono catalogate ed esposte e come invece vengono recepite da chi, oggi, le conserva, le espone e le osserva. Altro importante elemento, come scrive l’autrice, è che i musei rappresentano una lente, un osservatorio per percepire l’impatto dell’esperienza coloniale nella storia nazionale, ma anche per potersi accostare al dibattito sull’eredità attuale del colonialismo:

LETTURE

Il titolo del volume intende sottolineare proprio come gli oggetti e i saperi conservati e veicolati nei musei abbiano contribuito a rendere l'oltremare (o meglio, una sua immagine) vicino e tangibile ai cittadini italiani. La frammentazione delle collezioni coloniali [...] testimonia da una parte la necessità di raggiungere diversi pubblici geograficamente e culturalmente distanti, dall'altra la volontà di istituzioni, professioni e settori differenti della società di incorporare le colonie nel proprio campo d'azione, nei propri interessi e nella narrazione di sé. (p. 13-15)

Il proposito di “decolonizzare” i musei e “il patrimonio”, più volte evocato anche rispetto al contesto nazionale negli ultimi anni, infatti, non sempre è stato accompagnato a una riflessione puntuale e situata storicamente rispetto a cosa renda un museo coloniale, quali siano le collezioni italiane identificabili come tali, e quale sia la loro storia all'interno del contesto nazionale (e non solo). Attraverso il prisma degli oggetti presenti nei musei, infatti, si può riflettere più in generale sulla natura del colonialismo italiano, ma anche sulla costruzione dell'identità nazionale in formazione in modo parallelo e al contempo intersecato rispetto al fenomeno d'espansione. (p. 17)

Il colonialismo nella onomastica dell'Italia liberale e fascista

L'“Africa italiana”, lontana e per molti irraggiungibile, si concretizzava nella vita degli abitanti della Penisola attraverso i toponimi della 1ª guerra d'Africa: la centrale Piazza dei Cinquecento a Roma, così chiamata in onore dei caduti di Dogali, ma anche le centinaia di piazze e strade dedicate alle battaglie di Adua, Agordat, Macallè e Amba Alagi in tutto il Paese. (p. 42)

Interi quartieri di nuova costruzione riceverono, dalla guerra libica in poi, una onomastica coloniale. Primo esempio a Bologna: la riuscita dell'impresa coloniale in Tripolitania e Cirenaica venne celebrata nel 1913 con la delibera del Consiglio Comunale che approvava gli odonimi via Tripoli, Bengasi, Libia, ecc., oltre al nome di Cirenaica per l'intero quartiere. Ma il simbolo forse più conosciuto della onomastica dell'Italia liberale è il Quartiere “Africano” a Roma; con la deliberazione consiliare del 21 luglio 1920 si stabilì che la nomenclatura fosse intesa a ricordare le città e le regioni coloniali: Viale Eritrea, Viale Libia, Via Cirenaica, ecc. Dopo la conquista dell'Etiopia, nel 1937, a Roma, altre strade riceverono una nuova serie di nomi di luoghi etiopici o di località dove si erano svolte importanti battaglie: Amba Alagi, Addis Abeba, ecc. Lo stesso in molte altre città.

Sulla onomastica coloniale si è aperto negli ultimi anni un dibattito che sicuramente può essere riproposto agli studenti sotto forma di Debate all'interno di Educazione Civica, mettendo a confronto le possibili soluzioni, fra cui risemantizzazione

o ridenominazione, anche partendo dalle decisioni già messe in atto in alcuni Comuni, come appunto Bologna (ridenominazione) e Roma (risemantizzazione – qui anche con la concreta spinta di organizzazioni come Rete Yekatit 12-19 febbraio).

Il colonialismo nell'arte dell'Italia liberale

L'arte a tema coloniale, ad esempio, si cimentò fin dalle prime fasi dell'espansione in Africa in una produzione celebrativa, in particolare dedicata a raffigurare battaglie coloniali in continuità con il filone della pittura di guerra risorgimentale (p. 24).

Un classico esempio sono i numerosi quadri (divenuti spesso poi stampe) dedicati alla battaglia di Dogali, celebrata in effetti come una “gloriosa” sconfitta, in cui la struttura del dipinto richiama proprio quella delle battaglie risorgimentali. Il quadro di Michele Cammarano fu, per esempio, commissionato proprio dal Ministro della Pubblica Istruzione Paolo Boselli.

L'accostamento Risorgimento/colonialismo può essere un interessante tema per discutere con gli studenti (sia nell'ambito della Storia che in quello della Storia dell'Arte) sul ruolo della propaganda coloniale e bellica nell'Italia liberale di fine secolo, che porterà poi alla guerra contro l'Impero Ottomano e dopo poco all'intervento nella 1^a Guerra Mondiale con la definitiva assimilazione del colonialismo al Risorgimento, e poi con l'Impero e la sua musealizzazione

Utilizzo delle raccolte coloniali nell'ambito della Storia locale

Nel cap. 5 (*L'impero in provincia*), vengono presentati vari esempi di raccolte coloniali, di cui alcune sono ancora visitabili, in città di provincia. Una possibile attività didattica nell'ambito della Storia, in questo caso locale, da praticare forse soprattutto nella Secondaria di 1° grado, ma non solo, sarebbe quella (ovviamente effettuando una visita didattica con operatore o divulgatore) di risemantizzazione delle collezioni, per esempio cercando di ipotizzare didascalie che diano il senso dell'origine dell'oggetto e della sua presenza lì, come anche eventuali ragionamenti su possibilità di restituzione, come è accaduto per altri Musei, anche di altre ex potenze coloniali.

I manuali fra il 2000 e il 2024¹

Negli ultimi trent'anni sono usciti molti testi sul colonialismo italiano: ricerche storiche, raccolta di testimonianze, romanzi. Si parla in maniera più attenta dei crimini di guerra italiani commessi durante la conquista e specialmente dell'uso dei gas, e viene talvolta esplicitata una critica aperta del mito del “bravo italiano”. Si introducono più immagini

¹ Per l'analisi della situazione nel presente e nel passato dell'insegnamento del colonialismo italiano, ho fatto riferimento a Brusa Antonio (2024), *Note sulla didattica della colonizzazione*, Convegno ISREC Piacenza, *La lunga aggressione coloniale. Convegno di studi in memoria di Angelo Del Boca*, Piacenza; Medi Marina, *Inserire il colonialismo italiano nel curriculum di storia: perché e come*, 14/11/2021, <https://www.storieinrete.it/inserire-il-colonialismo-italiano-nel-curricolo-di-storia-perche-e-come/>; Medi Marina, *La rimozione del periodo coloniale dai manuali di storia e dai mass media*, IRIS, 28/11/2011.

LETTURE

significative, come per esempio rappresentazioni della battaglia di Adua da parte di pittori etiopi, vignette della propaganda fascista, vignette satiriche anticoloniali. L'avventura coloniale italiana viene vista in un rapporto preferenziale col fascismo e in subordine con il processo di colonizzazione mondiale.

Rari però sono i riferimenti alla legislazione razziale nelle colonie e alle sue conseguenze ed effetti sulle Leggi Razziali del 1938, e soprattutto a quanto accaduto una volta dichiarate “finite” le guerre di conquista, come le stragi di civili e i campi di concentramento in Cirenaica, le stragi di Addis Abeba del febbraio 1937 (Yekatit 12/19) e il massacro di Debra Libanòs del maggio 1937, che vide massacrati almeno un migliaio di religiosi e diaconi copti. In particolare è assente ogni riferimento al saccheggio culturale attuato a partire dalla fine del XIX secolo, con istituzione di Musei nazionali e provinciali che facevano riferimento alle colonie, oltre al trasferimento di interi monumenti (fra cui l'obelisco di Axum).

Nei manuali mancano del tutto anche la voce e il punto di vista dei colonizzati (anche attraverso fonti del tempo o più recenti), un'analisi autocritica dell'esperienza coloniale in sé, dall'acquisto della baia di Assab nel 1869, fino alla fine dell'Amministrazione Fiduciaria della Somalia nel 1960, e anche una valutazione delle conseguenze a breve e a lungo termine per gli italiani e per gli abitanti delle colonie. I manuali, anche i migliori, seguono un'impostazione cronologica e prestano attenzione specialmente agli aspetti politico-istituzionali, militari e diplomatici, provocando così una discontinuità nella narrazione della colonizzazione italiana, che copre invece ininterrottamente un arco di quasi un secolo. Si constata che i tre momenti delle conquiste (Eritrea/Somalia, Libia, Etiopia) sono affrontati soltanto all'interno dei capitoli sui rispettivi periodi storici, quindi diversi e lontani, e non sono assolutamente tematizzati. Così si perde la durata del colonialismo italiano, e soprattutto non se ne parla più dopo il termine della 2ª G.M., non facendo alcun accenno alla decolonizzazione. Non vi è nessun riferimento a modelli organizzativi, comportamenti e rapporti tra coloni e indigeni, attività economiche, sfruttamento. Paradossalmente nei manuali troviamo più informazioni, p.e., sulla colonizzazione e decolonizzazione dell'India e persino dell'Indocina.

In sintesi, fino a qualche anno fa, sia nella vulgata corrente, sia nelle aule,

si è considerata l'esperienza coloniale non come una componente della storia nazionale tra Ottocento e Novecento, ma soprattutto come una parentesi legata al fascismo, dalla quale si veniva assolti grazie alla partecipazione alla Resistenza. Così si poteva attribuire al regime la paternità dei crimini e delle sopraffazioni e salvare invece l'idea di una precedente Italia coloniale di tipo mite e bonario che portò strade e lavoro e quella civiltà che rappresenta un faro per l'intera cultura, non solo per quella occidentale. In questo modo si è voluto negare la continuità tra il colonialismo prefascista e quello fascista.²

L'impostazione del libro di Beatrice Falcucci permette di ricucire questa visione, affrontando il colonialismo italiano nella sua interezza, partendo dalle sue fondamenta ottocentesche, da cui poi le fasi successive, fino alla conquista dell'Etiopia e oltre, hanno attinto largamente e di cui ancor oggi si sente l'effetto.

² Medi Marina (2021), *ibidem*.

LETTURE

La scelta di mettere in evidenza, in varie parti del libro, gli obiettivi educativi delle esposizioni, nelle raccolte e nei musei chiarisce bene uno degli aspetti principali di questa continuità fra l'Italia liberale e quella fascista, che non sempre l'impostazione didattica riesce a far risaltare; ulteriore suggerimento quindi da utilizzare nell'impostare un piano di lavoro coerente e aggiornato su questa tematica.

La lettera dell'archeologo Luigi Pigorini, fondatore del Museo nazionale preistorico ed etnografico di Roma, chiarisce bene uno degli aspetti principali della continuità fra l'Italia liberale e quella fascista:

un nuovo museo destinato a rappresentare nella Capitale del regno quante e quali siano state le civiltà primitive dell'Italia, ponendovi di seguito per le opportune comparazioni ciò che si potesse raccogliere relativamente alle civiltà coeve dei paesi stranieri. E raccomandai al Ministero di non trascurare quello che producono i selvaggi e barbari viventi (p. 78).

Di conseguenza viene la scelta – proposta in varie parti del libro – degli obiettivi educativi delle esposizioni, come ulteriori suggerimenti da utilizzare nell'impostare un piano di lavoro coerente e aggiornato su questa tematica.

SPIGOLATURE

SPIGOLATURE

INTRODUZIONE AL POSTCOLONIALISMO di Robert J. C. Young

A cura di *Enrica Dondero*

Introduzione

La spigolatura è tratta da Robert J. C. Young (2005), Introduzione al postcolonialismo, Roma, Meltemi editore (ed. or. 2003).

Il libro esplora gli effetti politici, sociali e culturali della decolonizzazione, mettendone a fuoco la sfida nei confronti della dominazione occidentale: una guida critica, quindi, alla comprensione del mondo che abitiamo, alle tensioni e ai conflitti che caratterizzano la contemporaneità e che, in quest'ultimo periodo, sembrano acuirsi di giorno in giorno.

Come è evidente dai titoli dei capitoli, Young suggerisce percorsi e prospettive di analisi relative ai principali temi che hanno animato il dibattito postcoloniale: Sapere subalterno; Storia e potere, dal basso all'alto; Spazio e terra; Ibridazione; Femminismo postcoloniale; La globalizzazione da una prospettiva postcoloniale. Sono presenti bibliografia, sitografia e filmografia. Il volume è stato tradotto da Miguel Mellino, autore di La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies. Due libri che costituiscono un'ottima introduzione alla teoria postcoloniale per il pubblico italiano.

Il brano che proponiamo, tratto dall'Introduzione (sottotitolo: Montaggio), ci suggerisce come avvicinarci al postcolonialismo: rovesciare l'immagine del mondo che abbiamo interiorizzato, che ce lo mostra come un rispecchiamento di noi stessi.

Siete mai stati l'unica persona del vostro colore o della vostra etnia all'interno di un grande gruppo o di un assembramento di persone? Si dice spesso che esistono due tipi di uomini bianchi: quelli che non si sono mai trovati in una situazione in cui la maggior parte delle persone non fosse bianca e quelli ai quali è invece capitato di essere gli unici bianchi all'interno di una stanza. Proprio in quel momento, forse per la prima volta, questi ultimi riescono a scoprire i sentimenti degli "altri" presenti nelle loro società e, metaforicamente, del resto del mondo non occidentale: l'appartenere a una minoranza, il vivere come una persona sempre ai margini, il non essere mai la norma, il fare parte di coloro che non sono mai autorizzati a parlare.

Questo vale sia per interi gruppi culturali che per singole persone. Sentite che i membri del vostro gruppo o che le persone del vostro paese vengono spesso collocati fuori da ogni maggioranza? Avete mai avuto la sensazione che nel momento in cui pronunciate la parola "lo", quell'"Io" sia in realtà qualcun altro, non proprio voi stessi? Che, in modo del tutto enigmatico, non siate voi soggetto delle vostre proprie parole? Che quindi ogni volta che parlate qualcun "altro" sta parlando per voi? O che mentre ascoltate ciò che gli altri dicono finite per essere sempre l'oggetto dei loro discorsi? Sentite anche che coloro che parlano non cercano mai di capire come le cose appaiono a voi, dalla posizione in cui vi trovate? In definitiva, che vivete in un modo di "altri", in un mondo che esiste solo per "altri"?

SPIGOLATURE

Come facciamo a trovare un modo per parlare di tutte queste cose? Questa è la prima domanda a cui cerca di dare una risposta il postcolonialismo. Sin dai primi anni Ottanta, il postcolonialismo ha sviluppato un corpus di scritti il cui obiettivo principale è cambiare i modi dominanti di pensare i rapporti tra mondo occidentale e non occidentale. Ma che cosa significa questa affermazione? Prima di tutto rovesciare l'immagine del mondo così come ci appare oggi. Significa guardare dall'altra parte della fotografia, provare a capire come sia diversa la percezione del mondo se si vive a Baghdad o in Benin anziché a Berlino o a Boston. Significa, dunque, comprendere che quando gli occidentali guardano il mondo non occidentale ciò che vedono è molto spesso un mero rispecchiamento di loro stessi e dei loro assunti o concezioni, anziché ciò che lì veramente accade oppure i modi in cui i soggetti non occidentali sentono o percepiscono loro stessi. Se non vi considerate occidentali, se vivete in Occidente ma non vi sentite del tutto parte di esso, se sentite di appartenere a un gruppo culturale particolare ma le sue voci dominanti vi escludono o, infine, se siete dentro e tuttavia fuori quel gruppo, allora il postcolonialismo vi offre una visione del mondo differente, un linguaggio e una politica in cui i vostri interessi sono prioritari e non secondari.

Il postcolonialismo rivendica il diritto di tutti i popoli della terra ad avere lo stesso benessere materiale e culturale. La realtà, in ogni caso, è che il mondo contemporaneo si fonda sull'ineguaglianza, e gran parte della sua ingiustizia procede lungo quella linea che divide l'Occidente dai suoi altri. Questa linea divisoria tra l'Occidente e il resto del mondo fu tracciata in modo abbastanza netto dall'espansione degli imperi europei durante il XIX secolo, quando nove decimi dell'intera superficie del pianeta vennero posti sotto il controllo, diretto e indiretto, dei governi dei paesi europei. Il dominio coloniale e imperiale fu legittimato da teorie antropologiche che sempre di più ritrassero i soggetti del mondo colonizzato come inferiori, infantili, femminili, incapaci di badare a se stessi (malgrado lo avessero fatto molto bene per lunghi millenni) e bisognosi, per il conseguimento del proprio benessere, della tutela paternalistica dell'Occidente (oggi vengono invece giudicati come bisognosi di "sviluppo"). La base di queste teorie antropologiche era costituita dal concetto di "razza". Semplificando, i rapporti tra l'Occidente e il resto del mondo venivano concepiti nei termini di bianchi contro non-bianchi. La cultura bianca forniva (e tuttora fornisce) il modello delle idee più legittime di governo, di legge, di economia, di scienza, di lingua, di musica, d'arte, di letteratura: in breve forniva il modello dell'idea di civiltà.

Durante tutto il periodo coloniale, le società colonizzate si sono ribellate contro la dominazione occidentale attraverso diverse forme di resistenza attiva e passiva. Fu soltanto verso la fine dell'Ottocento, tuttavia, che tali resistenze riuscirono a trasformarsi in movimenti politici coerenti: per la gran parte dei popoli della Terra il XX secolo divenne il secolo della lunga lotta anticolonialista e del trionfo sul dominio coloniale, spesso con costi enormi in termini di vite umane e di risorse. In Asia, in Africa e in America Latina, le popolazioni locali lottarono contro i politici e gli amministratori dei poteri europei che governavano gli imperi o contro i coloni e/o colonizzatori che si erano insediati nelle loro terre.

Una volta che la sovranità venne finalmente conquistata, ogni Stato cessò di essere una colonia per divenire una nazione autonoma o postcoloniale. L'indipendenza! Tuttavia, per

SPIGOLATURE

diversi motivi, questa fase rappresentava solo un inizio, un passaggio relativamente minore da un dominio diretto a uno indiretto, dal governo e dalla dominazione coloniale a una posizione non tanto di indipendenza quanto di (in)dipendenza. Può risultare sconcertante constatare che, malgrado il processo di decolonizzazione, i rapporti di potere internazionali non abbiano subito modifiche sostanziali durante il XX secolo. Nella maggior parte dei casi, gli stessi paesi (ex)imperialisti continuano a dominare quelle che in passato costituivano le loro colonie formali. Gli esempi di Afghanistan, Cuba, Iran e Iraq ci fanno capire chiaramente che ogni volta che un paese ha la forza o il coraggio di resistere ai suoi ex padroni imperiali i suoi abitanti rischiano la pelle. I governi di questi paesi che hanno deciso di ribellarsi al controllo occidentale sono stati vittime di pesanti rappresaglie militari.

In ogni caso, la storia non è tutta negativa. La conquista dell'indipendenza dal dominio coloniale resta un evento straordinario. E se i rapporti di potere internazionali restano tuttora squilibrati, la situazione sta lentamente cambiando. In effetti, dopo il passaggio dagli imperi "formali" a quelli "informali", i maggiori paesi occidentali hanno soddisfatto la richiesta di un incremento della forza lavoro locale attraverso l'immigrazione.

Come conseguenza dell'arrivo di massicci flussi migratori, la linea etnica che divideva l'Occidente dal resto del mondo è divenuta sempre più sfumata. Questo non significa, certo, che una donna africano-americana può più facilmente diventare presidente degli Stati Uniti o che un musulmano asiatico ha ora ottime possibilità di essere eletto primo ministro britannico. Il potere resta gelosamente sorvegliato. Pensiamo per un momento: quanti sono oggi i volti "marroni" del potere? Tra le personalità che occupano spesso le prime pagine dei giornali, gli spazi dedicati alle questioni più importanti della politica mondiale, quanti sono coloro che hanno tratti "scuri", "ibridi" o "meticci"? In ogni caso, le culture stanno cambiando: l'America bianca e protestante si sta ispanizzando. L'America ispanica e quella africano-americana sono divenute la linfa vitale di gran parte delle espressioni culturali occidentali che operano al di là di quella cultura agonizzante diffusa dalle industrie del retaggio. Oggi, ad esempio, molti giovani europei vedono in alcuni elementi della cultura cubana un punto di riferimento, sono attratti dai suoni energici e vitali della salsa.

Per certi versi, la supremazia indiscussa della cultura occidentale, su cui fu costruita buona parte della divisione tra occidentali e non occidentali durante il periodo coloniale, si è dissolta in un sistema culturalmente più aperto, più tollerante e rispettoso delle differenze. Su alcuni dei limiti di tale rispetto ci soffermeremo nei capitoli conclusivi di questo libro. A questo punto, è importante segnalare che il postcolonialismo assume come primo dato di fatto la situazione di subalternità e la posizione di subordinazione e di disparità economica che caratterizzano i rapporti delle nazioni dei tre continenti non occidentali (Africa, Asia, America Latina) con l'Europa e l'America del Nord. Postcolonialismo sta quindi a significare una prospettiva politica e una filosofia attivista finalizzate alla denuncia e alla contestazione di tali squilibri, proseguendo così, benché in forme del tutto nuove, le lotte anticolonialiste del passato.

Rivendica non solo il diritto di africani, asiatici e latinoamericani ad accedere alle risorse strategiche e al conseguimento del proprio benessere materiale, ma anche il potere dina-

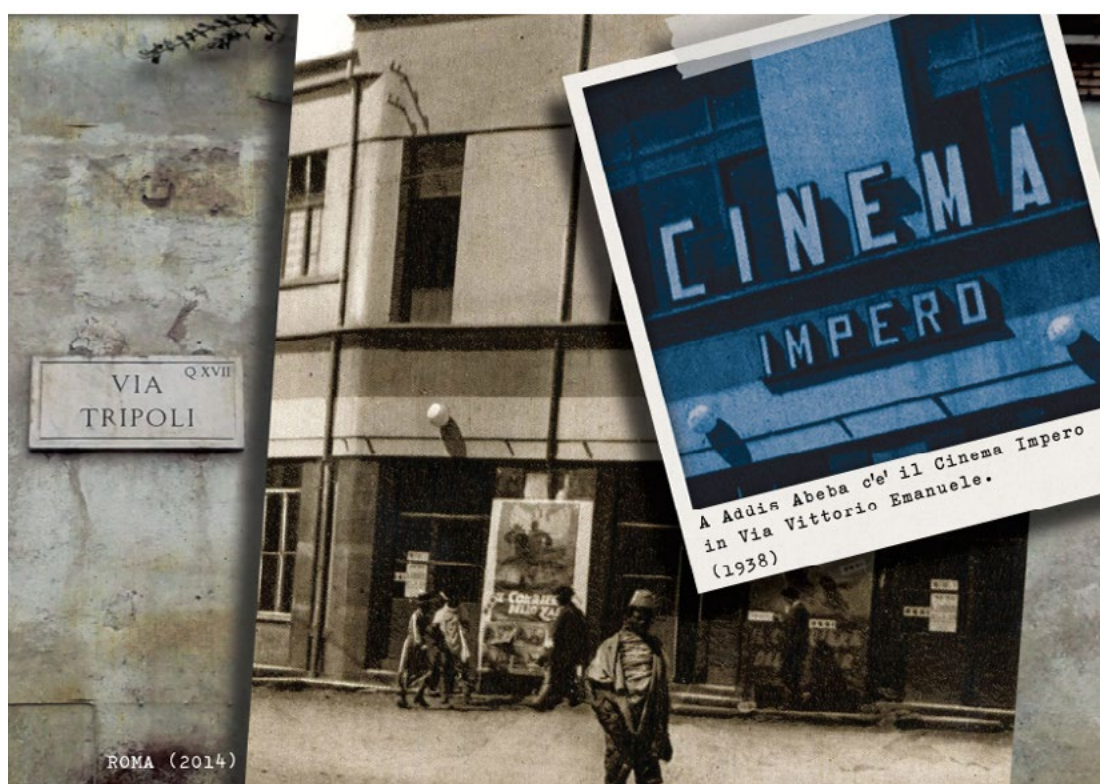
SPIGOLATURE

mico delle Loro culture, che stanno penetrando oggi nelle società occidentali alterando la loro fisionomia.

Young Robert J. C. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Sesto San Giovanni (Mi), Meltemi, pp. 7-11.

Presente Imperfetto

Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei



Due giorni di incontri, tavole rotonde, rassegne video e performance a cura di Viviana Gravano e Giulia Grechi (Routes Agency), 27/28 novembre 2014, Casa della Memoria e della Storia, Via San Francesco di Sales, 5 - Roma. Grafica di Serena Scuccimarra.